

Е.Ю.Ванина

СРЕДНЕВЕКОВОЕ МЫШЛЕНИЕ

Индийский вариант



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения

Е.Ю.Ванина

СРЕДНЕВЕКОВОЕ МЫШЛЕНИЕ

Индийский вариант



МОСКВА

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН

2007

УДК 94(540) "653"
ББК 63.3(5Инд)
В17

Ответственный редактор
И.П. Глушкова

Редактор издательства
О.В. Мажидова

Ванина Е.Ю.

Средневековое мышление : индийский вариант / Е.Ю. Ванина ; Ин-т востоковедения РАН. — М. : Вост. лит., 2007. — 375 с. — ISBN 978-5-02-036326-7 (в пер.)

В книге содержится реконструкция элементов картины мира средневекового индийского общества и входящих в него социальных групп, рассматривается восприятие ими таких основополагающих сторон бытия, как пространство, время, общество, человек. Каждому из этих четырех проблемно-тематических блоков посвящена отдельная глава. В центре внимания автора находится как специфика мировосприятия индийцев, так и общие черты, которые оно обнаруживает с типологически сходными воззрениями других обществ эпохи средневековья.

© Ванина Е.Ю., 2007
© Институт востоковедения РАН, 2007
© Редакционно-издательское
оформление. Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2007

ISBN 978-5-02-036326-7

Введение

С тех пор как с середины XVIII в. в Западной Европе начала развиваться индология и далекая Индия стала представлять для окружающего мира не только военно-политический или коммерческий, но и научный интерес, исследователи продолжают спорить, какие стадии эволюции прошло индийское общество на протяжении своей истории и на каком уровне застало его британское колониальное завоевание. Мнения по этому поводу высказывались абсолютно разные. Крайнюю позицию занял в своей знаменитой книге «История Британской Индии» (1817) Джеймс Милль, по мнению которого индийцы, не изменяясь за тысячелетия, всегда оставались на самом примитивном, первобытном уровне социального бытия и при этом не обладали добродетелями «благородного дикаря» Руссо, даже в XIX в. не выдерживая сопоставлений с древними бриттами [Милль 1972: 482].

Один из отцов-основателей британской и мировой индологии, сэра Уильяма Джонса, был скорее склонен искать параллели между современной ему Индией и античным миром: «Мы сейчас живем, — писал он из Калькутты, — среди тех же богов, которым под другими именами поклонялись в старой Греции и Италии, среди последователей философских учений, проиллюстрированных аттическими и ионическими писателями со всей красотой их мелодичного языка» (цит. по [Чаттерджи 1998: 92]). Впоследствии, однако, многие индологи стали рассматривать предколониальное и даже колониальное индийское общество как феодальное, сопоставлять его институты и ценности со средневековыми западноевропейскими. Индийскую землевладельческую элиту сравнивали с рыцарями, крестьян — с феодально-зависимыми сервами или вилланами [Меткаф 1995: 73–80]. Подобная оценка была во многом возвратом, разумеется на новой основе, к воззрениям западноевропейских путешественников XIII–XVII вв., начиная с Марко Поло, также называвших индийских придворных аристократов «баронами» и описывавших современную им Индию в категориях тех обществ, к которым сами принадлежали.

Представления индологов о феодальном характере индийского общества были значительным шагом вперед по сравнению с воззрениями ранних ориенталистов, которые воспевали золотой век древней, «классической» Индии, а все последующие этапы ее истории рассматривали как «деградацию» (подробнее см. [Инден 1992: 8–9; ван дер Фиер 1993: 25–26; Меткаф 1995: 68–92; Кинг 1999: 105]). Аргументы сторонников концепции средневековья, как правило, базировались на исследовании оригинальных источников: так, один из основоположников этой концепции, Джеймс Тод, еще в 20-е годы XIX в. изучив и пересказав на английском языке хроники и героический фольклор раджпутских княжеств, пришел к выводу о существовании у раджпутов «феодализма, подобного европейскому» [Тод 1920: I, 153].

Восприятие Тодом индийского средневековья, равно как и воззрения его единомышленников, было во многом сродни взгляду европейских романтиков на «готический период» собственной истории. Успеху концепции способствовала и распространенная в то время в самой метрополии мода на «неоготический стиль». Британская колониальная администрация охотно насаждала в Индии средневековую атрибутику (в забавной смеси индийского и западного элементов), учреждала для индийской знати «рыцарские ордена» и дворянские титулы. Вместе с тем концепция подвергалась активной критике как со стороны тех, кто видел ее научные недостатки, так и тех, кто считал ее политически и идеологически неприемлемой¹.

Постепенно в британской индологической медиевистике романтический настрой времен Джеймса Тода практически исчез. Публиковались и переводились средневековые источники, подробно и квалифицированно излагалась история государств и династий, в деталях описывались наиболее значимые битвы и перевороты, затрагивались проблемы экономических и социальных отношений. Основной же целью В.А. Смита, М. Элфинстона, Г. Эллиотта, Дж. Доусона, У.Г. Морленда и др. было не просто исследовать индийское средневековье, но и подчеркнуть его темные, негативные стороны по контрасту с той эрой

¹ Если, по мнению колониальных критиков концепции индийского феодализма, индийское общество к началу английского завоевания было средневековым, то, следовательно, ему был не совсем чужд исторический прогресс и расстояние между ним и «цивилизованным Западом» было не столь уж велико, что в какой-то мере ставило под вопрос саму «миссию белого человека». Кроме того, как подчеркивали некоторые колониальные деятели, увлечение средневековьем могло породить у «туземцев» нездоровый интерес к возвеличиванию героического наследия прошлого и «ненужные надежды»: ведь где средневековье, там и общинные «свободы», и корпоративные привилегии, и возможность самостоятельной эволюции в сторону нового времени. См. подробнее [Меткаф 1995: 77–80].

процветания, которая ассоциировалась с британским правлением. Изучение «шокирующих анналов» раннесредневековых индийских государств было нужно В.А. Смиуту, по собственному признанию этого прославленного индолога, чтобы «показать читателю, какой всегда была Индия, лишенная контроля верховной власти, и какой она может стать вновь, если ослабеет благодетельная рука, охраняющая ее в наши дни» [Смит 1924: 372]².

Интерес к изучению индийского средневековья горячо подхватила формировавшаяся с середины XIX в. индийская националистическая историография, с которой были тесно связаны публицистика и художественная литература. Последней даже, пожалуй, принадлежит приоритет: в Индии средневековье сначала стало темой исторических романов и популярных статей и лишь впоследствии — научных публикаций. При этом разница между научным и художественным осмыслением исторического прошлого была не слишком заметна. Первые индийские историки-медиевисты, подобно писателям, драматургам и публицистам, главной задачей считали не сугубо научный анализ, а просвещение своей аудитории, открытие для нее героических страниц прошлого, воспитание патриотических чувств, в значительной степени — создание образа будущего через прошлое. Вследствие этого индийская медиевистика на раннем этапе своего развития концентрировала внимание на политической истории средневековья, главным образом — на тех событиях и персонажах, которые могли пробудить в читателях чувство национальной гордости и предстать в облике исторических предшественников будущей суверенной Индии³.

Если первые индийские медиевисты в основном занимались политической историей, то примерно с середины XX в. на первый план вышла история социально-экономическая. Началось, во многих случаях под более или менее сильным влиянием марксистской методологии, глубокое изучение экономических основ и социального устройства индийского средневекового общества на различных стадиях его эволюции. Были досконально описаны и проанализированы все аспекты аграрных отношений (от крестьянского землевладения до всевозможных видов земельных пожалований и военно-ленной системы), все варианты административного устройства, способы налоговой и иной

² Почти так же рассуждали и некоторые особо лояльные к британской власти индийские историки, например знаменитый медиевист Джадунатх Саркар [Саркар 1949–1950: 343–347].

³ Как верно заметил известный индийский исследователь Партха Чаттерджи, в рамках националистической идеологии исторические воззрения эволюционировали «от „прошлого-каким-оно-могло-быть“ через „прошлого-каким-ему-надлежало-быть“ к „прошлому-каким-оно-будет“» [Чаттерджи 2001: 55].

эксплуатации. Изучалось, хотя и менее активно, развитие ремесла и торговли; исследовались разнообразные типы социальной организации, будь то сельская община, ремесленная или торговая каста, религиозное сообщество, феодальный клан. Горячо обсуждался характер средневекового государства, которое одни называли восточной деспотией, другие — феодальной монархией, третьи — патримониально-бюрократической системой.

В многочисленных трудах по данной тематике Д.Д. Косамби, Р.Ш. Шарма, Д.Н. Джха, Х. Мукхиа, И. Хабиб, С. Нурул Хасан, С. Чандра, М. Атхар Али, Ш. Мусви, З. Малик, Иктидар Алам Хан, Х.Х. Накви, Музаффар Алам, У.Н. Гхошал, Р. Тхапар, В. Натх, Б.Н.С. Ядава, К.М. Шримали и другие индийские историки подняли национальную школу медиевистики на мировой уровень. Приблизительно по тем же направлениям долгое время работали индологи-медиевисты в Европе и США, а также в нашей стране, где серьезное изучение средневековой истории Индии началось в 1927 г. статьями И.М. Рейснера о могольском крестьянстве и сикхском восстании против империи Моголов, а затем продолжилось работами И.М. Рейснера, А.М. Осипова, К.А. Антоновой, Л.Б. Алаева, К.З. Ашрафян, Е.М. Медведева, А.И. Чичерова, В.И. Павлова, Г.Г. Котовского и др.

Если в отечественной индологии концепция индийского феодализма после сравнительно недолгой, но горячей полемики со сторонниками «азиатского способа производства»⁴ прочно заняла ведущие позиции, то в индологической медиевистике других стран, и прежде всего Индии, ситуация была более сложной. Довольно многочисленной и квалифицированной группе историков, рассматривавших доколониальное индийское общество как феодальное, противостояла и до сих пор противостоит не менее многочисленная и квалифицированная группа противников концепции феодализма, прилагающая гораздо больше усилий для опровержения выводов оппонентов, чем для выработки альтернативного подхода. И та и другая строят свои аргументы на анализе широкого круга источников, причем зачастую одни и те же тексты служат для подтверждения противоборствующих точек зрения. Не вдаваясь в подробности взаимоотношений внутри каждой группы и между ними, отмечу суть полемики, которая продолжается уже почти полвека и, по всем признакам, еще далека от завершения. Примечательно, что, несмотря на все различия, каждое сообщество опирается

⁴ Эта полемика велась в рамках общей для всего востоковедения дискуссии о путях исторического развития афро-азиатских обществ в доколониальную эпоху. Из публикаций, отражающих материалы этой дискуссии, то активно вспыхивавшей, то затухавшей, см. [Общее и особенное 1966; Проблемы 1971; Классы и сословия 1986].

в своей аргументации на одни и те же основополагающие принципы. Эти принципы, следует подчеркнуть, являются решающими и для отечественных специалистов по средневековой истории Индии.

Во-первых, ученые исследуют средневековое индийское общество и оценивают стадии его эволюции **исключительно** на основании сведений об экономических, социальных и политических (точнее, административно-политических) институтах, что характерно для всех участников полемики, вне зависимости от их отношения к марксистской методологии. Если провести инвентаризацию исследований по средневековой истории Индии, опубликованных за последние полвека, то, за исключением сравнительно небольшого числа работ, написанных в последние два десятилетия в основном в Западной Европе и США и чаще всего исследователями, не относящими себя к историкам, абсолютное большинство монографий, статей и сборников посвящено социально-экономической и политико-административной проблематике средневековья.

Процессы в сфере идеологии, общественной мысли, религий, культуры, научных знаний, само мировосприятие средневековых индийцев историки рассматривают несравненно реже, чаще всего как некое дополнение к «основополагающей» проблематике. Не случайно перечисленные процессы исследуются главным образом религиоведами, филологами, искусствоведами, культурными антропологами, с которыми историки крайне редко объединяют свои усилия. Типичная работа по средневековой истории Индии, рассматривающая определенный период, регион или эпоху в целом, обычно строится по следующей схеме: политические события, экономика, аграрный строй, ремесло и торговля, основные социальные группы, система управления и налоговый аппарат и лишь в конце — «немножко культуры»: кратко перечисляются идейные и религиозные течения, наиболее крупные достижения в литературе и искусстве. При этом явления культуры и общественной мысли рассматриваются **исключительно** как отражение экономических и политических процессов, в большинстве случаев — как дополнительный источник для их исследования.

Во-вторых, вопрос «феодализм или нет?» решается обеими сторонами методологически одинаково. Поскольку феодализм и вообще средневековое общество лучше изучены на примере Западной Европы, индологи-медиевисты, равно как и их коллеги — специалисты по другим странам Азии, составили именно на западноевропейском материале некий коллективный «словесный портрет» феодализма, систематизировали его основные черты и траекторию развития (опять-таки в социально-экономической и политико-административной сферах). При этом социально-экономическая, политическая и этнокультурная спе-

цифика различных западноевропейских обществ не принималась в расчет, все они выступили в собирательном образе некоего единого и гомогенного Запада, который был взят за образец не просто феодализма, а «хорошего», «настоящего» феодализма. Эталоном он стал и потому, что был лучше изучен, и потому, что (тут вступал в дело принцип обратной перспективы, речь о нем впереди) развивался «правильно», обладал, как известно ученым, потенциалом перехода на более высокую, капиталистическую стадию и, если воспользоваться формулой из железнодорожного расписания, — «далее везде»⁵. С этим воображаемым Западом стали сопоставлять воображаемый Восток вообще или конкретно Индию, региональная и этнокультурная гетерогенность которой также часто игнорировалась.

В результате поиск ответа на вопрос об уровне развития индийского общества на различных стадиях средневековой истории свелся к выяснению, насколько те или иные институты и стадии эволюции индийского (восточного) общества соответствовали западному эталону. «Какой же это феодализм, — спрашивает одна сторона, — если в Индии отсутствовало поместье (манор), земельное пожалование означало только право сбора налога, а крестьяне в большинстве были лично свободными и вели самостоятельное хозяйство?» — «Ничего подобного, — парирует другая, — вы неверно интерпретировали (не учли) такие-то данные (эпиграфики, хроник, документов), в которых говорится о широких правах держателей земельных пожалований, их власти над крестьянами, вплоть до права насильственного переселения и судебного иммунитета. К тому же и на Западе феодалы не везде вели поместное хозяйство, а крестьяне не всегда и не все были крепостными». — «Наступление феодализма предполагает упадок городов, сокращение торговли — в Индии после распада империи Гуптов ничего подобного не наблюдалось», — настаивает одна сторона, приводя в подтверждение множество документальных и эпиграфических свидетельств. «Наоборот, — возражает другая, цитируя порой те же самые тексты, — именно эти процессы и имели место, и потому речь должна идти именно о феодализме». — «Когда иерархия аристократических кланов определяется узами родства и степенью ритуально-кастовой чистоты, то отсутствует вассалитет — значит, это не феодализм». — «Узы

⁵ Если ранее для ортодоксальных марксистов способность западноевропейского феодализма к эволюции в сторону капитализма была важна главным образом потому, что это имплицитно предполагало возможность перехода к социализму, то в наше время многие из этих же исследователей, спешно ставших ортодоксальными антимарксистами, видят именно в капитализме (обычно вместо него используются термины «индустриальное общество», «западная демократия», «гражданское общество» и т.д.) высшую и последнюю стадию исторической эволюции.

родства и кастовый статус не отрицают отношений вассалитета. Термины такие-то из таких-то текстов означают именно вассалов». — «Ничего подобного, данные термины обозначают соседних правителей-данников, подчиненных завоевателем, родичей и друзей царя»... Эти примеры можно продолжать до бесконечности, и читателям, которые заподозрят автора в некоем утрировании, можно порекомендовать обширную литературу, откуда почти дословно взяты приведенные высказывания⁶. Отечественным исследователям эта аргументация также знакома, почти все изложенное выше имеет прямое отношение к советской/российской школе историков индийского средневековья.

Сопоставление Индии (и Востока в целом) с воображаемым Западом при такой методике неизбежно приводило к заключению о «прогрессивном» характере последнего и «отставании» от него Индии, ее «стагнации» на протяжении почти всего средневековья. Здесь работали две ментальные установки, непосредственно связанные друг с другом. Если Запад — это «правильный» феодализм, то все характерные для него институты и процессы должны были в той или иной мере присутствовать во всех средневековых обществах, включая Индию. А поскольку многие западные черты (поместное хозяйство, крепостная зависимость, городские коммуны, сословное представительство и т.д.) в Индии не обнаруживались, то неизбежно следовало, в зависимости от принадлежности историка к той или иной группе, два вывода: либо индийское средневековье — вообще не феодализм, либо это феодализм, но «неправильный», неразвитый, застрявший на архаических стадиях и лишенный потенциала развития.

В последнем случае задача исследователя сводилась к поискам внутренних и внешних причин того, что в советском востоковедении утвердилось в качестве незыблемого постулата об «исторически сложившемся отставании стран Востока [от Запада]». К тому же вопрос о «соревновании» Индии с Западом был решен самим колониальным подчинением: аргумент «кто кого завоевал?» на протяжении десятилетий остается обычным и, как представляется сторонникам такого подхода, неотразимым. Концепция исторически сложившегося отставания продолжает свою активную жизнь в отечественном востоковедении, включая, разумеется, индологию. Характерно, что авторы издаваемой в настоящее время Институтом востоковедения РАН многотомной «Истории Востока», несмотря на неоднократно декларируемое стремление к «пересмотру стереотипов», верность данному

⁶ См., например, [Шарма 1985; Хабиб 1985; Мукхиа 1985; Уинк 1990; Кулке 1997а; Джха 2000]. В двух последних работах не только излагаются позиции авторов, но и дается подробный обзор взглядов основных участников дискуссии.

«наследию прошлого» сохранили полностью, сделав исследование причин «отставания Востока» доминирующей темой как многих разделов II и III томов, посвященных конкретным странам Востока, так и специальных обобщающих глав (см. [История Востока 1995: 600–640; История Востока 1999: 9–27]).

Отечественные и зарубежные исследователи, работая в рамках изложенных выше концепций, достигли, несомненно, многого. Но было бы ошибкой не отметить то чувство неудовлетворенности и разочарования, которое характерно для индологической медиевистики последних десятилетий. Это ощущение присутствует в трудах и устных высказываниях целого ряда авторов, посвятивших значительную часть своей научной карьеры изучению социально-экономической и политико-административной истории индийского средневековья. Оно выражается, в зависимости от темперамента исследователя, в форме то деликатного призыва «преодолеть ограниченность» и «рассмотреть проблемы под новым, современным углом зрения», то резкого и бескомпромиссного отрицания всей господствовавшей ранее методологии (см., например, [Субрахманиам 1998; Мукхиа 2004: 10–12]). Когда в Индии началось средневековье, какие стадии оно прошло в своей эволюции, на каком уровне развития застало Индию колониальное подчинение? Выяснилось, что, несмотря на обилие серьезных и высококачественных работ, к ответам на эти и подобные «проклятые вопросы» историки так и не приблизились. Сторонники концепции индийского феодализма теперь знают все или почти все о сельской общине, аграрном строе и феодальной эксплуатации, но до сих пор не могут четко определить, что в исследуемом обществе было характерным для всех феодальных социумов, а что — специфически индийским.

Восприятие индийского феодализма как незрелой, «неправильной» формы западноевропейского, постулат об «исторически сложившемся отставании» едва ли способны прояснить дело: с их помощью можно выявить, и то, как выясняется, с большой долей ошибок, чего в Индии **не было**, но гораздо сложнее определить, что и, главное, почему **было**, из какой индийской специфики «исторически сложилось» отставание. Оппоненты, отвергнув индийский феодализм, не могут найти более адекватного определения, довольствуясь туманными образами «традиционного», «доколониального» или «предсовременного» (*pre-modern*) общества. Явным доказательством методологического тупика служит вполне серьезное предложение профессора И. Хабиба, одного из крупнейших индийских историков-медиевистов, определять доколониальное индийское общество не как феодализм, а как «средневековую индийскую систему» [Хабиб 1985: 45].

Представляемая на суд читателя книга ставит своей задачей исследовать средневековую Индию под углом зрения, до сих пор весьма редко привлекавшим к себе внимание историков-индологов. Автором здесь руководило не амбициозное желание найти ключ к решению всех проблем, над которыми безуспешно бились предшественники. Просто если один путь не ведет к цели, здравый смысл подсказывает зайти с другой стороны. Поэтому предметом исследования будет индийское средневековье, но не с позиции его экономики, административно-политической системы и форм социальной организации, а с точки зрения существовавших в нем социально-этических ценностей и ментальных стереотипов. Речь пойдет, по сути, о ряде основополагающих категорий средневековой индийской культуры. Едва ли было бы уместно в данной работе перечислять все существующие в современной науке концепции культуры и воспроизводить активную полемику между их сторонниками. Мне ближе подход, при котором культура, по определению известного американского антрополога К. Гирца, «видится скорее не как комплекс конкретных поведенческих рамок — обычаев, привычек, традиций, навыков... но как набор контрольных механизмов — планов, рецептов, правил, инструкций (то, что компьютерщики называют „программой“), — регулирующих поведение» [Гирц 1973: 44].

При этом, подчеркивает К. Гирц, человек находит эти механизмы контроля уже готовыми, существующими к моменту его рождения в том социуме, к которому он принадлежит [Гирц 1973: 45], что, разумеется, несколько не отрицает их развития. Таким образом, культура будет рассматриваться как некая «ментальная программа», определяющая и регулирующая мировосприятие, ценностные ориентиры, поведение людей в данную эпоху. Разумеется, если речь идет не о компьютере, а о реальном обществе, эта «ментальная программа» состоит из множества «программ», характерных для определенных социальных, гендерных, религиозных и этнокультурных сегментов. Мало того, внутри каждого сегмента, как и общества в целом, существуют, часто противоборствуя, доминирующие, официально признанные и девиантные, маргинальные «ментальные программы».

Я полагаю, что обоснованное внимание исследователей к этим и даже более мелким «подпрограммам» не должно, как это нередко бывает, приводить к отрицанию существования единой, характерной для всего данного общества в определенную историческую эпоху мировоззренческой системы. Наличие, что особенно характерно для средневековья, у каждого общественного слоя собственного набора социально-этических ценностей и мировоззренческих устоев позволяет создать пеструю, мозаичную картину, но все же на едином полотне,

ограниченном определенной «рамой» — временной, пространственной, этнокультурной. «Ментальная программа» феодала — представителя доминирующего класса — была несхожа с жизненными установками крестьянина или купца, но как бы благородный дворянин ни презирал ценности «мужика» или «торгаша», он осознавал законность и необходимость их существования для нормального функционирования того, что воспринималось как данный богом и поддерживаемый властью общественный порядок. Именно набор, сочетание и взаимоотношения мировоззренческих комплексов, характерных для каждой группы исследуемого общества, и составляли, как отмечал М.А. Барг, «ментальность эпохи» — «структурирующий элемент системы интеллектуальных и нравственных ориентиров человека» [Барг 1987: 15]. Восприятие культуры как «ментальной программы» определенного социума показало свою продуктивность, например, при исследовании этнокультурной специфики регионов Индии, что в отечественной индологии успешно продемонстрировала на примере Махараштры И.П. Глушкова [Глушкова 2000а]. Представляется, что такой подход вполне применим не только в культурной антропологии, но и в историческом исследовании, посвященном «ментальной программе» определенной эпохи.

Этот угол зрения избран по целому ряду причин. Как уже отмечалось, сосредоточение усилий индологов-медиевистов исключительно на социально-экономической и политической проблематике привело к тому, что средневековая история Индии превратилась в восприятии ученых и их аудитории в некое необитаемое пространство, заселенное формами собственности, производственными отношениями, социальными и политическими структурами, но не людьми с их воззрениями и чувствами⁷. Как это ни парадоксально, в трудах многих индологов-медиевистов, причем материалистов, социально-экономические и политические категории средневекового общества уподобились «идее» и «духу» в идеалистической философии и рассматриваются изолированно, в отрыве от их главных создателей и носителей — людей. Ученые, исследовавшие социально-экономические и политические условия, в которых жили средневековые индийцы, не всегда учитывали,

⁷ Тем, кто полагает, что причина такой гиперболизации социально-экономических аспектов средневекового общества заключается в самом марксизме, нелишне напомнить: «...не признавая самостоятельного исторического развития различных идеологических областей, играющих роль в истории, мы отрицаем и всякую возможность их *воздействия на историю*. В основе этого лежит шаблонное, недиалектическое представление о причине и следствии как о двух неизменно противостоящих друг другу полюсах, и абсолютно выпускается из виду взаимодействие» [Энгельс 1966: 84] (курсив оригинала. — Е.В.).

что «обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства» [Маркс и Энгельс 1955: 37]. Человек индийского средневековья, его восприятие окружающего мира, прошлого и настоящего, общества и себя самого — все это осталось за рамками исторических работ, и в результате образовалась огромная лакуна в индологической медиевистике, что весьма негативно отличает ее от исследований (как отечественных, так и зарубежных) по другим средневековым цивилизациям Востока и Запада.

Однако просто восполнением лакуны вопрос не исчерпывается. Дело в том, что историки, попытавшиеся оценить характер эволюции средневекового индийского общества исключительно с точки зрения его социально-экономических и политических институтов, натолкнулись на труднопреодолимое препятствие. Речь идет о самом характере индийских (и не только) средневековых источников. Как правило, хроники феодальных династий, эпиграфика, рескрипты монархов, даже налоговые и земельные документы — основные виды текстов, к которым обычно обращаются индологи-медиевисты, — содержат крайне мало информации по интересующим современных исследователей проблемам.

В абсолютном большинстве публикаций по средневековой истории Индии едва ли не ритуалом стали сетования авторов на недостаток фактического материала, на многозначность и расплывчатость терминологии, позволяющей, например, считать одного и того же «господина» чиновником на государственной службе, самостоятельным правителем, вассалом, данником, феодалом и не феодалом, а одну и ту же территорию — частным владением, суверенной «страной», аллодом, леном, бенефицием и т.д. Поэтому для исследования многих социально-экономических проблем индийского средневековья ученым долгое время приходилось опираться на статистические обзоры, исследования и административные документы колониальной эпохи, что неизбежно искажало картину.

Ситуация не улучшилась кардинально даже в последние годы, когда историкам стали доступны новые данные эпиграфики, хроники, анналы храмов и сельских общин, архивы княжеств и старинных родов. Причина, видимо, заключается в специфике восприятия самих людей средневековья, считавших важным и достойным письменной фиксации совсем не то, что сочли бы таковым наши современники. Средневековый историк, и не только в Индии, был готов на протяжении многих страниц воспевать процветание городов и деревень в правление такого-то монарха и ни словом не обмолвиться о том, кому там принадлежала земля и как было организовано производство. «Низменные» проблемы бытия «черни» были чужды ему не только как ари-

стократу, но и как творцу, задачей которого была не фиксация настоящего, а включение современных ему событий в единую цепь, соединяющую славных предков и будущие поколения. С этой точки зрения военные и любовные победы государя, его щедрость и справедливость, его абсолютное сходство с эпическими и историческими героями были несравненно более важной темой, чем характер собственности на землю или уровень ренты-налога. Привыкший к современным статистическим методам исследователь напрасно будет искать в средневековых текстах достоверные цифровые данные; на вопрос «сколько?» в лучшем случае он получит ответ «много», а в худшем — фантастические, заоблачные числа или далекую от реальности нумерологическую символику.

Безуспешные попытки найти в средневековых текстах ответы на интересующие историка XXI в. проблемы порождают естественное сомнение: может быть, мы задаем жившим многие столетия назад авторам вопросы, на которые они просто не в состоянии ответить, и одновременно игнорируем то, о чем они действительно готовы поведать? Стремясь непременно найти в средневековых источниках подтверждение **нашим** представлениям о развитии общества, **нашим** критериям, мы не учитываем, что у средневековых авторов эти критерии могли быть совсем иными, что в отличие от нас их не интересовала разница между родственной иерархией и вассалитетом, собственностью и владением, типичной средневековой мастерской и капиталистической мануфактурой. Не найдя в средневековых источниках фактов, которые для **нас** означают эволюцию форм собственности, производства и социальной структуры, мы часто отказываем исследуемому обществу вообще в каком-либо развитии, в то время как источники могут фиксировать значительные изменения в ценностных ориентирах, мировосприятии и духовных исканиях людей, что, несомненно, всегда указывает на какие-то важные сдвиги и в базисных сферах социальной жизни.

Предлагаемая книга — это попытка описать и исследовать то, что сами средневековые индийцы представляли актуальным и достойным фиксации для будущих поколений. Цель — охарактеризовать основные ценности и ментальные стереотипы, определявшие на протяжении веков мировосприятие средневековых индийцев и получившие отражение в письменных источниках. Речь пойдет о том, как они представляли себе важнейшие категории бытия — пространство и время, каким видели современное им общество и какими стереотипными чертами наделяли представителей основных социальных групп, как воспринимали физическую и духовную природу человека, его место в обществе и поведение в конкретных жизненных ситуациях. Иными сло-

вами, предметом исследования будут социокультурные категории, которые позволяют охарактеризовать индийское общество начиная с первых веков нашей эры и до конца XVIII в. как средневековое, феодальное⁸ и проследить его историческую эволюцию на разных этапах доколониальной истории.

Важно при этом отметить, что мое исследование социально-этических норм и мировоззренческих стереотипов средневековых индийцев не подразумевает непримиримой оппозиции к более традиционным для индологической медиевистики работам коллег по социально-экономической и политико-административной истории. Любому историку и просто здравомыслящему человеку очевидно, что производство материальных благ и общественные отношения, регулирующие их распределение, могут и должны изучаться как основополагающие для оценки данного общества и его исторической эволюции. Но «основополагающие» не означает «единственные».

Сооружение, состоящее из одного фундамента и в лучшем случае стен, не может считаться полноценным зданием. Исследуя господствующие социально-этические ценности, моральные нормы и мировоззренческие стереотипы (а они, несмотря на свою известную самостоятельность, отражали все те же социально-экономические и политические процессы), мы можем не просто «достроить здание», но и приблизиться к ответу на многие вопросы о характере и специфике исторической эволюции данного общества.

Изучение историко-культурных категорий средневековья требует в качестве основной методологии не просто описания, но сопоставления, притом по двум парадигмам. Возникает необходимость ответить, по сути дела, двумя способами на один вопрос: на каком основании данная культурная категория или мировоззренческая ценность может быть определена как именно средневековая, феодальная, каковы критерии ее эволюции? Это важно еще и потому, что в массовом сознании, питаемом публицистикой, художественной литературой, кинематографом и СМИ, существует иллюзорное представление о неких «вечных ценностях», изначально характерных для того или иного народа (или «цивилизации» в целом) и не изменяемых на протяжении всего хода истории. Такое представление, унаследованное еще от средневековых и просвещенческих концепций о «неизменной человеческой природе», давно опровергнуто современной наукой, которая хорошо знает, насколько эта «природа» изменчива в зависимости от

⁸ Эти два понятия я буду рассматривать в применении к доколониальной Индии как синонимами, не настаивая на абсолютизации такого подхода для всех афро-азиатских обществ.

места, времени и огромного множества экономических, политических, социокультурных и иных факторов (см., например, [Гирц 1973: 35]).

В частности, на примере различных обществ давно исследуется специфически средневековая картина мира, отличающая людей той эпохи от живших в предшествующие и последующие века; особенно ярко это отличие проступает в сопоставлении с новым и новейшим временем⁹. Чтобы охарактеризовать ту или иную мировоззренческую черту как средневековую, проследить ее историческую эволюцию, необходимо сопоставление с ценностями предыдущих (в условиях Индии это сложнее) и последующих эпох, а также с аналогичными элементами в других средневековых обществах.

Именно последнее обстоятельство и делает необходимым сравнение в данной работе индийского материала с западноевропейским. Сама возможность такого сравнения вызывала сомнения или даже резкое неприятие у многих коллег, абсолютизовавших «специфику» изучаемой страны (или Востока в целом), но не всегда учитывавших, что сама эта специфика может осознаваться лишь в сопоставлении с чем-то, и это хорошо понимали прославленные востоковеды, ставшие классиками нашей науки и получившие мировое признание. «Мы увидели, — отмечал Н.И. Конрад, — что для лучшего понимания исследуемых нами явлений нам следует изучать аналогичные явления, возникшие на такой же — с точки зрения общих законов общественного развития — почве на Западе» [Конрад 1996: 181]. Сопоставлять, подчеркивал ученый в письме А. Тойнби, «не только можно, но и нужно: хотя бы для того, чтобы обнаружить то неповторимое, единичное, что было у каждого из этих двух народов¹⁰ и что можно увидеть и оценить только на фоне общего с кем-нибудь другим» [Конрад 1996: 404]. В отличие, например, от культурного антрополога, который в качестве непосредственного наблюдателя, а иногда и участника описываемых событий исследует определенную, причем, как правило, ограниченную во времени и пространстве социокультурную среду в именно ей присущих понятийных категориях и в большинстве случаев считает излишним сопоставление ее с другими средами, историк имеет дело с общечеловеческим процессом, развивающимся по определенным законам и имеющим бесконечное множество конкретных проявлений

⁹ Разумеется, в новое и даже новейшее время элементы средневекового мировоззрения сохраняются в качестве «пережитков» или даже основополагающей ментальной установки в сознании определенных социальных групп и индивидуумов; иногда подобные элементы умышленно возрождаются и пропагандируются с той или иной политической или художественно-эстетической целью, но это тема для отдельного исследования.

¹⁰ В письме приводится в качестве примера сопоставление средневековых Франции и Японии.

в различных обществах. Однако в таком случае принципиально важно ответить на два взаимосвязанных вопроса: почему для сопоставления выбирается именно Запад и на какой методологической основе следует это сопоставление проводить?

Самый простой, лежащий на поверхности аргумент состоит в том, что, как уже отмечалось, именно на примере Европы был лучше всего изучен феодализм, в том числе и характерная для людей на этой стадии исторического развития картина мира, выработаны основные критерии и методологические основы изучения средневекового общества. Вместе с тем выбор автором данной работы именно Запада представляет лишь один из возможных вариантов для сравнения средневековой Индии с другими обществами, находившимися на той же стадии исторического развития. Так, сопоставление индийского средневековья с китайским, японским, арабским или географически и культурно более близким иранским могло бы стать предметом отдельного и исключительно важного исследования. Ученые, которые, я надеюсь, предпримут в будущем такую попытку, окажут востоковедению в целом и индологии в частности неоценимую услугу и, видимо, придут к весьма интересным выводам.

Однако для того, чтобы сравнение индийского материала с любым другим, и прежде всего европейским, было результативным, оно должно строиться на иных, чем прежде, методологических принципах, главными из которых я считаю, во-первых, равный уровень знаний о сопоставляемых предметах и, во-вторых, отказ от признания одной из сравниваемых сторон в качестве эталона. Несоблюдение этих принципов, по-видимому, и привело во многом к тому методологическому тупику, в который зашли уже упомянутые мною выше споры о феодализме в Индии. Чтобы читателю стало яснее, приведу два примера из двух публикаций последних лет — отечественной и индийской. Одна из них, отличающаяся в целом высоким уровнем исследования монография Е.Н. Успенской «Раджпуты. Рыцари средневековой Индии», посвящена военно-феодалному сословию Северной Индии. Автор настаивает на том, что «феодализма „в чистом виде“ у раджпутов не существовало. Отношения между землевладельцами были построены на патриархальной основе, и правовая сторона экономических отношений зиждилась на обычном праве раджпутов» [Успенская 2000: 41].

Последняя фраза приведенной цитаты может быть отнесена к любому средневековому обществу, включая западное, которое автор, видимо, представляет эталоном «чистого», «правильного» феодализма¹¹.

¹¹ Кроме этого, Е.Н. Успенская подчеркивает, что даже в XIX в. «капитализм как социально-экономический строй не определялся в Индии „в чистом виде“» [Успен-

Парадокс состоит в том, что, отрицая применимость для исследуемого социума понятия «феодализм», Е.Н. Успенская называет военно-земледельческую знать Северной Индии рыцарями (т.е. феодалами!) и всем текстом своей монографии доказывает, насколько сходным было мировоззрение раджпутов и средневекового западноевропейского рыцарства. Такие «феодалы без феодализма» характерны и для недавно опубликованной монографии известного индийского историка Х. Мукхиа «Моголы Индии» [Мукхиа 2004]. Не признавая существования в средневековой Индии феодализма¹², Х. Мукхиа неоднократно (и обоснованно) пользуется для тех или иных категорий могольской культуры определением «рыцарский» (*chivalrous*), что в устах медиевиста воспринимается однозначно. Приведенные примеры, как мне кажется, показывают, насколько бесперспективной является методика сопоставления, при которой один элемент берется за абсолютный эталон, а другой рассматривается как отклонение от него.

Возведение именно Западной Европы в ранг эталона «чистого» феодализма и «правильного» пути исторического развития базируется, как частично отмечалось выше, на ретроспективном подходе к изучаемой истории, при котором известный **современному историку** результат того или иного процесса заранее предопределяет восприятие его хода и значения (Англия завоевала Индию — значит, индийское общество было консервативным, отсталым, развивалось по тупиковому пути и т.д.). Такой подход, во-первых, игнорирует довольно многочисленные исторические факты, когда по ряду обстоятельств высоко развитые общества терпели поражение от значительно более «отсталых» противников (вспомним хотя бы, с какой легкостью монголы одерживали победы над странами гораздо более развитыми в социально-экономическом и политическом отношении или победу феодально-го Афганистана над передовой индустриальной Англией).

Во-вторых, заранее зная, «чем все кончится», мы невольно подстраиваем анализ под уже известный нам результат, который не могли знать сами участники исследуемых событий; так иногда школьник, не желая трудиться над задачей, подгоняет решение под напечатанный в конце учебника ответ. Пример такой методологии — глава 2 («Цивилизации Востока и Запада на рубеже нового времени») из III тома

ская 2000: 32]. Настойчивые поиски «чистого вида» феодализма или капитализма навязаны, несомненно, сравнением с Западом, воображаемым в виде той самой «чистой», «правильной» модели. Но нелишне напомнить: «Разве феодализм когда-либо соответствовал своему понятию?» [Энгельс 1966а: 356].

¹² Главным аргументом для этого исследователя здесь является то, что абсолютное большинство крестьян в средневековой Индии были не зависимыми, а лично свободными землевладельцами (см. подробнее [Мукхиа 1985]).

издаваемой Институтом востоковедения РАН «Истории Востока». Перечисляя некоторые черты западноевропейских обществ нового времени, оформившиеся в результате многовекового процесса эволюционного развития и революционных потрясений, автор главы Н.А. Иванов ретроспективно распространил их на эпоху средневековья, противопоставляя Востоку. Специалисты по истории западноевропейского средневековья удивятся, узнав из данного раздела, что на средневековом Западе (конечно, в отличие от Востока) «преобладало личностное начало», что основу сложившейся в X–XI вв. западной цивилизации составлял «свободный человек, самостоятельный и независимый индивид, обладавший личными правами и привилегиями», обреченный на «бесконечные поиски нового» [Иванов 1999: 29]. И немудрено: медиевисты-«западники» изучают подлинные средневековые тексты, их авторы **в те времена** не знали, каким станет западный человек в XVIII–XIX вв., и потому запечатлевали что угодно, только не «свободного и независимого индивида»¹³.

Точно так же образованный житель Западной Европы XV в. не поверил бы, услышав, что три века спустя Англии будет суждено стать ведущей державой, «мастерской» и научным центром мира, а Италия, страна первых мануфактур и бирж, колыбель Ренессанса и передовой науки, надолго превратится в отсталую периферию. Поэтому объективное исследование истории и культуры средневековой Индии, ее сопоставление с другими цивилизациями предполагает, как мне представляется, пересмотр весьма стойкого в отечественной (да и в индийской) также, но, необходимо отметить, не в современной западной) индологической медиевистике стереотипа «исторически сложившегося отставания стран Востока».

Никто не отрицает того факта, что, когда в Англии наступила эпоха парового двигателя и механических станков, в Индии господствовало ручное производство, а самым мощным источником энергии был буйвол, что индийцы познакомились с книгопечатанием на триста лет позже европейцев и на тысячу лет позже китайцев. Но, как уже отмечалось, это не должно предопределять нашего отношения ко **всему** развитию Индии, которое предшествовало колониальной эпохе, и препятствовать сопоставлению ее с другими обществами, включая западные, **на равных**, тем более что история знает периоды, когда сравнение по аналогичным критериям было бы явно не в пользу Европы.

¹³ Далее мы приведем суждения отечественных и зарубежных специалистов о специфике менталитета средневековых европейцев. Большинство этих характеристик, как увидит читатель, востоковеды с легкостью могут отнести и к «восточному сознанию». Данный пример ярко демонстрирует, насколько востоковедам и «западникам» необходимо читать работы друг друга и сопоставлять результаты своих исследований.

Нуждаются в уточнении и сами критерии прогресса, благосостояния, «цивилизованности», несхожие у разных народов и на разных этапах истории, а также сама методика оценки темпов исторического развития. Многие исследователи, причем, еще раз подчеркну, в Европе и США, заслуженно подвергают сомнению претензии западной цивилизации на роль всемирного эталона исторической эволюции и ее право, словами британского индолога Д. Уошбрука, «трансформировать весь мир в подобие себя самой... право, которое мир отнюдь не спешит признавать» [Уошбрук 1997: 411]. При несомненном разнообразии позиций западные исследователи все более активно отходят от европоцентристской модели и признают различные общества равнозначными участниками единого исторического процесса.

Это означает, что Западную Европу прекращают воспринимать в качестве «отличника» в школе исторического прогресса, а другим народам перестают выставять оценки в зависимости от степени приближения к эталону «освоения программы». Иными словами, исторический и культурный опыт Запада и Востока (в данном случае — Индии) надлежит при сопоставлении воспринимать как равнозначимый, одинаково «правильный». «Встраивание индийской истории в историю других регионов Евразийского континента, — подчеркивает германский индолог-медиевист Г. Кулке, — вовсе не должно проистекать из европоцентристских представлений, но восприниматься как результат множества взаимосвязанных, хотя и в большинстве своем автономных, процессов в евразийском контексте» [Кулке 1992–1993: 21].

Далее в той же работе Г. Кулке перечисляет «процессы», которые являются общими для средневековой Европы и Индии. Это одинаковое воздействие кочевой периферии, падение древних империй под ударами кочевых племен, почти одновременные и равно бесплодные попытки Юстиниана и Харши сдержать наступление раздробленности, упадок имперских центров и формирование региональных государств, возвышение и феодализация племенной знати, развитие системы служебных пожалований и аллодиального держания, похожая роль католических монастырей и индусских храмов, аналогично селективный подход к наследию классической древности, сосуществование и взаимовлияние ортодоксальной и «народной» религии, распространение мистических учений и ересей, многие сходные элементы конструирования картины мира. Эти совпадения, подчеркивает далее историк, были не случайны: «Как только мы согласимся с существованием постоянно взаимосвязанных исторических процессов на территории Евразии, в которых Индия и Европа, равно как и другие регионы, принимали участие, вопрос европоцентристской периодизации теряет акту-

альность. Один лишь факт, что эта периодизация возникла сперва в европейской историографии начала нового времени, не может быть достаточной причиной „запрета“ на использование ее в более широком евразийском контексте» [Кулке 1992–1993: 36]

Именно такой подход преобладает сейчас в трудах многих европейских и американских индологов, что логически взаимосвязано с активно развернувшейся в настоящее время на Западе работой по исследованию столь сложного и неоднозначного явления в мировой истории идей, как ориентализм¹⁴. Здесь не место излагать все аргументы того критического пересмотра наследия ориенталистов, который начался в 1978 г. с прославленной книги Эдуарда Саида «Ориентализм: западные концепции Востока» и продолжается по сей день. Достаточно отметить, что одним из основных направлений критики ориентализма в современной индологии (западной, не индийской, которую можно было бы обвинить в национализме) является характерная для ориенталистов методология сопоставления Индии (как и других восточных обществ) с Западом.

Эта методология базировалась, подчеркивает американский исследователь Р. Инден, на «иерархизации других [народов] мира путем выстраивания их по пространственной, биологической или временной шкале, на вершине которой всегда стоит Homo Euro-Americanus» [Инден 1992: 43]. Индологический ориентализм, отмечает Р. Инден, описывал «идеи и институты индийцев как отклонения от нормальных и естественных идей и институтов (в соответствии с доминирующим западным дискурсом исследуемой эпохи)» и представлял их «как проявления „чуждой“ ментальности» [Инден 1992: 39]. В результате, продолжает эту же тему Д. Уошбрук, так называемая «традиционная Индия, лишенная возможностей самостоятельно творить историю и сравнимая с Европой только в категориях „несходства“», стала продуктом западной мысли, имеющим мало общего с исторической реальностью Индии [Уошбрук 1997: 410, 416]. Такие казавшиеся ранее незыблемыми постулаты ориентализма, как «отставание Востока и цивилизаторская миссия Запада», «восточная деспотия», «самоуправляющиеся общины-республики», «особая восточная ментальность» и т.д., иссле-

¹⁴ В России понятие «ориентализм» и его более распространенный синоним «востоковедение» означают направление в науке, профессию и не имеют никакого оценочного характера. Напротив, на современном Западе ориентализмом принято называть определенный этап в истории знакомства Европы с восточными цивилизациями (конец XVIII — начало XX в.), непосредственно связанный с колониализмом и опирающийся на ряд соответствующих постулатов (например, «отсталость Востока и цивилизаторская миссия Запада»). Современный западный индолог или арабист может обидеться, если его назвать ориенталистом.

дуются теперь нашими европейскими и американскими коллегами как специфические черты не азиатского общества, а западной картины мира и колониальной идеологии (среди лучших индологических работ на эту тему см. [Инден 1992; ван дер Фиер 1993; Лудден 1993; Меткаф 1995; Телтшер 1995; Кинг 1999], в то время как некоторые отечественные востоковеды, к сожалению, до сих пор изучают перечисленные мифологемы в качестве реальной «восточной специфики». Разумеется, речь идет не о том, чтобы отвергнуть все наследие ориентализма, но о преодолении стереотипов, препятствующих изучению и восприятию средневекового Востока, включая Индию, на более адекватном уровне.

Исследование средневекового индийского общества исключительно с точки зрения социально-экономических и политических процессов обуславливало стремление историков к поиску в изучаемых текстах «конкретных фактов». С этой целью выбирались, как правило, придворные хроники, административные и хозяйственные документы, свидетельства иностранных путешественников. Последнему виду источников (прежде всего западных XV–XVIII вв.) в индологической медиэвистике уделялось особое внимание, поскольку считалось, что европейские путешественники, как носители «правильной», западной ментальности, обладали более адекватным взглядом, были способны отразить и верно оценить те явления и процессы, на которые сами индийцы с их «трансцендентальной направленностью мышления» и «равнодушием к земным проблемам» не реагировали.

Именно поэтому в источниковедческой базе многих отечественных и зарубежных работ по индийскому средневековью записки европейских путешественников и служащих западных торговых компаний занимали ведущее место, нередко даже оттесняя на второй план собственно индийские тексты. В современной индологии отношение к источникам такого рода серьезно пересмотрено: критической переоценке подверглась степень достоверности сведений, сообщаемых западными путешественниками, доказана высокая степень их зависимости (порой — текстуальной) от предшественников и от тех ментальных стереотипов, которые обуславливали представление индийских реалий в виде негативного фона для формирующейся западноевропейской идентичности (см. [Телтшер 1995] — одно из лучших исследований на эту тему).

Предлагаемая читателю работа базируется на ином подходе к источникам. Я буду обращаться к ним в поисках не столько «конкретных фактов», которые, как уже отмечалось, далеко не всегда интересовали средневековых авторов, сколько представлений, идей, социально-этических ценностей и ментальных стереотипов. Иными словами, в ис-

точниках меня будет интересовать не просто «как было», а как, по мнению их авторов, «должно было быть», что соответствует специфике самих средневековых текстов, создатели которых стремились, стоит повторить, к фиксации не конкретных явлений и процессов, а ценностей, моральных норм, призванных служить для современников и потомков образцом праведного поведения, справедливых, разумных и богоугодных общественных отношений.

Этим во многом был обусловлен и выбор в качестве основных тех источников, которые весьма редко привлекают внимание индологов-медиевистов. Так, среди источников, отражающих в той или иной степени историческое мышление средневековых индийцев, на равных представлены произведения, традиционно относимые исследователями к жанру хроник (Калхана, Абу-л Фазл, Мунхта Найнси, Али Мухаммад Хан, Ранчход Бхатта) и поэтому считающиеся заслуживающими доверия, и тексты, которые принято причислять к историко-героическим поэмам и «романам», т.е. к художественной литературе, не являющейся достоверным историческим материалом. Именно поэтому известные специалистам по средневековой литературе сочинения Чанда Бардаи, Мерутунги, Кришнаджи, Кавиндры Парамананды, Кхидиа Джаги, Лал Кави и других авторов в течение долгого времени игнорировались историками.

На самом же деле, как читатель сможет убедиться, «достоверность» хроник и историко-героических поэм была примерно равной, а точнее, одинаково не являлась приоритетной ни для авторов, ни для их аудитории. Представляется верной точка зрения тех современных исследователей, кто рассматривает и хроники, и «романы», и даже устную героическую традицию в равной степени как произведения, отражающие определенный уровень восприятия обществом времени и своего исторического прошлого (см., например, [Тхапар 1986; 1996; 2002; Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001; Блэкберн 2004; Шулман 2000; 2004; Чаттопадхьяя 2002: 112]). Отвергнув ориенталистский стереотип «антиисторичности мышления индийцев»¹⁵, равно как и противопоставление в средневековых текстах «фактов» и «вымысла», современная индологическая медиевистика смогла значительно расширить источниковедческую базу своих исследований. В частности, это позволило увидеть ценный исторический материал в различных жанрах и направлениях средневековой литературы. Так, крайне насыщенными в этом отношении оказались произведения биографического жанра, будь то жизнеописания государей и героев, жития свя-

¹⁵ В главе II настоящей книги подробно изложены аргументы сторонников и противников этой точки зрения.

тых или уникальная семейная хроника-автобиография Банараси Даса «Половина рассказа» (XVII в.).

Этот жанр источников столь близко примыкает к хроникам и историко-героическим «романам», что, например, непросто решить, является ли неоднократно используемая в данной работе эпическая «Песнь о Притхвирадже» Чанда Бардаи биографией доблестного правителя Дели, хроникой или просто художественным произведением, описывающим вымышленные подвиги героя. Биографические и автобиографические сочинения позднего средневековья (в книге кроме упомянутой выше «Половины рассказа» использованы произведения десятого гуру сикхов, Гобинда Сингха, прославленного поэта Мира Таки Мира, а также некоторые образцы популярных в XVIII в. биографических энциклопедий) в еще большей степени достойны считаться историческими источниками: в них с одинаковой силой отражены и сугубо личные переживания авторов, и их взгляд на современные исторические события, причем в контексте данной работы первое представляется даже более важным.

Обильный исторический материал содержат цитируемые образцы агиографической литературы, особенно жития святых поэтов-проповедников мистических течений, известных под общим названием *бхакти* (*bhakti*). Из огромного свода средневековой индусской агиографии для данного исследования были выбраны жизнеописания Кабира, Даду, Экнатха, Басавы, Ченна Басавы, Сурдаса, Тулсидаса, автобиографические произведения Тукарама и Бахины Баи. Этот материал представляет интерес как отражение не столько той или иной конкретно-исторической реальности, сколько морально-этических ценностей, мировоззренческих и поведенческих установок, которые на примере жизни поэтов-святых (*сантов*, *sant*) должны были усваивать их последователи. Под аналогичным углом зрения рассматривались и сочинения самих *сантов*, другие образцы религиозной литературы.

Как известно, для средневековой Индии сколько-нибудь четкое разделение литературы на «религиозную» и «светскую художественную» практически невозможно. В средневековой картине мира, и не только в Индии, не было четкой границы между сакральным и профанным. Многие произведения сугубо религиозного характера¹⁶ (например, используемые в книге поэмы бенгальских авторов XV–XVI вв. Биджоя Гупто и Мукундорама Чокроборти, воспевающие богинь Моношу и Чанди, прославленная «Рамаяна» [«Море подвигов Рамы»] Тулсидаса или не менее знаменитые кришнаитские поэмы

¹⁶ Имеется в виду прежде всего их общепризнанный статус религиозных текстов, исполняемых во время храмовых и домашних обрядов богочитания.

«Песнь пастуха» Джаядевы и «Океан Сура» Сурдаса) являются по своей литературной форме приключенческими «романами», полусказочными эпическими поэмами или собраниями любовных и бытовых песен. В то же время многие произведения, которые по содержанию могли бы быть отнесены к светским любовно-авантюрным «романам» (например, поэма прославленного суфия Джаяси «Падмават»), посвящены чисто религиозным темам и занимательная литературная форма используется, чтобы донести до широкой аудитории сложнейшие вопросы религиозно-мистической практики. Для данной работы важны не жанровые особенности, не возможность соотнесения светского и религиозного компонентов, но степень отражения в этих текстах средневековой картины мира.

Индологи-медиевисты отдавали приоритет социально-экономической и политической проблематике, что обусловило их весьма специфическое отношение к литературным текстам, особенно к тем, которые по современной классификации могли быть отнесены к чисто художественной, светской литературе. Поскольку эти тексты не удовлетворяли главному требованию историков — быть поставщиками «конкретных фактов» об аграрных отношениях, формах собственности, организации производства и налоговой эксплуатации, то к ним относились с недоверием и лишь изредка использовали в качестве дополнительных источников¹⁷.

Принятый мною подход к исследованию аспектов индийского средневековья превращает художественную литературу в один из важнейших и наиболее содержательных источников. Это относится ко всему многообразию жанров, рассматриваемых в данной книге. Огромные эпопеи типа «Океана сказаний» Сомадевы и поэзия малых форм (раннесредневековые поэтические антологии, санскритская и тамильская лирика, сочинения позднесредневековых поэтов), героические и любовно-авантюрные «романы» (Нарпати Налха, Джаяси, Алама, Хирананды, Видьяпати), сборники прозаических новелл и басен (от знаменитых «Панчатантры» и «Хитопадеша» до «обрамленных повестей» Дандина, Видьяпати, Амира Хосрова Дехлави, ан-Наари, Баллалы), драматургия (Бхасы, Шудраки, Бхавабхути), сатира (Кшемендры) и др. — все это поистине кладезь сведений о мировоззренческих ценностях и поведенческих стереотипах средневековых индийцев.

Чтобы оценить значение литературных источников, необходимо, разумеется, осознать их специфику, которая, быть может, действительно во многом затрудняет использование этого материала исследо-

¹⁷ Некоторые отечественные индологи делали это весьма успешно, находя в литературных текстах обильный материал по социально-экономической проблематике. См., например, [Медведев 1969; 1990; Чичеров 1965; Серебряков 1989].

вателями социально-экономической истории Индии, но зато открывает большие возможности для изучения духовной культуры и картины мира людей той эпохи. Прежде всего, здесь в еще большей степени, чем в случае с хрониками и историко-героическими поэмами, должен быть проигнорирован фактор «фактической достоверности». Любое произведение художественной литературы — вымысел, средневековое — вымысел вдвойне, поскольку автор не только конструирует в своем воображении фабулу, нисколько не заботясь о достоверности событий, но и стремится на основе этой фабулы предложить аудитории идеальную модель поведения.

Дидактика являлась для средневекового автора важнейшим мировоззренческим принципом и творческим приемом, часто откровенно декларируемым в зачине или конце произведения. Герои всегда олицетворяли те или иные добродетели или пороки, причем в меньшей степени «общечеловеческие», а в большей — сословные, кастовые, реже — конфессиональные. Погружая своих персонажей в мир различных приключений, часто фантастических, автор обычно ставил их перед выбором между добром и злом, пороком и добродетелью; сама фантастичность ситуации диктовалась характером героев. Человек-идея, человек-образец (особенно если речь шла о воинской доблести, справедливости, мудрости, великодушии, как правило соотносившихся со знатным происхождением) просто не мог действовать в обычной среде: сверхъестественные обстоятельства требовали от него сверхъестественных добродетелей и тем самым задавали читателям/слушателям некую планку, которую обычный человек преодолеть не мог, но к которой он должен был стремиться. Это дает возможность исследователю многое узнать о моральных нормах и ментальных стереотипах изучаемого общества. Ошибется тот, кто вздумает искать в средневековых «романах» реальные факты о военных действиях или государственной политике, однако описания сверхъестественных подвигов героя на поле битвы или фантастической щедрости монарха позволяют исследовать существовавшие в то время поведенческие установки военно-феодальной знати, отношение к богатству, идеал справедливого правителя.

Здесь, видимо, неизбежен вопрос читателя: как можно быть уверенным, что средневековые литературные источники отражают воззрения, действительно преобладавшие в ту эпоху? По справедливому замечанию индийского историка Б. Чаттопадхьяи, «выбор обстановки, отраженной в письменном источнике, будь то эпиграфическая запись о земельном пожаловании или махакавья¹⁸, принадлежал образован-

¹⁸ Махакавья (*mahākāvya*, букв. «великая поэма») — обозначение жанра крупных эпических поэм и средневековых «романов», создававшихся сначала на санскрите, затем на других индийских языках.

ной элите, которая в процессе создания текста черпала из сложившегося фонда убеждений, мотивов и символов» [Чаттопадхьяя 1998: 22]. Иными словами, возможность письменного выражения своих идей и воззрений была действительно доступна лишь образованной высококастовой верхушке, она, разумеется, «выбирала обстановку», отражаемую в письменных текстах, и во многих случаях препарировала реальность в нужном для себя духе. Но сам этот выбор происходил не из пустоты, а из всего набора существовавших в обществе ценностей, понятий, ментальных стереотипов. Средневековая индийская литература, особенно на санскрите, нередко критиковалась исследователями за свой преимущественно элитарный характер и прёзрительное игнорирование повседневной жизни народа, его нужд и чаяний. Такой упрек несправедлив по крайней мере в отношении значительного числа произведений, отличавшихся реалистическим описанием общественной жизни и активным отношением к ее проблемам. Вместе с тем на протяжении всего средневековья голос неграмотного большинства действительно почти не был слышен в литературе, за исключением небольшого количества буддийских текстов, некоторых произведений тамильской и пракритской поэзии, а также наследия ряда вероучителей *бхакти*.

Эта ситуация отнюдь не была специфически индийской: не случайно А.Я. Гуревич назвал свою книгу о народных воззрениях средневековой Европы «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства» [Гуревич 1990]. Поэтому, как бы ни стремились современные исследователи изучать не только элитарные, но и массовые воззрения индийского средневековья, на деле им приходится ограничивать себя тем, что дают доступные в настоящее время тексты, тем более что «элитарная» и «массовая» литература средневековья не были отделены друг от друга непреодолимой стеной: фольклор оказывал заметное влияние на все индийские литературы, включая санскритскую, а многие образцы последней, переложенные на местные языки, становились частью народной культуры. И все они, пусть в специфической форме, отражали преобладавшие в обществе ментальные установки и моральные ценности. Эти «ключевые элементы» ментальной программы, по мысли М.А. Барга, «с помощью доступных данной эпохе средств распространения информации внедряются в массовое сознание и превращаются в повседневные представления» [Барг 1987: 15].

Как это ни парадоксально, при всей своей фантастичности литература исследуемого периода отличается специфическим реализмом. Он состоит в том, что, как обнаружит в данной книге читатель, средневековый автор «не видел», точнее, не осознавал, чем отличаются друг от друга различные территории или различные исторические эпохи.

Это означает, что он мог перенести действие своего произведения в ту или иную реально существующую страну или, не менее часто, в некое вымышленное «тридевятое царство», а возможно, и вообще в мир богов или иных сверхъестественных существ. Но куда бы ни занесла автора фантазия, описываемое им пространство всегда оказывалось неотличимым от его родного края, и все реалии — географические, этнокультурные, социальные — относились к региону, родному для автора и его аудитории. Равным образом в какое бы далекое прошлое ни перенес автор своих героев, их внешний облик, быт, мышление и поведение оставались такими же, как у автора и его современников. Все эти специфические черты характерны не только для индийской, но и для западноевропейской средневековой литературы, ряд образцов которой (*жесты*¹⁹ и рыцарские романы, лирика, фавлю) привлечены мною в качестве сравнительного материала.

К сожалению, корпус используемых в данной работе источников не отражает регионального многообразия литератур и культур Индии. Знакомый с индийскими реалиями читатель сразу же обнаружит, что большинство привлеченных автором источников географически принадлежит к Северной и Центральной Индии, частично — Восточной и Западной и в гораздо меньшей степени — к Южной. Это серьезный недостаток, который автор полностью осознает. Главная причина — физическая невозможность прочитать и проанализировать средневековые тексты, даже только опубликованные, на основных региональных языках средневековой Индии, тем более что абсолютное большинство этих текстов доступно лишь на языке оригинала. Характер имеющихся источников и степень разработанности проблемы такова, что материал приходилось буквально собирать «с миру по нитке», а «миром» оказался огромный субконтинент.

В современной индологии магистральным направлением все больше становится изучение Индии на региональном уровне, и лучшие работы последних лет по истории и культуре были в основном написаны именно на материале того или иного конкретного региона. Для многих исследователей весьма дискуссионным является вопрос о том, в какой степени корректно представление о единой общеиндийской культуре или истории. Был подвергнут справедливой критике подход, согласно которому данные источников, относящихся к определенному региону (чаще — к Северу), правомочны «отвечать» за всю историю или куль-

¹⁹ *Жесты* (фран. *gestes*, букв. «деяния») — французские эпические средневековые поэмы на исторические сюжеты; наиболее известные образцы — «Песнь о Роланде», «Коронавание Людовика», «Нимская телега». См. [Песнь о Роланде 1976]. О типологическом сходстве этих произведений с историко-героическими поэмами индийского средневековья речь пойдет ниже.

туру Индии. Эта критика во многом справедлива, и, возможно, ее заслуживает и данная работа за то, что автору не удалось четко ограничить свое исследование определенным регионом или показать, как отличалась средневековая картина мира у, например, маратхов и бенгальцев, тамиллов и жителей Севера. Такие исследования, надеюсь, впереди, здесь необъятное поле для сотрудничества историков, филологов, социологов и культурных антропологов.

В связи с этим возникает еще один немаловажный вопрос: как при исследовании ценностей и мировоззренческих установок учесть профессиональное разнообразие Индии? Иными словами, «средневековые индийцы» — это только индуское большинство, само по себе гетерогенное, или это также и представители других крупных конфессий, прежде всего — мусульмане? Значимость корректного ответа на данный вопрос выходит за рамки собственно научной проблематики и непосредственно соотносится с длительной и исключительно болезненной дискуссией, которая ведется в Индии со времени возникновения националистических течений в XIX в. Даже краткий рассказ о том, как в индийской мысли возникли течения, которые многими современными исследователями определяются как «религиозный» (индусский и мусульманский) и «эксклюзивный» национализм (см., например, [Чаттерджи 2001; Бхатт 2001; Прасад 2001; Тхапар 2004]), увел бы автора и читателей слишком далеко от темы работы.

Достаточно упомянуть, что именно эти течения, в значительной мере ответственные за кровавый раздел Индии в 1947 г., сводили, в своем индуском варианте, всю индийскую культуру именно к культуре воображаемой «общины большинства» и не признавали за мусульманами права считаться индийцами. Разумеется, такой подход не имеет ничего общего с реалиями Индии и игнорирует длительный процесс адаптации ислама на индийской почве, в результате чего возник социокультурный тип индийского мусульманина, по образу жизни и воззрениям во многом близкого индусам своего региона и одновременно отличающегося от собратьев по вере из других стран. Не игнорируя специфики исламского мировосприятия, я попытаюсь показать, что при всех различиях, диктуемых религией, социально-этические ценности и моральные стереотипы средневековых индусов и мусульман, **равных по общественному статусу**, были не просто во многом аналогичны, что естественно объяснить взаимовлиянием, многовековым сосуществованием, но типологически сходны именно вследствие принадлежности к одному типу ментальности — средневековому.

Как выяснилось в процессе работы, исследовать средневековую картину мира возможно не в сколько-нибудь четких и определенных хронологических рамках, а на протяжении более тысячи лет,

иными словами — от первых веков нашей эры до начала колониального периода. Прежде всего, среди ученых до сих пор нет единого мнения о том, когда в Индии начался феодализм и какому общественному устройству он пришел на смену. В отечественной индологии вопрос о существовании в древней Индии рабовладельческого общества и его последующей смене феодальным был предметом оживленной полемики²⁰. В Индии представление о рабовладельческом характере древних государств непопулярно: сторонники концепции феодализма относят его возникновение либо к первым векам нашей эры, либо ко времени распада империи Гуптов (V–VI вв.), с чем согласны их единомышленники и в других странах (см. обзор позиций по этому вопросу [Ашрафян 1977: 9–27; Кулке 1997; Джха 2000]), включая и автора этих строк. Совместными усилиями последователи этой точки зрения определили, пусть и не исчерпывающе, изменения в социально-экономической и культурной жизни Индии, которые озаменовали переход от древности к средневековью (одна из удачных попыток такого рода была недавно предпринята Л.Б. Алаевым [Алаев 2003: 15–17]). Те же, кто считает, что с самого начала индийское общество было феодальным, или вообще не приемлет понятие «феодализм», рассматривают соответственно феодальную или некую нерасчлененную во времени, неподвластную периодизации, «традиционную» историю Индии от древнейших государств до XVIII в.

Эта дискуссия имеет к теме данного исследования лишь косвенное отношение. Разумеется, изучение картины мира средневековых индийцев требует выработать более или менее ясные представления о том, как и когда зародились ее основные составляющие, на смену чему они пришли. Но на самом деле сделать это весьма непросто, если учесть, что речь идет об исторически длительных процессах, возникновение и ход которых хронологически проследить в источниках едва ли удастся. По той же причине оказалось невозможно ограничить исследование каким-либо одним периодом средневековья, например его «ранней» (с первых веков нашей эры до XI–XII вв.) или «развитой» фазой (XIII–XVIII вв.). Более того, в процессе исследования пришлось «заглянуть» в источники, относящиеся к более раннему, чем средневековье, периоду, например в эпос (некоторым «оправданием» здесь может служить то, что «Рамаяна» и «Махабхарата» хотя и отражают реалии древности, но были зафиксированы, по мнению ученых, в первые века нашей эры, т.е. ближе к началу средневековья).

²⁰ Сторонниками рабовладельческого характера древнеиндийского общества выступили Г.М. Бонгард-Левин и Г.Ф. Ильин [Бонгард-Левин и Ильин 1985]. А.М. Осипов и Е.М. Медведев полагали, что классовое общество в Индии изначально было феодальным [Осипов 1948; Медведев 1973].

Столь широкое хронологическое поле исследования может вызвать сомнение у читателей и желание повторить вслед за известным французским медиевистом Бернаром Гене: «Кому пришло бы в голову сунуть в один мешок людей и учреждения VII, XI и XIV столетий?» Правда, чуть ниже на той же странице историк показывает, что на протяжении столь длительного исторического периода на обширном пространстве изучаемой им католической Европы существовали (разумеется, в развитии) социально-политические институты, идейные и мировоззренческие комплексы, культурные процессы, которым все же нашлось место в едином «мешке», именуемом средневековьем [Гене 2002: 13]. Для Индии, где средневековые кончились на два века позже, чем в Европе, «мешок» окажется еще объемнее. Выбор для исследования столь обширных хронологических рамок продиктован, таким образом, самым способом отражения изучаемой тематики в источниках, а также необходимостью проследить эволюцию того или иного ментального процесса на протяжении всего средневековья. История идей, представлений, ценностей, различных элементов «ментальной программы» требует применения выдвинутой Фернаном Броделем методологической категории «длительной временной протяженности» (*la longue durée*) в гораздо большей степени, чем социально-экономическая история, которой занимался прославленный французский историк (см. подробнее [Бродель 1989]).

Оценить степень разработанности и проанализировать основные направления историографии по теме данного исследования представляется весьма непростой задачей. Как это ни странно, научных публикаций по проблематике индийского средневековья одновременно и избыток, и дефицит. Выше уже отмечалось, как много работ было издано по различным аспектам доколониального общества Индии, упомянуты имена наиболее выдающихся исследователей, отечественных и зарубежных. Однако, как уже известно читателю, абсолютное большинство этих публикаций посвящено социально-экономическим и административно-политическим проблемам индийского средневековья, хотя некоторые из «традиционных» историков-медиевистов в той или иной мере обращались и к проблемам средневековой ментальности, культуры, общественной мысли (в отечественной индологии это особенно характерно для трудов И.М. Рейснера, К.А. Антоновой, К.З. Ашрафян, Л.Б. Алаева, Е.М. Медведева, В.И. Павлова). Но в целом исследование различных составляющих картины мира средневекового индийца началось сравнительно недавно, и, хотя уже появились весьма интересные и высококачественные работы по отдельным аспектам, обобщающих трудов на эту тему до сих пор нет. Именно

поэтому все использованные автором научные публикации можно разделить на следующие категории.

1. В первую категорию, по логике, должны были бы войти труды, давшие автору методологическую основу исследования картины мира средневековых индийцев. К сожалению, именно по Индии такие работы практически отсутствуют. Методология исследования ментальных установок, поведенческих стереотипов и ценностных ориентиров средневекового общества лучше всего, насколько мне известно, разработана на примере Западной Европы. Именно потому труды М.М. Бахтина, А.Я. Гуревича, М.А. Барга, Ж. Ле Гоффа, Ж. Дюби, М. Шпигела, Ф. Контамина, Р. Хоррокс, Ф. Ариеса, Й. Хёйзинги, Б. Гене и других специалистов по культуре и ментальности европейского средневековья стали для данной работы не только сравнительным материалом, но и ценной методологической помощью.

2. Труды, посвященные истории индийского средневековья в целом или отдельных его этапов, разработке проблем индийского феодализма. В эту категорию входит большинство отечественных и индийских работ по средневековой истории Индии (их авторы перечислены выше). Особое место занимают сборники, отражающие материалы дискуссий о характере доколониального индийского общества и государства, прежде всего это «Феодализм и неевропейские общества» под редакцией Т.Дж. Байрса и Х. Мукхиа [Феодализм 1985], «Государство в Индии (1000–1700)» под редакцией Г. Кулке [Государство в Индии 1997] и «Феодальный порядок» под редакцией Д.Н. Джха [Феодальный порядок 2000]. Если два первых из них отражают весь спектр мнений в дискуссии о характере средневекового индийского государства, то последний, как видно из названия, объединил лишь тех авторов, которые считают средневековое индийское общество феодальным.

Большинство аргументов, выдвигаемых участниками сборника «Феодальный порядок», затрагивает традиционную для индологической медиевистики сферу социально-экономических отношений и административно-политической структуры. Показательно, однако, что один из разделов сборника все же посвящен «феодальной идеологии», но, к сожалению, именно этот раздел оказался наиболее слабым. В специальной статье «Феодальное мышление» известнейший исследователь индийского феодализма Р.Ш. Шарма не смог выйти за рамки типично ориенталистских стереотипов и потому не нашел в ментальных установках средневековых индийцев ничего, кроме «иерархии», «ограниченности», «сервильности» и «покорности судьбе» [Шарма 2000а].

3. Публикации, авторы которых пытаются рассматривать историю Индии на более современной методологической основе. Не игнорируя того, что было сделано коллегами по социально-экономической и по-

литической истории Индии в средние века и в новое время, эти ученые стремятся объединить в своих трудах собственно историческое исследование с достижениями других дисциплин, прежде всего культурной антропологии, литературоведения, религиоведения. Результатом стали оригинальные, во многом новаторские исследования С. Гордона и Дж. Лейна по истории и идеологиям Махараштры, С. Талбот — по средневековой Андхре, Г. Кулке — по раннесредневековым государствам Индии и особенно Ориссы, А. Уинка и Р.М. Итона — по истории индийского ислама, К. Бэйли — по раннему периоду британского колониализма. Весьма удачным примером «методологического контакта» истории и социологии являются работы К. Бэйли «Происхождение национальности в Южной Азии. Патриотизм и этическое правление в создании современной Индии» и С. Бэйли «Каста, общество и политика в Индии. С XVIII в. до современности», а также получившие высокую оценку научного сообщества работы Н. Диркса по «этноистории» небольшого тамильского княжества Пудуккотай и по истории изучения и «конструирования» британским ориентализмом столь важного института индийского общества, как каста. Именно такой подход позволил авторам предпринять на весьма высоком научном уровне «сквозное» исследование актуальнейших для Индии на протяжении почти всей ее истории проблем кастовой и национальной идентичности, опровергнуть многие укоренившиеся под влиянием ориентализма стереотипы.

4. Исследования, в которых рассматриваются отдельные аспекты картины мира средневековых индийцев. Из отечественных публикаций такого рода следует прежде всего отметить работы И.П. Глушковой (монография «Индийское паломничество: метафора движения и движение метафоры»), а также статьи по идеологии и духовной практике средневековых мистических учений, по индуизму и его интерпретациям в идейно-политических движениях на различных этапах истории Индии, этнокультурным процессам в Махараштре). Монографии А.А. Суворовой («Индийская любовная поэма (маснави)», «Ностальгия по Лакхнау», «Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков») рассматривают широкий круг проблем мировосприятия индийских мусульман в средние века и в новое время. Многообразные аспекты мировоззрения и социальной этики раджпутов исследует уже упоминавшаяся выше монография Е.А. Успенской. Среди отечественных публикаций заслуживают упоминания труды, в которых различные аспекты картины мира средневековых индийцев исследуются на основе какого-то одного источника, как правило в приложении к переводу текста или его фрагмента. Таковы «„Океан сказаний“ Сомадевы как памятник индийской средневековой культуры» И.Д. Се-

ребрякова, «Гаруда-пурана. Человек и мир» Е.В. Тюлиной и «Видьяпати и его книга „Испытание человека“ („Пуруша-парикша“)» С.Д. Себряного.

Что касается зарубежных исследований, то среди них в последнее время выделяются работы, посвященные темпоральным и историософским аспектам средневекового мировоззрения. Отвергая ориенталистский стереотип «антиисторичности» индусов, зарубежные индологи начали активно изучать представления средневековых индийцев о времени и истории. Особенно плодотворно по этой тематике работает в последнее время индийский историк с мировым именем Ромила Тхапар, проанализировавшая в целой серии статей и книг соотношение в древней и раннесредневековой индийской мысли концепций циклического и линейного времени, возникновение и развитие исторических воззрений. Этой же тематике, но на материале средневековой Южной Индии посвящает свои труды израильский ученый Д. Шулман (самостоятельно или в сотрудничестве с индийскими коллегами, историком С. Субрахманиамом и филологом В. Нараяной Рао, которые и сами весьма успешно исследуют различные стороны средневекового индийского мировоззрения). Плодом этого сотрудничества стала опубликованная в 2001 г. книга «Текстуры времени. Историческое писание в Южной Индии (1600–1800)», посвященная различным аспектам южноиндийской исторической традиции.

Важнейшие процессы в средневековой индийской ментальности исследует в своих статьях американский индолог Ш. Поллок. Его научные интересы лежат на стыке истории, литературоведения и философии. Изучая литературные и философские памятники на санскрите, он уделяет особое внимание мировоззренческим аспектам, отражению в текстах реальной исторической действительности, социокультурной роли философии и литературы. Работы Ш. Поллока позволяют в значительной мере пересмотреть сложившееся в индологии отношение даже к тем санскритским памятникам, которые традиционно причислялись к наиболее консервативному пласту индийской мысли.

Кстати, для современной зарубежной индологии вообще характерно обращение к исследованию тех социокультурных и идеологических сфер, которые прежде однозначно отбрасывались историками как «консервативные», «элитарные», представляющие враждебную «народным массам» культуру правящих кругов. Так, характерно, что почти одновременно (2004) были опубликованы два высококачественных исследования придворной культуры индийского средневековья: «Придворная культура и политическая жизнь в раннесредневековой Индии» Дауда Али и «Моголы Индии» Х. Мукхиа. Написанные на хронологически разном материале, обе эти работы в равной степени

восполняют уже давно существовавшую лакуну в исследовании средневековой индийской ментальности, причем рассматривают элитарный пласт культуры не в противопоставлении народному мировосприятию, а в непосредственной связи с ним. Важные аспекты мировоззрения и социально-этических норм в средневековом индийском обществе анализируют в своих статьях и монографиях Б. Чаттопадхья, Д. Лоренцен, В. Рамасвами, П.С. Канака Дурга, С. Блэкберн и др.

5. Работы отечественных и зарубежных текстологов и литературоведов, посвященные отдельным средневековым источникам. Труды Т.Я. Елизаренковой, В.Н. Топорова, А.М. Дубянского, П.А. Гринцера, В.Я. Василькова, А.М. Самозванцева, Н.М. Сазановой, Е.В. Паевской, Ю.В. Цветкова, И.А. Товстых, Н.Б. Гафуровой, Х.П. Двиведи, В. Калеворта, Ш. Водвиль, Дж.С. Холи, Д. Шулмана, К. Звелебила важны не только как исследования (часто в дополнение к переводам) текстов и в ряде случаев единственная доступная возможность познакомиться, пусть во фрагментах, с некоторыми из них, но и как попытки, с разной степенью успешности, реконструировать на их основе те или иные стороны средневекового мировоззрения.

6. Исследование картины мира средневековых индийцев невозможно без привлечения религиозных работ, посвященных тем или иным аспектам индуизма. Из поистине необъятного моря трудов были выбраны те, которые затрагивают древний и средневековый периоды и, наряду с собственно культовой практикой, рассматривают морально-этические проблемы, ментальные и поведенческие установки последователей определенных направлений индуизма. Среди публикаций по этой тематике были в первую очередь использованы главы (А.А. Куценкова, В.Г. Эрмана, В.Е. Ефименко, А.Я. Сыркина, Г.Д. Зонтхаймера), вошедшие в опубликованную в 1999 г. под редакцией И.П. Глушковой коллективную монографию «Древо индуизма», а также работы Р. Дандекара, А.Ш. Эшманн, С.Л. Невелевой, Р. Кросса и др.

7. Работы коллег — отечественных индологов (Р.Б. Рыбакова, А.А. Куценкова, Е.С. Юрловой, Б.И. Ключева) по истории и социально-политическим проблемам Индии более позднего периода (нового и новейшего времени). Эти труды привлечены потому, что, во-первых, в них затрагиваются актуальные для всего развития индийского общества проблемы (кастовый строй, неприкасаемость, межконфессиональные отношения) и, во-вторых, в своих исследованиях авторы обращаются к более раннему периоду, справедливо видя в социально-экономических, этнокультурных и политических явлениях средневе-

ковья корни многих из тех процессов, которые разворачивались в последующие эпохи.

8. Исследования по актуальнейшей для современного востоковедения и уже упомянутой выше теме ориентализма. Для данной работы эти исследования важны потому, что их авторы, критически анализируя наследие ученых XIX — первой половины XX в., пересматривают многие возникшие в рамках и под непосредственным влиянием колониального мировоззрения стереотипы, надолго пережившие колониализм и зачастую до сих пор препятствующие адекватному изучению восточных обществ и Индии в частности. Речь идет, стоит подчеркнуть, не о фактических ошибках, объясняемых определенным уровнем знаний, но о целой системе взглядов, о восприятии поколениями исследователей «своей» и «чужой» частей ойкумены. При этом важно, что многие ученые, исследующие ориентализм, не просто критикуют, но предлагают собственные методологические подходы. К сожалению, в отечественной индологии (не берусь утверждать относительно всего востоковедения) пересмотра ориенталистских концепций не произошло.

Поэтому в работе над книгой я обращалась к зарубежным исследованиям, среди которых следует особо отметить вышедший под редакцией К.Э. Брекенридж и П. ван дер Фиера несколько лет назад сборник «Ориентализм и постколониальная категория». Вошедшие в него статьи П. ван дер Фиера, Н. Диркса, Д. Луддена, А. Аппадурай, Ш. Поллока отличаются высоким уровнем исследования и непосредственно затрагивают средневековую проблематику. Помимо этого были использованы вышедшие одновременно с указанным сборником или позднее работы Р. Индена, Т. Меткафа, А. Чаттерджи, Р. Кинга, К. Телтшер, Д. Уошбрука, Н. Диркса. Труды П. Чаттерджи, Б. Прасада, Ч. Бхатта посвящены исследованию различных направлений индийского национализма и содержат, помимо прочего, анализ взглядов националистической мысли Индии на историю Южноазиатского субконтинента.

Разумеется, дать сколько-нибудь законченный обзор и категоризацию всей использованной в монографии литературы не представляется возможным. Многие книги и статьи привлекались мной лишь потому, что содержали фрагменты из недоступных иначе источников. Но с какой бы целью я ни обращалась к той или иной научной публикации, ее автор, ныне здравствующий или уже ушедший, оказал мне серьезную и ощутимую помощь в работе над этой книгой, за что я всех искренне благодарю. Не менее благотворным для меня было общение с коллегами-индологами Центра индийских исследований и других отделов Института востоковедения РАН, индийскими исто-

риками-медиевистами, помогавшими мне во время научных командировок в Индию и в последующих контактах.

Мир индийского средневековья, безусловно, слишком обширен и противоречив для того, чтобы дать сколько-нибудь исчерпывающее его исследование в одной книге. Я стараюсь изложить свое видение некоторых его аспектов с надеждой, что скромная попытка, которую я представляю на суд читателей, сможет инициировать дискуссию и побудить коллег к дальнейшим исследованиям этой актуальной для индологии и всего востоковедения темы.

Глава I

Пространство

Исключительное разнообразие природных условий и ландшафтов Индии было отмечено исследователями весьма давно, и стало традицией начинать любой обобщающий труд по истории субконтинента с обзора географических и климатических особенностей. Однако роль территории, природной среды, окружающего пространства рассматривается главным образом в контексте экономики и прежде всего — сельскохозяйственной деятельности индийцев на различных этапах истории. Что же касается культуры и идейных течений, то здесь исследователи в основном ограничиваются общими замечаниями о том, какое воздействие оказывали пространство и природная среда на «индийский характер». При этом один и тот же набор пространственных, ландшафтных и природно-климатических условий мог оцениваться различными европейскими исследователями то как исключительно благоприятный, практически не требующий от человека никаких усилий и трудовых затрат для добывания основных жизненных благ, то как крайне враждебный, почти лишаящий смысла всякую человеческую активность. При всей своей несхожести обе концепции приходили к единому выводу: природная среда, в которой веками жили индийцы, во многом обусловила их «историческое отставание» от Запада и «стагнацию», а также такие специфические черты характера, как фатализм, покорность «восточным деспотам» и английским колонизаторам, квиетизм, женственность, гедонизм и «особую духовность». И хотя подобные воззрения давно воспринимаются наукой как составная часть колониальной идеологии и созданной ею «воображаемой Индии» (см. подробнее [Бэшем 1977: 7–10; Инден 1992: 47; Меткаф 1995: 105; Кинг 1999: 96–98]), их отголоски, пусть и в современном историко-социологическом обличье, еще встречаются в ряде индологических трудов (см., например, [Павлов 1979: 186–187, 260]).

Задача этой главы — исследовать пространственный мир индийского средневековья, определить, как видели индийцы той эпохи свою страну и мир вне ее. Пространства Индии, ее ландшафты и пейзажи, природа и климат, территория государств и регионов будут рассмотрены не столько как огромная сцена, на которой разворачивались исторические события, сколько как важнейший фактор, оказавший разностороннее влияние на многие стороны мировосприятия индийцев.

Пространство, природа, человек

С глубокой древности индийцы отличались особым пристрастием к классифицированию всего, что их окружало, и пространство не явилось исключением. Вселенная ведийских ариев делилась сначала на два, потом на три мира — *лока*¹ (санскритское *loka* соотносится с латинским *locus*) — земля, воздух (более позднее добавление) и небо. При этом важно отметить, что, согласно ведийской мифологии, частично унаследованной и индуизмом, в начале творения земля и небо составляли единое целое и лишь потом были разделены Творцом [Дандекар 2002: 144]. Вследствие этого они хотя и противопоставлялись, но не воспринимались как абсолютно противоположные, несовместимые антиподы. Земля являлась обиталищем людей, животных, растений, вод; атмосфера — дождей, ветров, птиц; небо — солнца и звезд; что же до богов, то они присутствовали во всех трех средах [Эрман 1999: 42–52]. Эти три пласта были подвижны и взаимосвязаны, что давало простор для различных космогонических и ритуалистических интерпретаций [Смит 1994: 127–133]. Впоследствии появился еще один мир, подземный — *патала* (*pātāla*), представлявший собой на самом деле семь миров. Там обитал могущественный народ нагов (*nāga*) — змееподобных людей или человекообразных змей; они часто являлись героями произведений средневековой литературы, причем во многих случаях — положительными². Там же, по некоторым версиям, жили и *асуры* (*asura*), полубоги-полудемоны, извечные соперники бо-

¹ Транскрипция и транслитерация индийских терминов зависят от языкового контекста первоисточника. Различиями морфологических правил санскрита и новоиндийских языков объясняются разночтения в написании: Бхарата (*Bhārata*) — санскрит, Бхарат (*Bhārat*) — хинди.

² Наги были, судя по всему, реальным союзом племен, населявших, в частности, Кашмирскую долину и поклонявшихся змеям. См. подробнее [Серебряков 1989: 109–110, 117–118].

гов. В целом подземный мир не воспринимался как что-то страшное или негативное, чего нельзя сказать о расположенном еще ниже *пата-лы аде нарака (naraka)* с его кругами (от 6 до 50), куда была перенесена и столица бога смерти Ямы. В ранней ведийской литературе царство Ямы находилось в надземном мире, там обитали души предков, и лишь в более поздний период обитель мертвых разделилась на две: праведные души вознеслись наверх, где им был предоставлен один из небесных миров — *сварга (svarga)*, соотносимый с раем, а грешникам был уготован подземный ад [Дандекар 2002: 165]. Следует отметить, что появление ада относится к довольно позднему времени, особо важной роли в индусской картине мира он не играл, хотя в ряде текстов и произведений средневековой живописи можно увидеть сцены мучений грешников в аду (он был, как и земной или надземный мир, классифицирован по кругам, соответствовавшим тяжести грехов) [Харди 1994: 31–37; Самозванцев 1994: 98–99; Тюлина 2003: 145, 186–188]. Небо также разделилось впоследствии на семь «небес», где обитали боги и богоравные мудрецы — *риши (ṛṣi)*.

Исследуя пространственное мировосприятие средневековых европейцев, М.М. Бахтин обратил особое внимание на то, что «верх и низ, выше и ниже имеют абсолютное значение как в пространственном, так и в ценностном смысле», поэтому «все лучшее было высшим, все худшее было низшим» [Бахтин 1965: 436]. Индусское мировосприятие не знало столь строгой ценностной дихотомии «верх — низ» (в значении, как у христиан, «рай — ад», «небо — грешная земля»). Обращенный к небу, миру богов, «верх» был, разумеется, ритуально чист, а вот с «низом» и землей в различных индусских традициях ассоциировались различные, несходные между собой воззрения.

С одной стороны, с развитием представлений о ритуальной чистоте направление вниз, сама земля и приближенные к ней части человеческого тела стали рассматриваться как низкие, грязные, во многих случаях оскверняющие. Так, священные предметы, которые индусы держат в руках во время религиозных обрядов, шествий и паломничества, ни в коем случае нельзя ставить на землю [Глушкова 2000: 45]. Удар ногой или туфлей и по сей день считается самым страшным унижением, несравнимо более тяжким, чем удар рукой: раннесредневековые юридические трактаты предусматривали за угрожающее или оскорбительное действие ногой штраф вдвое больший, чем за аналогичное действие рукой; преступник, который волочил свою жертву по земле или ставил на потерпевшего ногу, наказывался штрафом в 10 раз большим, чем тот, кто причинял боль или оскорбление рукой [Самозванцев 1994: 75]. Во многих индийских фольклорных традициях о муже-подкаблучнике говорят: «Его жена туфлей бьет».

С другой стороны, земля может быть и священной (храм, место пребывания бога или святого): для членов секты маханубхавов (Махараштра) культовыми стали даже те места, которые использовались их духовными наставниками в качестве отхожих [Глушкова 1998]. Инду-сы поклонялись и до сего дня поклоняются стопам бога и обожествленного учителя³; знаком особого почтения и в наше время является *падаспарша* (*pādasparśa*), когда приветствующий склоняется к ногам родителя, старшего родича, учителя, благодетеля и касается лбом его/ее стоп или «берет прах от их стоп», получая в ответ благословение. Так что ноги, земля и вообще «низ» могут быть ритуально чистыми и даже священными в случае, если они ассоциируются с богом или человеком, настолько чистым и святым, что он не может оскверниться, а наоборот, сам способен освятить своим прикосновением. Различной степенью ритуальной чистоты отличались правая и левая сторона, что отразилось, например, на различных функциях правой и левой руки человека. Правая рука считается ритуально чистой, во время еды надлежит использовать именно ее, в то время как ритуально нечистой левой рукой совершают интимный туалет, поэтому принимать еду нельзя — не случайно европейская практика есть ножом и вилкой в Индии почти не прививается. Важной составляющей ритуала почитания святых мест является обход — *парикрамана*, *парикрама* (*parikramaṇa*, *parikramā*), который должен осуществляться непременно по часовой стрелке: только так человек остается повернутым к святому месту правой, «чистой» рукой⁴.

Собственная классификация была и у сторон света, у каждой из них были свои божества-хранители, известные как *локапалы* (*lokapāla*). Так, восток (его хранителем выступал бог-громовержец Индра) первоначально ассоциировался с миром богов, раем (*svargaloka*)⁵ и с *варной* брахманов. На юге находилось царство Ямы — бога смерти; сюда удалялись все умершие, здесь же обитали демоны (не случайно царство кровожадных *ракшасов*, которым правит Равана, находится в «Рамаяне» именно на юге); южное направление соответствовало *варне* кшатриев [Смит 1994: 141–144; Гринцер 1974: 237]. Отголоски древних представлений о благоприятном характере восточной сторо-

³ Особенно характерно это для варкари — основного направления махараштринского *бхакти*: во время ежегодного паломничества в храм Витхобы в Пандхарпуре каждую колонну «возглавляет» *падука* (*pādukā*) — условное изображение сандалий или стоп одного из святых поэтов-проповедников традиции (см. подробнее [Глушкова 2000: 23–24]).

⁴ То же относится и к брачной церемонии, когда жених и невеста обходят священный огонь.

⁵ На востоке помещали рай и средневековые западноевропейские космографы [Гене 2002: 192].

ны и неблагоприятном характере южной сохранялись на протяжении многих столетий. Например, в правовых текстах *дхарма-шастр* совершивший такое страшное преступление, как осквернение ложа гуру, подлежал осклоплению, после чего он должен был идти на юг, пока не умрет [Самозванцев 1991: 22, 33]. В «Падма-пуране» бенгальского поэта Биджоя Гупто (XV в.) одна из героинь, желая узнать о судьбе своих близких, просит птицу, если все благополучно, лететь на восток, а если случилась беда — на юг [Биджой Гупто 1992: 177].

С западом (его хранителем был бог водной стихии Варуна) ассоциировались животные, особенно змеи, а также женщины⁶ и вообще все, что связано с деторождением, богатством, имуществом; западу соответствовала *варна* вайшьев. Что же касается севера, за который «отвечал» бог богатства Кубера, то его соотносили с «человеческим родом вообще» (как противоположность царству мертвых на юге), иногда с *варной* шудр; в целом это направление считалось опасным и ассоциировалось с болезнями, грехами, потерями [Невелева 1991: 178; Смит 1994: 144–150]; вместе с тем обитель Шивы — гора Кайласа — находилась именно на севере, в Гималаях; там и до сих пор располагаются некоторые из наиболее почитаемых центров паломничества. Свои *локапалы* появились и у промежуточных сторон света: бог Солнца Сурья был хранителем юго-запада, бог Луны Сома — северо-востока, бог огня Агни — юго-востока, бог ветра Ваю — северо-запада. В средневековых текстах в роли *локапал* второй группы могли выступать и другие божества [Серебряков 1989: 118].

С иерархией сторон света были связаны четко прописанные во многих текстах, начиная с «Ригведы» и кончая средневековыми трактатами по архитектуре, требования соответствующей ориентации по сторонам света жертвенных алтарей, позже — дворцов, городов, комнат и выходов из помещений и т.д.⁷, а также самих людей, совершающих обряды. Индусский храм, подобно христианскому собору или храмам других религий, представлял собой уменьшенную модель Вселенной. Его высокая башня *шикхара* (*śikhāra*) или *вимана* (*vimāna*), венчающая алтарную часть, где находится изображение бога, или (в ряде региональных архитектурных школ) надвратная башня *гопура* (*gopura*) ассоциировались с центром Земли — горой Меру (или обите-

⁶ Западная сторона — левая, если исходить из привычного и нам расположения сторон света. Традиционно в обиходе индусов женщине отводилось место слева от мужчины. Санскритское *вама* (*vāma*) означает «левый», в женском роде (*vāmā*) это прилагательное становится существительным «женщина». См. подробнее [Ефименко 1999: 76–77].

⁷ «Сооружение каждого нового города или дома есть подражание сотворению мира и в известном смысле повторение его» [Элиаде 2000: 270].

лю Шивы, горой Кайласой) и, аналогично традициям храмового строительства в других религиях, одновременно символизировали устремление ввысь, к богу. Строительству храма, как и любого дома, предшествовало, после выполнения многочисленных обрядов, создание ритуальной диаграммы — *мандалы* (*maṇḍala*), воспроизводившей все детали и пропорции будущего сооружения и одновременно служившей плоскостной моделью мирового пространства: все части храмового комплекса, строго ориентированные по сторонам света, находились под защитой *локанал*, в честь которых при создании *мандалы* и после завершения строительства храма совершались обряды [Крам-риш 1946: 1, 161; Самозванцев 2004].

Согласно индуcской мифологии, Вселенная имела форму космического «яйца Брахмы» *брахманда* (*brahmāṇḍa*), внутри него снизу находилась вода, на которой плавала черепаха; на ней лежал змей, на нем — восемь слонов (по сторонам света). На слонах покоилась Земля, имевшая форму плоского диска, центром его являлась золотая гора Меру, а вокруг нее вращались Солнце, Луна, звезды и планеты. Вокруг Меру были концентрически расположены семь континентов-*двипа* (*dvīpa*), отделенных друг от друга океанами соленой воды, патоки, вина, топленого масла, молока, пресной воды. За последним океаном из пресной воды находилась цепь неприступных гор Локалока — граница видимого мира, за ней лежала область вечной тьмы, смыкавшаяся со скорлупой «яйца Брахмы» [Вишну-пурана 1995: 149–150]. Из этих континентов собственно ойкумену представлял Джамбудвипа (*Jambudvīpa*, букв. «континент дерева *джамбу*»). Иногда внутри Джамбудвипы выделяли Бхаратваршу (*Bhāratavarṣa*), или просто Бхарату, — страну потомков героя Бхараты, т.е. Индию; ее северной границей служили Гималаи, остальные же границы не были зафиксированы; в ряде текстов, например в пуранах, Бхарата воспевается как лучшая, наиболее благоприятная часть ойкумены [Тюлина 2003: 123, 201]. Рождение в «благой земле Бхарат» (*bhālī bhāratbhūmī*) прославлял великий поэт XVI в. Тулсидас [Тулсидас 1947: 203]⁸.

Традиционная индуcская картина мира, которую английские авторы колониальной эпохи считали самым ярким доказательством невежества «туземцев» [Харди 1994: 22], на самом деле имела немало сходных черт с картиной мира раннесредневековых европейцев, где

⁸ Ю.В. Цветков перевел это как «в прекрасной Индии» [Цветков 1987: 164]. Слово «Бхарат» в значении «Индия» стало употребляться сравнительно недавно и в настоящее время входит в официальное название на хинди Республики Индия. Тулсидас, как и его современники, не мыслил категориями единой Индии и, по всей видимости, под «землей Бхарат» подразумевал Северную Индию, нынешний хиндиязычный ареал, поэтому перевод Ю.В. Цветкова выглядит некоторым анахронизмом.

роль горы Меру была отдана Иерусалиму или горе Сион [Гуревич 1984: 84–86; Гене 2002: 198–199; Кулке 1992–1993: 31], и восходила к общим почти для всех народов представлениям о священной горе — центре мира, откуда началось творение ([Элиаде 2000: 264–276]; на примере ведийской космогонии см. [Елизаренкова 1999: 170–171]). При этом, как справедливо отметила Е.В. Тюлина, описанная выше картина мира, особенно ярко представленная в пуранах, отнюдь не обязательно соответствовала реальным представлениям средневековых индусов о расположении географических объектов. Составителей пуран не интересовала подлинная географическая карта; в центре их внимания были ритуал и социальная этика. Вполне возможно, что созданная ими картина мира являлась словесным описанием *мандалы*, которую рисовали во время совершения обряда для визуализации Вселенной и божества [Тюлина 2003: 78].

В ряде литературных памятников средневековой Индии пураническая схема была существенно модифицирована: так, у кашмирца Сомадэвы, автора знаменитого романа «Океан сказаний» (XI в.), гора Меру как центр Земли и Вселенной присутствует, но континенты расположены не концентрически, а в разных направлениях, при этом все *двинь* обитаемы, и герои совершают плавания между ними. Современные исследователи пытаются, с разной степенью успешности, соотнести упомянутые Сомадэвой и другими авторами его эпохи Камфарный, Золотой, Кокосовый, Сандаловый и другие континенты с реальными географическими объектами [Серебряков 1989: 162].

Выдающиеся ученые индийского средневековья — Арьябхатта, Варахамихира, Бхаскара, Брахмагупта, Маккибхатта и др. — писали о шарообразной форме Земли и даже о ее вращении, высказывали весьма близкие к истине догадки о законах движения планет, довольно точно для своего времени измеряли окружность земного шара (подробнее см. [Бэшем 1977: 515–517; Бонгард-Левин и Ильин 1985: 551–555; Годе 1954: 51–52]), но мифологический взгляд на Землю сохранял свое значение на протяжении всего исследуемого периода, что отразила и литература. Представления о горе Меру, Джамбудвипе и других «континентах» были, разумеется, частью мировоззрения ученой элиты, воспитанной на санскритских текстах. Так, и в XVI в. выросший в отдаленной бенгальской деревне брахман Мукундорам Чокроборти включил в свою знаменитую поэму «Песнь о благодарении Чанди» те же представления о Земле с горой Меру в центре [Мукундорам Чокроборти 1980: 54–55]. И для его современника из Карнатаки, брахмана Вирупакши, автора жизнеописания крупнейшего проповедника общины лингаятов Ченна Басава, Вселенная была заключена

в «яйцо Брахмы», Земля покоилась на черепахе, слонах и змее, имела центром все ту же Меру [Вурт 1864–1866а: 139–140].

Ислам, придя в Индию, принес с собой собственную картину мира, которая формально отличалась от индусской, но на самом деле была во многом однотипна ей. Согласно представлениям мусульман, Земля покоилась на плечах ангела, стоявшего на четырехугольной глыбе зеленого гиацинта, она, в свою очередь, помещалась на быке, а бык — на спине рыбы, плававшей в воде. Земля имела форму плоского диска, центром ее считалась Кааба, а границей — цепь изумрудных гор Каф, видимо аналог пуранической Локалоки. Прародительница всех земных гор, Каф была недосягаема для смертных, ее населяли джинны, а далее, по некоторым версиям, находились еще более загадочные «земли» из золота, серебра и мускуса [Штрек 1987: 615]. Мир мусульман имел четкое вертикальное деление на небо, где располагался и рай (*джаннат*, *jannat*), землю и ад (*джаханнум*, *jahannum*), находившийся под землей, выше быка и рыбы. Небо делилось на семь кругов, соотносившихся с семью планетами и семью пророками, предшественниками Мухаммада (во время своего вознесения на небо он смог встретиться с каждым из них). Земля также разделялась на семь «климатов». Кааба — центр Земли — была связана незримой вертикальной осью с Полюсом (*кутб*, *qutb*), неподвижной точкой, вокруг которой вращалось небо. Вершиной оси был Трон Аллаха [Филиппи 1993: 117–126].

Все эти космологические конструкции, индусские и мусульманские, были частью книжной, ученой культуры. Взгляд простонародья вряд ли проникал так далеко: для сельского жителя, горожанина (ремесленника и мелкого торговца) ойкумена простиралась, видимо, до границ региона, в лучшем случае охватывала соседние территории, воспринимавшиеся как «заграница» (об этом ниже). Поэты-проповедники *бхакти*, включая тех, кого традиция считает неграмотными или малограмотными, нередко использовали образ великой золотой горы Меру как поэтическую метафору [Каллеворт и Оп де Беек 1991: I, 164, 165], но не видели в ней центра Земли и скорее всего не интересовались столь сложными материями, как устройство Вселенной и родной планеты.

Ландшафт современной Индии мало напоминает то, что запечатлели в своих творениях древние и средневековые поэты. Лишь в некоторых местах, главным образом в национальных парках и заповедниках, уцелели непроходимые леса, там некогда странствовали и совершали свои подвиги герои «Рамаяны» и «Махабхараты». Горы, джунгли и пустыни занимали, пожалуй, большую часть территории Индостана. Несмотря на активную хозяйственную деятельность человека в тече-

ние столетий, более или менее густонаселенные районы, где было сосредоточено высокоразвитое земледелие и процветала городская жизнь (главным образом — плодородные долины по берегам рек, морское побережье, ряд горных плато), представлялись сравнительно небольшими островами в окружении лесных или горных массивов, труднопроходимых и населенных племенами [Медведев 1982: 216; Брокингтон 1985: 111, 118; Кулке 1978: 125–131; Мусви 1993; Талбот 2001a: 46–47, 210].

В эпосе «лес» начинался едва ли не на окраине столичного города, Хастинапуры или Айодхьи, который покидали царственные герои, уходя в изгнание или на войну [Невелева 1991: 178]. Даже в начале XVII в., отправившись по торговым делам из Агры в Патну по одной из наиболее густонаселенных и возделанных территорий Северной Индии, автор семейной хроники «Половина рассказа» Банараси Дас вместе со своими спутниками все же заблудился в джунглях и оказался в «разбойничьей деревне» [Банараси Дас 2002: 226–227]. «Всего каких-нибудь 150 лет назад, — отмечал известный немецкий индолог Г. Зонтхаймер, — Раме не пришлось бы слишком удаляться от Айодхьи, чтобы оказаться в гуще леса» [Зонтхаймер 1999: 271].

В «Ригведе», как показала Т.Я. Елизаренкова, отразилась ситуация, когда начавшие свое расселение на индийской земле арии еще не освоили лесов, не осмыслили их экологического, экономического и социокультурного значения, но уже осознали как нечто чуждое, страшное, противостоящее обжитому пространству, если даже под последним подразумевалась временная стоянка кочевого племени [Елизаренкова 1999: 109]. Древнеиндийская литература и эпос четко различали и противопоставляли друг другу окультуренную местность *кшетра* (*kṣetra*)⁹ и дикое лесное или горное пространство, обозначавшееся собирательным названием «лес» — *вана* (*vana*)¹⁰ [Елизаренкова 1999: 270–271; Зонтхаймер 1999: 270–271; Чаттопадхья 2003: 157–158].

«Лес» для древних и средневековых индийцев был примерно тем же, что и для их европейских современников. С одной стороны, он являлся источником многих необходимых для жизни ресурсов — плодов, древесины, съедобных и лекарственных трав, дичи [Мусви 1993:

⁹ О многообразии значений понятия *кшетра* в «Ригведе» см. [Елизаренкова 1999: 112–126]. Термин *кшетра* позднее использовался и для обозначения святых мест, центров паломничества.

¹⁰ Для обозначения «леса» в противопоставлении обжитому, культурному пространству использовались также термины *аранья* (*araṇya*) и *атави* (*aṭavi*) [Чаттопадхья 2003: 157].

15–23]. Последнее, возможно, играло для Индии менее важную роль в связи с широким распространением вегетарианства, но все же охотник Калокету, герой поэмы «Песнь о благодарении Чанди», добывал в лесу и продавал на городском базаре мясо, шкуры и рога лесных животных (подробнее см. [Мукундорам Чокроборти 1980: 103–104]). С другой стороны, «лес» всегда был полон опасностей: хищные звери, ядовитые рептилии, колдуны и ведьмы, злые духи и привидения, демоны — *ракшасы* (*rākṣasa*) и *пишачи* (*piśāca*) — нечистая сила, которой народная фантазия населила джунгли и горы Индии, была не менее страшна и разнообразна, чем лешие, кикиморы и Баба-Яга русского леса. Опасность представляли вполне реальные разбойники, а также лесные племена, часто враждебные жителям цивилизованной *кшетры*.

Герои многих литературных произведений средневековья были вынуждены во время своих странствий отражать нападения «лесных варваров», которые продавали пленников в рабство или приносили их в жертву богам. Особенно много таких сюжетов в романе «Океан сказаний» Сомадевы, давшего весьма реалистические описания жизни и быта племен. При этом, однако, в ряде эпизодов того же романа лесные племена изображены вполне благожелательно: они оказывают важные услуги героям, становятся их верными друзьями, вступают в равноправные дипломатические отношения с правителями *кшетры* и заключают с ними военные союзы [Серебряков 1989: 129]. За счет освоения племенной периферии происходило превращение «нуклеарных районов» высокоразвитой экономики и культуры в крупные княжества и империи; вожди племен включались в элиту новообразованной державы, а индуизированный племенной культ становился в ней государственным [Кулке 1997: 233–242; Ванина 2000: 23–25].

Однако была у индийского «леса» еще одна функция. Согласно концепции четырех стадий человеческой жизни (*ашрама-дхарма*, (*āśramadharmā*), для «дваждырожденного», т.е. члена одной из трех высших *варн*, а чаще всего — брахмана, считалось похвальным, пройдя стадию ученика (*брахмачарин*, *brahmacārin*) и домохозяина (*грихастха*, *gṛhastha*), на склоне лет стать «удалившимся в лес» отшельником (*вананпастха*, *vānaprastha*), а затем и «отрекшимся» (*санъясин*, *saṃnyāsīn*) (подробнее см. [Сыркин 1999: 102–103]). Участь лесного отшельника могла быть добровольно избрана человеком, не достигшим пожилого возраста, но стремившимся «уйти от мира» в поиске духовных истин, или же выпасть на его долю как принудительное изгнание. В любом случае «уход в лес» означал для индийцев гораздо большее, чем просто уход из цивилизованной *кшетры*. В «лесу» не действовали многие законы, соблюдавшиеся в городах и селениях, там Рама, не рискуя нарушить правила ритуальной чистоты, мог отведать

надкусанные плоды из рук женщины из лесного племени шабаров, чего он никогда не сделал бы, находясь в своем царстве. Внутри «леса» были свои оазисы святости, праведности и чистоты — обители (*ашрамы*) знаменитых отшельников, свободных от земных страстей и заблуждений.

Лесное отшельничество было важным аспектом индусской религиозной практики, так что Г.Д. Зонтхаймер включил его в число пяти основополагающих элементов индуизма [Зонтхаймер 1999: 272–273]. Представление о специфической духовной и социальной роли лесных обителей ярко проявилось в знаменитом эпизоде «Рамаяны». Освободив из плена любимую жену Ситу, Рама вынужден отречься от нее, подчиняясь воле народа, который подвергает сомнению супружескую верность и чистоту своей царицы. При этом сам Рама нисколько не сомневается в невинности жены и скорее не изгоняет ее («жестокость» эпического героя вызывает осуждение современных комментаторов), а отправляет в лес, в обитель *риши* Валмики. Этот мудрец, разумеется, знает истину, принимает Ситу по-отечески и требует от всех обитателей *ашрама* уважительного отношения к изгнаннице. В результате Рама перемещает Ситу из города, где царит заблуждение, в лесной *ашрам*, где господствует истинный порядок вещей, и возвращает ей, пусть при этом пожертвовав своим и ее супружеским счастьем, то положение, которое ей подобает как верной жене и сохранившей свою ритуальную чистоту кшатрийке [Валмики 1957–1959: III, 525–531].

Таким образом, «лес» был, с одной стороны, источником опасностей и скверны, с другой — зоной духовной чистоты и аскетического «ухода от мира», одновременным обиталищем и святых мудрецов, и кровожадных демонов [Невелева 1991: 178]. Это неоднозначное восприятие Индия вполне разделяла со средневековой Европой, где с распространением христианства «лес» заменил в картине мира библейскую «пустыню», являясь в одно и то же время свободным от мирской суестьи приютом святых отшельников и местом, где не просто обитали различные чудовища, но еще скрывались языческие культы и был особенно активен дьявол [Ле Гофф 2001: 88–95]. «Лес» представлял собой, по выражению Ж. Дюби, «хаос», «антимир» и одновременно «врата премудрости», которую воплощал не почтенный ученый-клирик, а отшельник, «безумец божий» [Дюби 2000: 274–275]. Помимо этого «лес» был для средневековых индийцев и европейцев основной «зоной» подвигов, совершавшихся героями эпосов и рыцарских романов. Чтобы совершить подвиг, доблестный воин должен был покинуть царский двор, город и вообще обжитое, культурное пространство ради «леса» («гор», «пустыни»), где, по воле автора, ему предоставлялись

широкие возможности и сразиться с чудовищем, и получить мудрый совет старца отшельника.

И в европейском, и в индийском понимании «лес» противопоставлялся «миру», т.е. пространству, в котором существовали организованное общество, ученая культура, комфорт и вместе с тем — заблуждения, пороки и соблазны мирской жизни. Граница между этими двумя компонентами пространства была подвижной, но, видимо в отличие от Европы, где обжитая территория односторонне наступала на «лес», сокращая его размеры и влияние, в Индии *кшетра* и *вана* активно воздействовали друг на друга. Хозяйственное освоение диких лесных и горных массивов в Индии также происходило, но этим дело не ограничивалось. В течение практически всего средневековья происходила индуизация племенных культов и «трайбализация» индусских богов; лесные отшельники вмешивались в политическую жизнь царств, престарелые цари или изгнанные принцы уходили в лес. Важнейшим социально-политическим процессом индийского средневековья была «кшатризация» и последующая феодализация верхушки племен, так что многие знатные феодальные семьи и правящие династии, причислившие себя к благородным ариям, потомкам Рамы или героев «Махабхараты», на самом деле происходили из «леса» [Кулке 1997: 233–242; Уинк 1999: 170–172; Бэйли 1999: 39–46].

С течением времени *кшетра* расширялась за счет *ваны*, и для Индии позднего средневековья «лес» имел уже значительно меньшее значение, чем для предшествующих эпох. С установлением в Индии власти мусульман у «леса» появилась еще одна, своеобразная трактовка: в категорию «дикого пространства» мусульманские авторы стали включать территории, где властвовали индусские раджи, зачастую лишь номинально признававшие власть делийских султанов и могольских императоров. Лесные и горные массивы служили убежищем для мятежных феодалов и беглых крестьян, поэтому туда нередко снаряжались карательные экспедиции (подробнее см. [Ашрафян 1977: 187–190]).

Природно-климатические явления, с которыми сталкивался человек, рассматривались им в непосредственной связи с собственной деятельностью. Причем благоприятный или неблагоприятный характер того или иного феномена далеко не всегда определялся его полезностью или опасностью. Ясно, например, что приход муссонных дождей воспринимался как желанное облегчение после иссушающего зноя, залог хорошего урожая, и это отразила индийская поэзия, с древних времен до наших дней воспевающая сезон дождей как счастливое, благодатное время (хотя затянувшийся муссон предвещал беды, главным образом — неурожай). Вместе с тем такое безопасное для челове-

ка явление, как метеоритный дождь («падающие звезды»), считалось неблагоприятным [Самозванцев 1994: 39].

В средневековой индийской литературе описания грозных природных катаклизмов (солнечных затмений, ураганов, бурь, закрывающих небо грозových туч) обычно предвещают трагические события и потрясения в жизни героев и общества (см., например, [Жизнь Викрамы 1960: 53]). Такой подход был, видимо, общим для средневекового мировоззрения разных народов — достаточно вспомнить хотя бы солнечное затмение (реальное) в «Слове о полку Игореве», которое автор, его герои и аудитория восприняли как предвестие будущего разгрома войска, выступавшего в поход. Главное здесь — не просто представление о непосредственной связи природных явлений и деятельности человека, чего не отрицает и современная цивилизация, а уверенность в том, что эта связь является двусторонней, причем человек не только прямо воздействует на природу, как полагаем сейчас мы, но и совершает поступки, поддерживающие или нарушающие гармонию миропорядка.

Восходящая к наиболее архаическим, древнейшим пластам человеческого сознания идея о неразрывном единстве всего тварного мира, о том, что насильственное разрушение одного из элементов сказывается на всей системе (подробнее см. [Элиаде 2000: 70–72]), продолжала господствовать, хотя и подверглась неизбежной трансформации. Средневековый индиец не сомневался в том, что, например, нападение *ракшасов* на обитель Рамы, как это описывают эпос и его средневековые переложения [Валмики 1957–1959: II, 49–50], было способно вызвать солнечное затмение, а засуха могла стать следствием жестокости и несправедливости царя [Смит 1985: 58–61].

Для средневековой индийской литературы начиная с первых веков нашей эры были характерны описания *калиюги* (*kaliyuga*) — железного века мифологической истории, который предшествовал разрушению мира и отличался от христианских эсхатологических пророчеств лишь тем, что не был «последними временами»: за уничтожением мира должно было следовать его воссоздание с нуля (об этом подробнее — в следующей главе). Обличая всеобщий моральный упадок и распространение пороков в *калиюгу*, средневековые авторы, разумеется, следовали литературным штампам, но вместе с тем наполняли каноническое перечисление общественных пороков и грехов вполне узнаваемыми реалиями собственного времени. В контексте данной главы, однако, важно иное. Живописуя ужасы железного века, поэты, будь то авторы пуран, раннесредневековых трактатов или живший в XVI в. крупнейший поэт *бхакти* Сурдас, перечисляли проявления социального зла (тирания царей, мздоимство чиновников, нарушения кастовой *дхар-*

мы¹¹, смешение сословий, воровство, разврат и т.д.) в одном ряду с природными катаклизмами (засухой, неурожаем, эпидемиями), которые всегда следовали в описании за общественными пороками и рассматривались как прямое их следствие [Шарма 2000: 66; Сурдас 1970: 243–244].

Такие представления оказались весьма устойчивыми: в конце XVII в. Кавиндра Парамананда, брахман из Варанаси, создавший к коронации Шиваджи эпическую поэму, не сомневался в том, что жесточайшая засуха и как следствие — голод, охватившие в середине XVII в. деканское государство Ахмаднагар, имели непосредственной причиной дурные поступки его правителя Низама Шаха, поэтому «Индра не послал дождя в его царство» [Лейн 2001: 121]. Равным образом ни у кого не вызывало удивления, что в правление благочестивого и добродетельного царя природа не может не быть благосклонна к людям. Так, во время царствования великодушного и мудрого царя Викрамы, утверждает посвященная ему обрамленная повесть, «деревья плодоносили круглый год; дожди шли, лишь когда они были желанны; земля всегда изобиловала плодами» [Жизнь Викрамы 1960: 134].

Аналогичным образом в поэме Тулсидаса «Море подвигов Рамы», когда Рама стал правителем, наступила эра всеобщего благоденствия и добродетели, хищные звери и их жертвы забыли свою вражду, деревья обильно плодоносили, коровы давали сколько угодно молока, земля приносила щедрый урожай; даже солнце не иссушало зноем, сезон дождей наступал вовремя, в реках всегда была прохладная и чистая вода, море не угрожало земле, недра были богаты различными сокровищами [Тулсидас: 998–999]. В историко-героической поэме на телугу «Вести о государе» (конец XVI — начало XVII в.) брахманы поучают только что взошедшего на престол государя: «Если царь действует в соответствии с дхармой, дожди идут по крайней мере три раза в месяц, что побуждает землю обильно плодоносить» [Вагонер 1993: 94]. Состояние природы и всего окружающего мира ставилось в прямую зависимость от поведения людей, и прежде всего — власть имущих.

На протяжении всего средневековья индийцы активно воздействовали на природную среду субконтинента: добывали полезные ископаемые, строили оросительные каналы, рыли колодцы и водохранилища, отвоевывали у джунглей и полупустынь земли для сельскохо-

¹¹ *Дхарма* — здесь: санкционированный индуизмом общественный порядок, сумма прав и обязанностей каждой группы и каждого индивида. См. подробнее в следующих главах.

зяйственной обработки. Подобная деятельность считалась непосредственной обязанностью государства и весьма похвальным делом для частных лиц [Бонгард-Левин и Ильин 1985: 272–273; Ашрафян 1965: 27–32]. Вместе с тем присущий нашей эпохе практически-утилитарный подход к окружающей природе не был свойствен индийцу, как и любому человеку средневековья. Он, разумеется, знал, что одни виды почв, вод, растений, животных, насекомых благоприятны для человека, а другие бесполезны или опасны; по мере возможностей извлекал пользу из первых и избегал последних. Ему в равной степени были чужды как желание целиком и полностью подчинить себе природу, перестроить ее в своих интересах, так и благоговейное стремление сохранить ее в неизменном виде. Что касается опасного в природе, то средневековый индеец предпочитал компромисс борьбе на уничтожение, считая, например, что лучше приносить жертвы змеям, чем убивать их (у европейца, встретившего ядовитую рептилию или иное опасное или даже просто отвратительное на вид животное или насекомое, не возникло бы и тени сомнения в необходимости его уничтожить).

Охота на лесных животных была благородным развлечением знати и презренным, но общественно необходимым занятием ряда низших каст и племен. «Охотник — убийца, происхождения [он] низкого, повсюду в его доме, подобном кладбищу, лежат кости зверей», — говорит о себе охотник Калокету, герой поэмы «Песнь о благодарении Чанди» [Мукундорам Чокроборти 1980: 130]. Вообще о «полезности» или «вредности» элементов окружающей природы думали значительно меньше, чем о ритуальной чистоте или нечистоте того или иного объекта. Среди животных, насекомых, рыб, растений были «чистые» и «нечистые»; соприкосновение с последними или даже их случайное присутствие, например во время приема пищи или совершения жертвоприношения, грозило членам высших каст осквернением [Самозванцев 1994: 39, 41–43].

В медиевистике давно обсуждается вопрос о том, способен ли был человек средневековья воспринимать красоту природы. Наиболее распространенная точка зрения выглядит следующим образом: будучи неотъемлемой частью природы, человек в ту эпоху не ощущал между нею и собой того расстояния, с которого возможно оценить ее красоту. Иными словами, человек средневековья не «рвался на природу», не любовался ею так, как делает это горожанин в современном нам обществе. Леса, поля, реки, горы и долины в средние века были повседневным фоном, на котором разворачивалась жизнь человека, и он едва ли замечал особые качества этого фона, хотя и не был совершенно равнодушен к красоте цветущего луга или весеннего леса [Гуревич 1984: 65–69].

Что же касается Индии, то разнообразие и красота ее природы находили отражение в литературе с самых древних времен. Исключительно богата поэтичными пейзажными зарисовками «Рамаяна», великолепны картины природы в поэзии Калидасы, в тамильской лирике эпохи Сангама, в «Семистах строфах» Халы, во многих других произведениях раннего средневековья. Не отставала и литература позднего средневековья, особенно «Море подвигов Рамы» Тулсидаса и «Океан Сура» Сурдаса.

Но для всех пейзажей древней и средневековой литературы Индии характерны особые черты. Неотделенность человека от живой природы проявлялась в том, что природа интересовала поэта лишь в непосредственной связи с деятельностью и эмоциями его персонажей. Все картины природы в «Рамаяне» Валмики и ее средневековых интерпретациях иллюстрируют душевное состояние действующих лиц, иногда гармонируя с ним, иногда контрастируя (например, после похищения Ситы красота осенней природы, как видит ее страдающий в разлуке Рама, лишь подчеркивает его скорбь и тоску) [Валмики 1957–1959: II, 163–170]. Природные явления нередко прямо подчинены чувствам людей или описываемым событиям: Рама уходит в изгнание, и природа увядает, даже реки высыхают; он возвращается с победой, и все вокруг расцветает вновь [Тулсидас: 425–427; Цветков 1987: 124–127; Гринцер 1974: 274–275, 342–355]. При этом собственно красота природы как бы вторична: окрестности деревни Гокул, река Ямуна, рощи и холмы Вриндавана прекрасны потому, что там живет Кришна; он покидает места, где прошло его детство, и вся красота их исчезает.

О том, что природу воспринимали в непосредственной связи с физическим и душевным состоянием человека, свидетельствует своеобразная теория ландшафтов — *тинеев* (*tiṇai*), ставшая отличительной чертой раннесредневековой тамильской любовной лирики. Согласно этой теории, описываемые поэтами любовные коллизии развертываются в пяти основных видах ландшафтов: *куриньджу* (*kurin̄ḷi*) — горный лесной, *муллей* (*mullai*) — пастбища, *марудам* (*marutam*) — плодородные речные долины, *нейдал* (*neital*) — морской берег, *налей* (*pā-lai*) — пустыня, выжженная засухой земля. С каждым из этих ландшафтов, вполне реально отражавших природные условия страны тамиллов, соотносился определенный слой населения (соответственно горные охотники, пастухи, земледельцы, рыбаки, разбойные племена), божество-покровитель и, что важнее для данной темы, характер отношений между влюбленными героями, их чувства и поступки [Дубянский 1979: 14–15; Гуруккал 1989: 159–176; Зонтхаймер 1999: 270]. Постепенно теория ландшафтов превратилась в своего рода литературный канон, и, судя по всему, средневековые читатели и слушатели не

задавались вопросом, почему, скажем, любовь с первого взгляда соотносилась именно с горным лесом *куриньджи*, а супружеская ссора — с плодородной долиной *марудам*.

В литературе и фольклоре хиндиязычного ареала и соседних с ним районов близкой по содержанию была традиция песен *барахмаса* (*bārahmāsā*, букв. «двенадцать месяцев»), в которых состоянию природы каждого месяца календаря соответствовало то или иное состояние человеческой души (летний зной — страдания в разлуке, зимняя прохлада — встреча с любимым и т.д.). И здесь людям, разумеется, было известно, что разлука может случиться благодатной зимой, а желанная встреча — жарким летом. Главное состояло в первичности описываемых поэтом чувств и коллизий, для которых природа являлась лишь условным фоном, и, если процитировать А.А. Суворову, пришедшую к аналогичным выводам на основе изучения средневековых романов на урду, «несменяемыми декорациями романической поэзии и прозы» [Суворова 1992: 117].

Красота пейзажа в средневековой индийской литературе была, как правило, неотделима от физического и нравственного совершенства героев. Так, в знаменитой раджпутской героической поэме Чанда Бардаи «Песнь о Притхвирадже», великолепные картины леса, гор и водопадов являются прямым продолжением не менее красочного описания царской охоты. Доблестный герой и неотразимый красавец Притхвирадх просто не мог охотиться в какой-нибудь унылой или заунывной местности, как не мог жить в ничем не примечательном жилище или любить обычную женщину [Чанд Бардаи 1955: I, 104–105].

К тому же пейзаж в средневековой индийской (да и европейской) литературе, как правило, олицетворен, но при этом лишен индивидуальных черт. Поэт описывает, не скупясь на яркие метафоры, лес, реку, горы, море, но, даже если название природного объекта и упомянуто, все равно это «просто река», «просто лес» — скорее условная декорация, чем реальная местность, которую можно узнать по тем или иным характерным чертам. Точно так же лишена индивидуальных черт и обжитая территория: события могут происходить в вымышленном Канакапуре¹² или в реально существующем городе, но и в последнем случае никакие особенности рельефа, ландшафта, архитектуры не упоминаются, и современные исследователи до сих пор ведут дискуссии о том, какой именно город имел в виду автор того или иного тек-

¹² В «Океане сказаний», например, помимо реальных городов местом действия являются Канакапур — Золотой Город, Виласапур — Город Наслаждений, Харшапур — Город Радости и т.д. [Серебряков 1989: 161].

ста (см., например, [Суворова 1992: 103–121]). Описываемые в средневековых текстах реально существующие города почти одинаковы: поэт оперирует стандартным набором эпитетов, призванных обрисовать мощь крепостных стен, великолепие царского дворца, красоту домов и храмов, богатство базаров и т.д. (подробнее см. [Ванина 2000а: 12]), но при этом он, как правило, «не видит», чем отличается один город от другого.

Для средневековых индийцев, как и для других народов в ту эпоху (см., например, [Гуревич 1984: 86–88]), определенные участки пространства характеризовались не только природно-географическими, но и духовно-нравственными признаками, что непременно должно было сказываться на внешнем облике и поведении жителей: одни регионы обладали святостью и вследствие этого отличались здоровым климатом, красотой природы, добронравием и гостеприимством населения; другим была присуща греховность и, как следствие, их населяли дурные и злобные люди. Так, Махараштра, по мнению духовных руководителей средневековой религиозно-реформаторской секты маханубхавов, обладает изначальной святостью, поэтому ее климат, еда и вода целительны, сама страна «безупречна и добродетельна и делает других безупречными и добродетельными», так что даже замышляющий злодейство не сможет осуществить там свои намерения [Фелдхаус 1986: 535–541; Глушкова 2000а: 291]. Причины, по которым та или иная территория наделялась чистотой и добродетелью, могли быть двоякими.

Святостью обладали и сами природные объекты, особенно связанные с водой, которая с глубокой древности почиталась как основа жизни и главное средство физического и духовного очищения. Большинство святых мест в индуизме расположено у водных источников, которые, как отмечает И.П. Глушкова, имели сакральный статус еще до того, как там были построены храмы [Глушкова 2000: 8–9]; по сути дела, любой индусский храмовый комплекс (а также сикхская *гурудвара*, мусульманские мечеть и мавзолей) обязательно включает в себя водоем для омовения, естественный или искусственный. Местность освящалась и облагораживалась присутствием там сначала священного источника воды, затем — религиозной святыни (святынь), т.е. непосредственным обитанием бога или (у *бхактов*) обожествленного вероучителя, а также благочестивых брахманов, отшельников-*риши*. В знаменитой драме Бхасы «Пригрезившаяся Васавадатта» усталый путник, выбирая место для отдыха, не сомневается, что «поблизости должен быть лес для покаяния». В его описании лишь одна из примет, причем названная самой последней («мирно курятся над жертвенниками дымки»), прямо свидетельствует о близости святой обители; все остальные приметы рисуют просто живописный лес

и поляны, но драматург и его персонаж не сомневаются, что красота природы **проистекает** из святости живущих где-то рядом отшельников [Гринцер 1979: 218].

В ведийскую эпоху и на ранних этапах истории индуизма боги обитали в своих собственных «мирах» (*девалока*, *devaloka*), отдаленных от мира смертных и потому недоступных. Отношения между мирами богов и людей строились чаще всего по вертикали; боги и богоравные мудрецы-*риши* (особенно Нарада, проводивший немало времени в «полетах» между мирами) обычно **спускались** на землю (отсюда обозначавший земное воплощение божества термин *аватара* от *avataraṇa* — спуск), затем поднимались ввысь. В эпосе, как отметила С.Л. Невелева, «вертикаль „небо–земля“ соединяет мифологический макрокосм, среди ведийских божеств которого не случайно выделены локапалы, хранители сторон света, с географической горизонталью» [Невелева 1991: 181]. Дым священного пламени доставлял вверх, в миры богов, жертву; жертвоприношение (*яджна*, *yajña*) было основным видом богопочитания; изображения богов и храмы отсутствовали (подробнее см. [Эрман 1999: 55–59]).

С развитием в индуизме храмового культа, что, по мысли Г.Д. Зонтхаймера, было обусловлено воздействием народных верований и представлений о непосредственном присутствии «здесь и сейчас» воплощенного в материальном изображении (*мурти*, *mūrti*) бога [Зонтхаймер 1999: 274–275], связь между верующим и богом изменила свою пространственную ориентацию. Лицезрение (*даршан*[a], *darsān[a]*) изображения бога и совершение перед ним обрядовых действий (*пуджа*, *pūjā*) стали требовать от верующего определенного перемещения в горизонтальном направлении, будь то несколько шагов до маленького домашнего святилища или более длительный (иногда сотни километров) путь до святого места. В любом случае обиталище бога становится доступным смертному: Шива пребывает теперь не столько на заоблачной горе Кайласе, сколько в Мадурай, Чидамбараме, Амарнатхе и т.д., а также в любом местном, менее известном храме, который верующий может посетить и своими глазами увидеть («получить *даршан*») бога, воплощенного в материальном изображении.

Так в индуизме распространилась практика посещения святых мест, которая приобрела в различных региональных вариантах средневекового индуизма свои специфические черты. В ряде случаев сакральным статусом наделялась не только святыня, к которой двигались паломники, но и все преодолеваемое на пути к святому месту пространство [Глушкова 2000: 19–92]. Индия буквально покрыта сетью «путей паломника», и ее «священная география» давно привлекает внимание ученых, исследующих историю святых мест и эволюцию

связанных с ними культов. Территория сохраняла священный характер и тогда, когда существовавшие там храмы разрушались: именно этим объясняется странная на первый взгляд практика паломничества индусов к мусульманским святыням, которые часто строились в местах, как сказали бы православные, уже «намоленных» индусами [Суворова 1999: 193–194]. Это, видимо, обычная мировая практика, ее отразила и русская пословица «Свято место пусто не бывает».

Благодетельный характер местности непосредственно ассоциировался с характером правившего там государя. Такое восприятие восходило к архаическим представлениям о ритуальных функциях вождя, в чьи обязанности входило совершение различных обрядов, обеспечивающих плодородие земли. В древних текстах царя прямо называли «подателем дождя», «мужем земли». Впоследствии эти представления трансформировались, как отмечал В.Н. Романов, в «простую метафору политики, содержащую, однако, этическую оценку его (царя. — *Е.В.*) деятельности по отношению к подданным» [Романов 1991: 94–95]. Считалось, что во время золотого века (*критаюга*, *kṛtayuga*) цари были настолько праведными и настолько ревностно следовали *дхарме*, что земля сама собой, без обработки, давала обильные урожаи, а в *калиюгу*, напротив, упадок *дхармы* и господство беззакония были причиной задержки муссонных дождей и как следствие — засухи и голода.

Непосредственная, почти физическая связь царя со своим царством заключалась и в том, что царь выступал в качестве «хранителя пространства»: ему прямо предписывалось беречь подвластные территории от посягательств извне, а укрепление государства рассматривалось как пространственное расширение царства. Не случайно для завоевательной политики царей древние тексты использовали специальный термин *дигвиджайа* (*digvijaya* — букв. «завоевание пространства»); именно за это в эпосе, средневековых исторических сочинениях и эпиграфических записях обычно восхваляли царей, а наиболее удачливого завоевателя величали «господином всей земли». Царь, его земля и подданные составляли как бы единое тело, систему, в которой монарх был главным элементом, и потому его достоинства или пороки распространялись и на все остальное ([Романов 1978: 28–31; Вигасин 2003]; об аналогичных представлениях в средневековой Европе см. [Дюби 2000: 92–93]). В средневековых текстах за восхвалением царя обычно следовало восхваление его царства, при этом красота природы, здоровый климат, обилие полезных ресурсов и добронравие жителей перечислялись как явления одного порядка. Любопытно, что если приведенный выше панегирик Махараштре в литературе маханубхавов может быть объяснен любовью к родному региону, то для гуджаратца Маникьячандры Сури, который в своем романе «Жизне-

описание Притхвичандры» (1421) дал столь же апологетическое описание «страны маратхов», главным был добродетельный характер государя, предопределивший как благодатные качества местности, так и благонравие жителей [Хариш 1965: 68]. Вместе с тем дурные поступки подданных объяснялись порочным характером царя, поэтому и вся местность также оценивалась как неблагоприятная.

Таким образом, человек и окружавшее его пространство были неразрывно связаны и характеризовались одними и теми же качествами. Подобно людям, пространство, местность, природно-климатические явления, животный и растительный мир обладали своего рода варновой или кастовой принадлежностью, могли быть ритуально чистыми или оскверняющими, добродетельными или порочными. Деревня благочестивых брахманов, *ашрам* святых отшельников или столица праведного царя просто не могли не изобиловать природными красотами и благами. При этом в глазах средневековых индийцев обжитое или дикое пространство было лишено индивидуального, только ему присущего облика, как не было такого облика до поры и у человека, о чем речь пойдет ниже.

Индия: страна и страны

«Традиционных» индийцев нередко упрекают в отсутствии интереса к географии даже собственной страны, не говоря уже о чужих землях. Это не совсем справедливо: во многих древних и раннесредневековых источниках содержатся довольно точные и объемные сведения по данному предмету [Митра 1979: 87–99; Брокингтон 1985: 109–114; Ло 1976]. При этом, разумеется, достоверная информация о внутренней географии Индостана появилась гораздо раньше, чем знания о внешних пределах и конфигурации полуострова. Если Гималаи как северная граница Индии (почти совпадавшая с границей всей ойкумены) заняли свое место в картине мира индийцев довольно рано, то для восприятия реальной формы полуострова, омываемого с трех сторон морем, понадобилось определенное время. Валмики знал, что Ланка находится далеко на юге и отделена от Индии морем¹³, но вряд ли имел представление о том, что море омывает берега Индии и с восто-

¹³ Не все исследователи согласны с традиционной идентификацией Ланки в «Рамаяне» с островом Цейлон (см. подробнее [Гринцер 1974: 237]).

ка, и с запада. Зато об этом было хорошо известно более поздним авторам, таким, например, как Сомадева [Серебряков 1989: 161]. Далеко не сразу стало известно о размерах полуострова и расстояниях между его различными регионами. При этом, если более или менее верная информация была уделом узкого круга ученых и отражалась в соответствующих трактатах, в массовом сознании, даже в среде достаточно образованных людей, географические представления оставались весьма смутными, что отразила и литература. Не все средневековые индийские авторы, например, четко различали реку и море. Так, на санскрите слово *синдху* (*sindhu*) обозначает одновременно и море, и реку вообще, а также реку, известную нам как Синд (кроме того, область, находящуюся вдоль этой реки)¹⁴.

На протяжении столетий в европейской индологической литературе утверждались представления об исключительной ограниченности географической картины мира «традиционных» индийцев, что непосредственно связывалось с отсутствием у них чувства любви к родной земле. Эта концепция складывалась из ряда взаимосвязанных компонентов.

Во-первых, западные исследователи и английские колониальные чиновники представляли Индию как страну изолированных и самодостаточных сельских общин, этих, по знаменитому определению, ставшему общим местом в английских описаниях индийской общины, «маленьких республик», которые существовали, целиком занятые лишь собственными делами, в неизменном виде на протяжении столетий и не проявляли ни малейшего интереса к тому, какой очередной завоеватель воцарялся на троне (подробнее см. [Меткаф 1995: 69–70; Алаев 2000: 116]). Разумеется, ни о какой привязанности к родной земле в данном случае и речи быть не могло. Откуда эти благородные понятия у «варваров, которые, сосредоточив все свои интересы на ничтожном клочке земли, спокойно наблюдали, как рушились целые империи, как совершались невероятные жестокости, как истребляли население больших городов, — спокойно наблюдали все это, уделяя этому не больше внимания, чем явлениям природы, и сами становились беспомощной жертвой любого захватчика, соблаговолившего обратить на них свое внимание» [Маркс 1957: 135–136]? Или, как утверждала наша соотечественница Е.П. Блаватская, «в индусах нет, да и не может быть того чувства, которое мы, европейцы, привыкли называть патриотизмом... Кроме отеческого дома или избушки, где

¹⁴ См. также на бенгальском материале [Биджой Гупто 1992]. Кстати, подобное смешение понятий было свойственно не только индусам. Не случайно, например, в языке фарси, а через него и в урду слово *дарийа* (*dariyā*) одновременно обозначало и реку, и море [Суворова 1992: 70]

ему случилось увидеть впервые Божий свет, у индуса, говоря вообще, нет другой отчизны» (цит. по [Русско-индийские отношения 1997: 240]). Видимо, такова была общепринятая точка зрения, раз даже мнения основоположников научного коммунизма и теософского учения в данном случае совпали.

Во-вторых, Индия представлялась западным наблюдателям типичной страной «восточного деспотизма», предполагавшего неограниченную власть жестокого и безжалостного деспота над толпой покорных и трусливых рабов, лишенных гражданских добродетелей, чувства собственного достоинства и, разумеется, патриотизма. Здесь не место исследовать происхождение концепции «восточного деспотизма» и возможность ее соотнесения с индийскими реалиями, что подробно и на высоком научном уровне сделано рядом ученых [Телтшер 1995: 113–114; Меткаф 1995: 6–15; Чаттерджи 1998: 157–158]. Главное, что важно в свете настоящего исследования, — это глубокая убежденность европейских авторов в том, что индеец был лишен любви к родине либо испытывал это чувство лишь в отношении своей деревни или касты, что он не ассоциировал себя ни с крупным территориальным образованием, ни с государством и относился к вышестоящей власти со страхом и равнодушием.

У западноевропейских авторов данную концепцию переняли индийские мыслители и историки националистического направления, но они придали ей несколько иную окраску. Анализируя причины установления британского колониального господства в Индии, они обращали особое внимание на отсутствие «национального чувства», что и помешало сплочению индийцев перед лицом общего врага. Такого рода горестные размышления стали общим местом индийской патриотической литературы и историографии второй половины XIX — первой половины XX в., нередко они и в современных исследованиях ([Ганди 1986: 219; Неру 1947: 226, 230–232]; обзор взглядов по этому вопросу крупных махараштранских историков националистического направления см. [Кулкарни 1996: III, 178]). Мало того, обращаясь и к более отдаленным временам, историки продолжают называть отсутствие национального единства как основную причину захвата Индии тем или иным завоевателем. Этой традиции в свое время отдала дань даже Ромила Тхапар. Анализируя распад Маурийской (IV–II вв. до н.э.) и Гуптской (IV–VI вв. н.э.) империй, она выделяла в качестве основного фактора то, что «отсутствовала важнейшая нить, соединяющая народ в политическое целое, — стремление стать нацией» [Тхапар 1975: 43]. Вряд ли исследователь западноевропейской истории, изучающий завоевание греческих полисов Римом или распад империй Каролингов и Меровингов, будет считать причиной этих собы-

тий отсутствие «национального чувства» у древних греков или ранне-средневековых франков!

Однако проблема сама по себе представляет интерес как важный аспект воззрений средневековых индийцев. Какую часть окружавшего их пространства они считали своей страной, как воспринимали то, что остальной мир издревле называл Индией? В данном разделе речь пойдет лишь о той части проблемы, которая непосредственно связана с пространственным мировосприятием индийцев. Начать же следует с того, как сами индийцы в средние века воспринимали свою часть ойкумены.

Средневековые индийцы активно перемещались по территории субконтинента. Хроники и баллады о героях воспевали военные походы царей; агиографические сочинения повествовали о странствиях святых, проповедников различных духовных учений. Средневековая литература подробно рассказывала о коммерческих экспедициях купцов и в деталях описывала торговые пути [Тхапар 2002а: 47–49]. Герои многих произведений путешествовали по просторам Индостана в поисках приключений, славы, духовного прозрения, богатства или возлюбленной; ведь в дальних странах, говорил персонаж санскритской обрамленной повести «Испытание человека» (XV в.), «каждый день видишь невиданное, ешь непробованное и испытываешь неиспытанное» [Видьяпати 1999: 37]. Но при этом, какова бы ни была цель конкретного автора, рисовал ли он пути паломников к религиозным святыням или странствия героев, сообщал ли о завоевательных походах монарха или о землях, вошедших в его домен, всегда описывалась не единая **страна**, а **страны**, конгломерат регионов и государств.

Это хорошо понял и зафиксировал китайский путешественник Сюань Цзан, который в середине VII в. писал: «Жители Ин-ту называют свою страну по-разному, в зависимости от той местности, где живут... Вся эта земля разделена на семьдесят стран или около того» [Бил 1906: 69–70]. Таким образом, Индия, которую путешественник называет на свой лад Ин-ту, являлась единым целым лишь на взгляд иноземцев; сами же индийцы ее так не воспринимали и ассоциировали себя с теми регионами, где жили. В связи с этим следует обратить внимание на то, что в течение всего средневековья путешественники, западные или восточные, описывали в своих путевых заметках не Индию, а **Индии** (во множественном числе, например, распространенное в английских текстах вплоть до XIX в. *the Indies*, конкретнее — *the East Indies*), причем это понятие включало в себя как регионы собственно индийские (говорили: «страна Кашмир», «королевство Малабар»), так и районы, которые мы теперь относим к Юго-Восточной Азии.

Древние и средневековые тексты нередко включали перечисления различных народов и их языков, что позволяет современному исследователю реконструировать карту этносов, регионов и государств Индии той или иной эпохи, а также географический кругозор автора и его аудитории. Источники кануна первого мусульманского завоевания употребляли для региона или государства собирательный термин *деша* (*deśa*, «страна»; использовался и в значении «район», «местность»)¹⁵, а также, по мере необходимости, различали такие понятия, как *вишья* (*viśaya*, удел, феодальное владение), *раштра* (*rāṣṭra*, крупное царство, держава), *самраджья* (*sāmrajya*, империя). В общей сложности к концу XII в. источники называли более двух десятков таких «стран» — региональных государственных образований [Серебряков 1989: 157–160; Ло 1976; Ванина 2000: 17–18], но не отражали хотя бы туманного представления об Индии как о некоем целостном пространстве, отграниченном от чуждой территории (напомню, что живший в то же самое время автор «Слова о полку Игореве» такое представление имел и зафиксировал момент, когда русская земля «уже за холмом», даже если этот «холм» представлял собой лишь поэтическую метафору, а не определенный географический объект или некий пограничный знак).

Под смысловой рубрикой «страны» (*deśa*) или «языки» (*bhāṣā*) средневековые тексты помещали индийцев и живущих вне Индии **на равных**, т.е. кашмирцы и гуджаратцы, тамилы и каннадига фигурировали бок о бок с китайцами, эфиопами, «яванами» (так называли сперва греков, затем мусульман), персами, непальцами, таджиками, тюрками, позже — «фиранги» (франками), «ангрезам» и прочими европейцами (см., например, [Серебряков 1989: 145–146; Хариш 1965: 67; Украшение собраний 1962: 5]). Средневековые хроники и произведения литературы часто описывали завоевательные походы и путешествия героев «в чужие края», которые в любом случае начинались сразу же за пределами собственного княжества. Чтобы познакомиться с людьми, говорящими на ином языке и живущими по чуждым обычаям, чтобы увидеть новую, экзотическую природу (горы, море, пустыню, снег), индийцу было достаточно посетить другой регион субконтинента, подчас расположенный по соседству. Народы Индии потратили много исторического времени на то, чтобы узнать и понять **друг друга**, изучить и освоить собственную территорию.

¹⁵ Термин *деша*, как и другие, ему подобные, многозначен: в знаменитом политическом трактате «Артхашастра», относящемся, видимо, к первым векам нашей эры, он трактуется как административная единица, объединяющая несколько деревень и наделенная определенными правами самоуправления (подробнее см. [Вигасин и Самозванцев 1984: 131]).

Как ни парадоксально это звучит, единство Индии во многом обеспечивалось ее полуостровной географией: на континенте различные регионы могли бы быть «притянуты» этнокультурной близостью и экономическими связями к другим странам (например, Пенджаб, Кашмир, Синд — к Афганистану, Ирану, южным районам Центральной Азии, районы Востока и Северо-Востока — к Бирме, Китаю, Тибету). По крайней мере дихотомия «арийский Север — дравидский Юг», постоянно дававшая о себе знать на протяжении древности и средневековья, «развела» бы эти части Индии еще дальше друг от друга. Отгороженные от остального мира Гималаями и морскими просторами, регионы Индии, при всей их природной, социально-экономической и этнокультурной несхожести, были обречены на взаимодействие и взаимообогащение, на возникновение, особенно в периоды объединения большей части субконтинента в единую империю, некоторых общих или аналогичных элементов социального и политического устройства.

Для мусульман понятие «Хинд» («Хиндустан») вначале обозначало нечто целостное, но не в значении географическом или политическом, а в значении религиозном — место, где живут язычники-индусы [Уинк 1999: 319–320]. Великий хорезмийский ученый Абу Рейхан ал-Бируни (973–1048) черпал свои знания об Индии от брахманов и зафиксировал то деление Индии на регионы и царства, которое было отражено в пуранах и иных раннесредневековых санскритских текстах [Бируни 1995: 240–244]. С течением времени, однако, происходила адаптация мусульман к индийской почве; они все больше ощущали Индию как родину, что первым отразил, видимо, крупнейший из поэтов того времени Амир Хосров Дехлави (1253–1325). Будучи фарсиязычным автором, он шутивно называл себя не «персидским соловьем», а «индийским попугаем», в многочисленных поэмах он воспел достоинства Хиндустана и перечислил распространенные в этой земле основные языки. Самоидентификация мусульман в качестве **индийцев** происходила именно на региональном уровне: последователи ислама, пришедшие в Индию, заговорили на новоиндийских языках (не на санскрите), вошли в уже существовавшую на-том или ином местном уровне социальную структуру (этому способствовали, во-первых, этническая и социальная неоднородность самой мусульманской общины, а во-вторых, пополнение ее рядов за счет обращенных в ислам индусов) [Меткаф 1995: 958; Ванина 1999а: 176–178].

В результате для поколений бенгальских, пенджабских, гуджаратских мусульман, как и для их соседей-индусов, родной страной стало соответствующее княжество или регион, где говорят соответственно на бенгали, пенджаби и гуджарати, а мусульмане из других регионов

оказались чужаками. Так, когда в 70-х годах XVI в. Бенгалия была присоединена к империи Моголов, прибывшие в новую провинцию чиновники и военачальники (мусульмане из Северной Индии) воспринимали быт и нравы местных жителей, в том числе и своих единоверцев, как чуждые и дикие. По наблюдению Р.М. Итона, презрительные отзывы о бенгальцах могольских авторов XVI–XVII вв. были по смыслу и стилю аналогичны тем мнениям, которые в XVIII–XIX вв. составили о бенгальцах английские колониальные администраторы и путешественники [Итон 2000: 250–251].

О том, как представлял себе Индию образованный мусульманин-индеец в XVI в., можно судить по сочинениям Абу-л Фазла Аллами (1551–1602), одного из ярчайших мыслителей и государственных деятелей средневековой Индии, министра могольского падишаха-реформатора Акбара. Главный идеолог реформ Акбара, направленных на создание единого централизованного государства, Абу-л Фазл был страстным поборником межконфессиональной гармонии. Он рассматривал Могольскую империю как родину, а всех ее жителей, будь то индусы или мусульмане, — как соотечественников, культура и религия которых равно ценны и истинны. Все это, а также глубокое уважение, традиционно испытываемое в Индии к Акбару и его верному сподвижнику, позволило некоторым индийским авторам утверждать, что Абу-л Фазл и его венценосный друг обладали «видением единой Индии» [Атхар Али 1997: 219–222]. Такой подход представляется намеренным упрощением истории, пусть и предпринимаемым с благородной целью — доказать, что концепция «единства в многообразии», являющаяся краеугольным камнем государственной идеологии современной Индии, восходит к далекому прошлому.

На самом деле восприятие Абу-л Фазлом Индии двойственно. В географическом разделе своего трактата «Установления Акбара» он с научной достоверностью очерчивает географические границы Индии (упомянув при этом, с изрядной долей скептицизма, индусские мифологические представления о горе Меру и Джамбудвипе), сообщает весьма точные координаты различных городов: Индия («Хиндустан») представляется Абу-л Фазлу единым целым [Абу-л Фазл 1977–1978: III, 7]. Вместе с тем для мыслителя Хиндустан — это междуречье Ганги и Джамны, и другие провинции Могольской империи, о которых повествует автор во втором томе «Установлений Акбара», нередко сравниваются им с Хиндустаном (см., например, [Абу-л Фазл 1977–1978: II, 353]). В целом Хиндустан в восприятии Абу-л Фазла — это империя Великих Моголов; те же районы, на которые власть падишаха не распространялась, мыслителя не интересовали и рассматривались им как заграница.

В дальнейшем содержание понятия «Хиндустан» в позднесредневековой литературе расширялось с расширением границ могольских владений и, по сути дела, являлось официальным обозначением самой империи¹⁶. Те районы Индии, которые в состав империи не входили или являлись ареной сепаратистских движений, к «Хиндустану» не относились. После распада империи Великих Моголов Хиндустаном продолжали называть территории, оставшиеся под властью падишахов (следует напомнить, что формально Могольская империя существовала до 1857 г.) [Бэйли 1998: 39–41].

Многочисленные внешние угрозы, с которыми столкнулась Индия в XVIII в. (нашествия иранского правителя Надира Шаха, афганцев под водительством Ахмада Шаха Дуррани и, наконец, все усиливавшееся колониальное проникновение европейских держав), не привели к формированию даже у наиболее образованных и широко мыслящих индийцев чувства «единой Индии». Гуджаратский хронист и страстный патриот своего региона Али Мухаммад Хан приветствовал победу афганских войск в битве при Панипате (1761) над «соотечественниками» — маратхами [Али Мухаммад Хан 1927–1928: II, 579–598]¹⁷. Крестьяне из Бенгалии, Ауда, Махараштры и Карнатака (район современного штата Тамилнаду) шли под английскими знаменами на штурм столицы Майсура — государства, оказавшего наиболее мужественное и упорное сопротивление британским колонизаторам. Для этих крестьян, равно как и для маратхских и хайдарабадских феодалов, английских союзников, Майсур был «заграницей», но и Типу Султан, отважный правитель Майсура, возглавивший борьбу против колонизаторов, в поисках поддержки обращался к государям Махараштры, Хайдарабада, Турции, Непала, Афганистана и Франции как к правителям одинаково чужих государств [Ванина 1993: 170–171].

Таким образом, на протяжении всей доколониальной истории Индия не воспринималась населением в качестве единой страны, родины. Что же тогда, кроме непосредственного места рождения, средневековый индиец считал своей страной, отечеством и было ли вообще ему присуще чувство любви к родной земле?

¹⁶ Сами могольские падишахи называли свои владения Хиндустаном; термин «Моголы» для обозначения правившей династии потомков Бабура в Индии не употреблялся и использовался только европейцами.

¹⁷ Разумеется, здесь конфессиональный фактор сыграл важную роль, обусловив симпатии Али Мухаммада Хана к единоверным афганцам, хотя, как следует из его сочинений, мусульманский фанатизм был этому автору чужд и в родном Гуджарате он вполне позитивно относился ко всему индусскому. Видимо, нелюбовь Али Мухаммада Хана к маратхам объяснялась претензиями последних на доминирование над всей Индией, включая Гуджарат.

Вся история Индии, от образования империи Маурьев до начала колониальной эры, выглядит как смена периодов «порядка», когда индийские регионы объединялись в крупные империи, и «хаоса», когда эти империи распадались, уступив место раздробленности и «войне всех против всех». Традиционно историки дают империям позитивную оценку, а периоды «хаоса» рисуют в негативных красках. На самом деле на эпохи «имперского порядка» история отвела Индии несравненно меньше времени, чем на «хаос» (подробнее см. [Нараянан 1979: 36]), и сами великие империи, включая даже самую мощную из них — Могольскую, были весьма рыхлыми и непрочными государственными образованиями. Практически все эти империи возникали как насильственная, верхушечная интеграция территорий, в которых процесс регионального развития (формирование рыночных связей, этнокультурной общности, единой иерархии элит) не был завершен и не ощущалось объективной потребности объединения с соседними регионами. На какое-то время завоевателям удавалось подавить региональные интересы, но вскоре мощные силы дезинтеграции давали о себе знать, и держава распадалась, не успев за короткий срок своего существования выработать у подданных новую, имперскую, не говоря уже об общеиндийской¹⁸, идентичность. Как справедливо заметил британский исследователь Питер Робб, не региональный сепаратизм обуславливал слабость и последующее разрушение империй, а наоборот, имперская интеграция нарушала естественное развитие регионов, однако местная культура и региональная идентичность продолжали существовать и в составе империй, а когда империя рушилась, региональные центры власти восстанавливались ([Робб 2002: 79]; см. также [Ванина 2000: 26–43]).

Совсем иначе обстояло дело с самоидентификацией на региональном уровне. Традиционно нелюбимый историками период феодальной раздробленности между распадом империи Гуптов и образованием Делийского султаната (VI–XIII вв.) сыграл ключевую роль в возникновении и развитии региональной идентичности и чувства местной привязанности. Это была эпоха формирования политико-экономических и социокультурных единиц на основе объединения «нуклеарных», или «народных», районов, каждый из которых имел такие отличительные черты, как определенный физико-географический и экономический комплекс, социальная иерархия во главе с доминирующей землевладельческой кастой, впоследствии составившей феодальную элиту, местный диалект и местный культ. Такой «народный район» являлся

¹⁸ Ни одна из империй доколониальной Индии не включала в себя всю территорию субконтинента целиком.

(и до сих пор является) следующей за семьей, кастой и общиной ступенью самоидентификации индийцев; расширяясь за счет «леса», племенной периферии, он становился основой княжества, которое, захватывая земли соседей, могло разрастаться и до мини-империи [Бхатт 1980: 58–60; Лодрик 1994; Кулке 1997: 233–262; Ванина 2000: 26]. Для многих индийских языков в той или иной вариации характерна оппозиция *деш* — *пардеш/видеш* (*deś* — *pardeś/videś*, «родина–чужбина»), причем второй ее компонент стал означать страны, расположенные за пределами Индии, лишь в новейшее время. На протяжении веков «родной страной» был регион, к которому принадлежал говорящий (в большинстве случаев — не крупный географический и этнокультурный регион, а более мелкий, «народный»); за его пределами уже начиналась «заграница».

Именно эти феодальные государства (вызывающие у некоторых современных историков негативное отношение потому, что, увлекшись междоусобной борьбой, они не смогли объединиться против «тюркских завоевателей») внесли основной вклад в формирование у средневековых индийцев новой самоидентификации, более широкой, чем семья, род или клан, каста и сельская община. Здесь активно развивались разговорные языки, а на их основе — литература, отразившая чувство местного патриотизма. В этом процессе следует особо выделить три аспекта: этнолингвистический и, что ближе к теме данной главы, пространственно-культовый и пространственно-политический.

Что касается первого из трех перечисленных аспектов, то для многих феодальных государств исследуемого периода характерно усиление роли местных языков, которые, потеснив санскрит, стали государственными, как это произошло, скажем, в государстве Ядавов на территории Махараштры [Глушкова 2000а: 292], а до этого в ряде южноиндийских государств. В литературе на этих языках нередко звучит открытый вызов санскриту, утверждается красота и благозвучность родной речи [Серебряков 1979: 92–134; Фелдхаус 1986: 539; Поллок 1998: 49–51].

По мнению Шелдона Поллока, процесс вытеснения санскрита из социокультурной и политической жизни раннесредневековых индийских государств и их последующая «вернакуляризация», т.е. превращение региональных языков в официальные и литературные, развивался по трем направлениям: 1) произведения санскритской литературы перекладывались на местные языки, персонажи обретали облик жителей данного региона; 2) местная «геокультурная сфера литературной коммуникации становилась объектом литературной репрезентации, или, иными словами, происходила „литературная территориялизация“»; 3) правящие круги сознательно покровительствовали авто-

рам, писавшим на местных языках [Поллок 1998: 49]. Ведущая роль принадлежала здесь таким ключевым событиям в истории индийских литератур, как тамильская «Рамаяна» Камбана и маратхский комментарий к «Бхагавад-гите» Днянешвара (подробнее см. [Глушкова 2000: 134–136]). Эти и подобные произведения утверждали за местными языками право на вторжение в сферу сакрального, которое прежде принадлежало одному лишь санскриту. Для укрепления чувства местного патриотизма было исключительно важно, что эпические герои и сами боги смогли «заговорить» на тамильском или маратхи. При этом священный текст не просто переводился или пересказывался на том или ином языке, он насыщался реалиями данного региона, нередко использовался для легитимации правящих династий, возводивших свой род к эпическим героям.

Не менее важную роль в развитии новой самоидентификации играл пространственно-культовый аспект. Локальные культы часто расцветали под патронатом царей и объявлялись государственными. С одной стороны, происходила «индуизация» местных доарийских культов, как это случилось, например, с племенным божеством, которое под именем Джаганнатха было ассоциировано сначала с Шивой, затем с Вишну и превратилось в государственный культ Ориссы [Эшманн 1978; Кулке 1978: 150–155]. С другой стороны, развивался процесс «локализации» индуизма: общеиндусская «священная география» проецировалась на пространство данного государственного образования или региона. В каждом из регионов оказывались «своя» священная Ганга (почти каждая крупная река), «свои» Айодхья, Праяг и Варанаси, даже «свои» Гималаи — обитель богов (местная горная цепь) [Фелдхаус 1986: 544–545; Серебряков 1989: 159; Кулке 1978: 150–155; Глушкова 1997: 35].

В связи с этим необходимо обратить внимание на активно развивавшиеся в тот же период в ряде регионов Индии религиозно-мистические течения *бхакти*. Всевышний, мистическую любовь к которому проповедовали адепты этих учений, выступал именно как локальный бог, ассоциированный с определенной местностью, — Витхоба из Пандхарпура (Махараштра), Шива из Арура, Вишну из Тирупати (Тамилнаду), позднее — Кришна из Баджа (современный штат Уттар Прадеш) и т.д. Во многих случаях правящие династии рассматривали учение местных общин *бхакти* как весьма важный элемент своей легитимности [Нараянан и Веллутхат 2000: 394–396].

Таким образом, каждый «народный регион» обзаводился собственной «священной географией» и собственными божествами — локализованными общеиндусскими или индуизированными доарийскими. Именно этим божествам местные правители воздвигли в Кхаджурахо,

Пури, Конараке, Танджавуре, Тирупати, Пандхарпуре, Махабалипуре и т.д. самые знаменитые храмы Индии. Во время коронационной церемонии правитель княжества получал благословение от местного божества и утверждал свою «почвенность», неразрывную, физическую связь с данной территорией — последнее должны были продемонстрировать такие обряды, как нанесение на тело государя пасты из глины, земли и воды [Бэйли 1998: 12] или ритуальное бракосочетание монарха с его землей¹⁹.

Именно в период между распадом Гуптской империи и образованием Делийского султаната (VI–XIII вв., а для Юга и раджпутских земель — до XIV в.) оформилась новая ступень самоидентификации индийцев: помимо семьи, рода, клана, касты, общины они стали ассоциировать себя с определенным «народным регионом», на основе которого возникло феодальное государство — на первых порах небольшое княжество. Постепенно «народные регионы» и мелкие княжества объединялись в более крупные региональные государственные образования, консолидирующими основами которых были все те же отмеченные выше факторы: экономические связи, формировавшие рынок, элита с четко определившейся иерархией, возглавляемой доминирующими землевладельческими и торговыми кастами; местный культ и язык. Изменения происходили как чисто количественные (рост территории, активизация торгового обмена и расширение его ареала, превращение культа из локального в региональный), так и качественные (экономический рост, расцвет городов, технические нововведения в сельском хозяйстве и ремесле, объявление локального культа государственным, интеграция ряда диалектов в региональный литературный язык). В различных регионах это происходило в неодинаковые сроки, где-то процесс завершился ко времени первого мусульманского завоевания, где-то — к началу могольской эры, а где-то даже ко времени дезинтеграции империи Моголов, среди «государств-наследников» которой наиболее жизнеспособными оказались крупные региональные образования, опиравшиеся на сложившуюся иерархию элит, развитую инфраструктуру рынка, ту или иную этнокультурную и лингвистическую общность [Ванина 2000: 31–33].

Возникла новая, региональная идентичность, которая четко отразилась в самых разнообразных источниках. Для великих кашмирских писателей Кшемендры, Сомадевы и Калханы Кашмир — прекраснейшее место на свете, подобие рая [Серебряков 1979: 109, 117, 122]. Автор исторической поэмы «Гирлянда сокровищ», гуджаратский поэт

¹⁹ Этот обряд представляется аналогичным, например, ритуалу «обручения с морем» венецианских дождей.

Кришнаджи, живший в XIII в., считал свой регион «лучшей частью земли» [Форбс 1867–1868: 68]. С точки зрения махараштранских поэтов, маханубхавов и варкари, нет языка прекраснее маратхи и нет страны лучше Махараштры [Глушкова 2000: 292–293]. Чувство регионального патриотизма отразила литература на различных языках Индии — телугу и тамильском, панджаби и гуджарати, бенгали и многих других [Серебряков 1985: 138, 178, 189; Бэйли 1998: 26–30, 37–44]. Гораздо слабее этот процесс был выражен в современном хиндиязычном ареале: там развитие региональной идентичности остановилось на уровне «народных районов» (Авадх, Брадждж, Митхила, Доаб, Бунделкханд), из которых только Авадх стал региональным государством. Сложение литературного хинди на основе ряда диалектов началось лишь в XIX в., а процесс создания некоей «хиндиязычной» идентичности происходит уже в наше время, причем во многих случаях осуществляется искусственно [Глушкова 2004: 238–249].

Предметом гордости становились даже те приметы родной земли, которые, на взгляд объективного наблюдателя, едва ли могут считаться благоприятными. Так, в раджпутском эпосе о Дhole и Мару (XVI в.) один из самых ярких эпизодов — перебранка жен героя, Мару и Малвани. Малвани, уроженка цветущей, плодородной Малвы, осыпает насмешками родину соперницы — выжженный солнцем, пустынный Марвар, где единственной растительностью являются сухие колючки, засуха сменяется нашествием саранчи, люди грубы и одеты в тряпье, а женщины вынуждены тяжким трудом добывать воду со дна полувысохших колодцев. Для Мару, однако, все перечисленные Малвани черты являются достоинствами ее родины: выжженная пустыня Марвара и ее грубоватые жители полны очарования, колодцы и женщины, с трудом достающие из них воду, прекрасны, и даже обилие воды и зелени в чужом краю, чем особенно хвалится Малвани, вызывает у Мару отвращение — великолепный пример региональной привязанности [Дhole-Мару 1962: 159–163; Водвиль 1999: 281–282]. Роман о Дhole и Мару важен в данном случае еще и тем, что он, как и многие другие произведения средневековой литературы, опирается на фольклорную традицию, и поэтому можно без особой натяжки заключить, что отразившееся в нем чувство местного патриотизма испытывала не только образованная элита, оно было достаточно глубоко укоренено в народе.

Это чувство отражали и многочисленные героические баллады и песни на различных языках, воспевавшие доблесть защитников родной земли: далеко не все эти образцы фольклора подверглись литературной обработке [Бэйли 1998: 21–30]. Важно также отметить, что региональная идентичность была, как правило, надконфессиональной.

Укоренившиеся на региональной почве мусульмане внесли немалый вклад в развитие литератур на местных языках: такие авторы, как Шейх Мухаммад Шригондекар из Махараштры, бенгальцы Шейх Пхойджулло, Сайяд Алаол и Даулат Кази, панджабцы Булле Шах и Варис Шах, Шах Абдул Латиф Бхитаи из Синда, отражали в своих произведениях любовь к родной земле и общие с индусами ценности, вплоть до возвеличивания местных богов. Не случайно многие мусульмане были активными участниками антимогольских движений: единоверцы-моголы были для них чужаками, а населявшие данный регион индусы — соотечественниками [Кулкарни 1996: 1, 118–121; Гордон 1993: 66, 81; Кохли 1986: 8].

Справедливости ради следует заметить, что различные составляющие этой региональной идентичности имели неодинаковый удельный вес, и третий, собственно пространственный (а точнее, пространственно-политический) аспект был, пожалуй, выражен слабее, чем два остальных. Для средневековых индийских государств была, по наблюдению П. Робба, характерна «слабая связь населения с местностями и правителей с населением (с точки зрения идентичности)» [Робб 2002: 80]. На это обстоятельство неоднократно обращали внимание и исследователи древних и раннесредневековых империй. Хотя «страна» (*раштра*) входила в число «семи частей» (*сантанга, saptāṅga*) государства, само это понятие было весьма расплывчатым и подразумевало некую населенную «народом» территорию, весьма неопределенную с географической и административной точки зрения.

Некоторые исследователи даже полагали, что у индийских государств древности и средневековья вообще не было «границ, санкционированных договором или обычаем, и амбиции государей (в завоевании новых земель. — *Е.В.*) сдерживались не межгосударственными договорами, а наличием материальных и людских ресурсов, географическими барьерами и прежде всего аналогичными планами соседей» [де Гаспарис 1979: 125]. В подобных утверждениях есть немалая доля преувеличения, не дающая возможности ответить на весьма простой вопрос: если у государств не было фиксированных границ, на основании чего правитель делал вывод о нападении на него войск другого монарха? Здравый смысл подсказывает, что каждый государь имел некое представление (разумеется, не всегда разделяемое соседями) о том, где кончались его владения и где проходил рубеж, пересечение которого войсками другого правителя означало начало войны.

Однако все же следует признать, что большинство средневековых индийских государств были весьма аморфными в территориальном отношении. По мнению Дж.С. Хеестермана, «принадлежность к политическому образованию не была обусловлена проживанием на опреде-

ленной территории; скорее наоборот, права на данную территорию определялись персональными связями родства и зависимости (между местной элитой и государем. — Е.В.)» [Хеестерман 1979: 67]. Иными словами, местный феодал был подданным центральной власти не потому, что жил на территории, находившейся под легитимной юрисдикцией данного монарха, но потому, что состоял в родстве с государем или был побежден им, и лишь в силу этого обстоятельства его владения входили в состав империи. Подобного рода идентичность была, разумеется, весьма слабой и могла быть прервана в любой подходящий момент, особенно если территория была присоединена силой.

Хотя государства позднего средневековья имели гораздо более развитый административный аппарат и укрепляли собственную идентичность, территориальная аморфность была во многом присуща и им. Региональные поэты возвеличивали родной язык, местных богов, царей, героев и святых, характерные элементы религиозной и культурной жизни, но относительно реже в фокусе были пространство, территория, государство. Воспевая Махараштру, Гуджарат или Кашмир, поэты часто имели в виду лишь некую абстрактную, не имеющую четких границ территорию, где говорят на данном языке и почитают данного бога. Эта особенность региональной идентичности была отражением важной специфики практически всех феодальных княжеств и империй средневековой Индии — слабости государств, выражавшейся не только в постоянной борьбе и потому частой смене правящих элит, но и в их территориальной нестабильности, «текучести» (*fluidity*), если воспользоваться определением индийского историка Б. Чаттопадхьяя. Нередко феодальный клан, одержавший победу в очередной междоусобной войне, захватывал престол и делал центром государства свой домен, столицей — собственную крепость, а прежний центр превращался в периферию, что во многих случаях влекло за собой и экономический упадок [Чаттопадхьяя 1997: 195–232].

Средневековый человек — не гражданин, а подданный [Андерсон 1983: 26], для его самоидентификации важны оба компонента: и то, что его предки были верными подданными предков правящего в данный момент государя, и то, что земля, на которой живет он и жили его предки, многие века находилась под властью определенной династии. Непрерывающиеся войны между государствами приводили к постоянной перекройке границ. В результате та или иная территория на протяжении жизни даже одного поколения по несколько раз переходила из рук в руки, а это не позволяло населению осознать себя в качестве подданных одной династии, ассоциировать себя с определенным политическим и, что важнее для данной темы, территориальным образованием. В результате, отмечает американский ис-

торик Дж.У. Лейн, «для обычных мужчины или женщины ощущаемые реалии — владение определенным диалектом в определенной деревне, поклонение местному богу или святому, подчинение власти местного землевладельца или сборщика налогов — были сильнее, чем любое чувство „принадлежности“ к империи, владевшей ими из Дели или Биджапура» [Лейн 2001: 4].

Так это было и у других народов, например у европейцев в эпоху феодальной раздробленности, когда предельным уровнем территориальной идентичности человека были границы «народного региона» и более или менее крупного феодального владения. Наиболее дальновидные и образованные личности, подобные автору «Слова о полку Игореве», могли иметь некое, пусть туманное, представление о «русской земле», но основная элита, не говоря уж о народных массах, ассоциировала себя с отдельными княжествами, и даже татаро-монгольское нашествие не пробудило в русских князьях чувство национального единства. Как подчеркивает Б. Андерсон, в отличие от современных государств, суверенитет которых «целиком, полностью и равномерно распространяется на каждый квадратный сантиметр законно определенной территории», в средневековых государствах Европы «определяющим являлся центр, границы же были проницаемыми и неопределенными» [Андерсон 1983: 26].

Ситуация стала меняться лишь с возникновением в начале нового времени централизованных национальных государств, отличавшихся от прежних феодальных владений, помимо прочего, стабильностью территории и четко зафиксированными границами (разумеется, некоторые пограничные территории могли быть спорными и в результате войн переходить из рук в руки, но основной территориальный массив страны оставался неизменным). Процесс этот был весьма сложным и знал немало откатов: ведь только к началу нового времени нормандец и провансалец ощутили себя французами (да и то вспышками регионализма и сепаратизма были отмечены религиозные войны второй половины XVI в. и даже Великая французская революция), а итальянцы и немцы преодолели раздробленность лишь в XIX в.

В средневековой Индии региональным территориально-политическим единицам история ни разу не отпустила достаточно времени для того, чтобы стабилизировать территорию и создать свою, полноценную идентичность — всегда приходил новый завоеватель, насильственно объединявший в крупную империю совершенно неготовые к такому объединению регионы. Кроме того, расширение самих региональных государств, насильственное присоединение к ним соседних территорий, во многих случаях населенных иным этносом, способствовало превращению этих государств в «мини-империи» и раз-

витуию внутри них все тех же сепаратистских, центробежных тенденций, которые приводили к распаду крупных империй. Даже государства, возникшие на обломках империи Моголов, отличались нестабильностью, текучестью территории, что, несомненно, препятствовало созданию новой, региональной идентичности. Это, в свою очередь, самым отрицательным образом сказалось на судьбах государств в их противостоянии английским колонизаторам, которые всегда находили союзников в лице части местных элит, не испытывавших никаких патриотических чувств в отношении новообразованного регионального государства и мечтавших о возвращении себе полной власти на «своей» территории, вошедшей в состав этого государства.

Особенно ярким примером являлась ситуация в Майсуре, который в конце XVIII в. стал сильной региональной державой, осуществившей ряд реформ, близких по направленности реформам Петра I (подробнее см. [Ванина 1993]). Но если российские преобразования проходили на в основном уже оформившейся, стабилизовавшейся территории, в централизованном национальном государстве с утвердившейся идентичностью, то правители-реформаторы в Майсуре были заняты одновременно «собираанием земель» (т.е. тем, что делали русские князья со времен Ивана Калиты), созданием новой, региональной идентичности, модернизацией и противостоянием колонизаторам, что было практически неосуществимо и обрекало их героическую попытку на неизбежное поражение.

В результате Петр I смог опереться на патриотически настроенное русское дворянство, четко осознававшее свою кровную связь с русской землей, с Россией, а Типу Султана предали феодалы, ассоциировавшие себя не с единой страной Майсур, а с «народными регионами», откуда происходили и где владели землями. Англичанам было достаточно пообещать им возвращение отнятых централизованным государством привилегий и власти над «своими» территориями, и мощные крепости сдавались без единого выстрела. Лингвистического единства, общей этнокультурной принадлежности оказалось явно недостаточно, а территориальный, государственный аспект региональной идентичности не успел выработаться, что в конечном счете и обусловило поражение Майсура и крушение осуществлявшихся его правителями реформ.

Итак, до 1947 г. Индия представляла собой конгломерат стран, и практически каждый регион, каждое государство опирались на тот или иной вид идентичности, которая складывалась из ряда компонентов. Важнейшими среди них были литературный язык, возникший на основе ряда диалектов, региональный культ, консолидация местных феодальных элит. Еще более значимым, особенно в контексте данной

главы, явилось чувство родства с определенной территорией на уровне «народного района» и, пусть в значительно меньшей степени, крупной региональной единицы.

Такая идентичность, ярко отраженная источниками, стала, видимо, одним из основных отличий средневековой литературы от древней, что подметил, например, У.Л. Смит в работе, посвященной анализу бенгальских поэм, прославляющих местную богиню Моношу. По мнению исследователя, мир этих поэм значительно уже, прозаичнее и провинциальнее мира эпоса и пуран, иных творений древней литературы; даже сфера сказочной фантастики насыщена легкоузнаваемыми местными реалиями, а до обители богов героиня поэмы Беула сравнительно быстро добирается по многочисленным рекам Бенгалии на плоту [Смит 1980: 29, 75]. Девятая глава «Песни о благодарении Чанди» называется «Хвала [божествам] всей земли» и посвящена, по сути, прославлению крупнейших индуистских храмов и мест паломничества. Но «вся земля» для Мукундорама Чокроборти не включает даже всю Индию: за исключением Гайи, Айодхьи, Праяга, Варанаси и Дварки, «божества всей земли» сосредоточены для поэта в родной Бенгалии и частично соседней Ориссе; будучи убежденным *бхактом* Шивы, он перечисляет святыни, расположенные в небольших поселениях родного региона, но не упоминает о знаменитых шиваитских храмах Юга или Кашмира, возможно не ведая о них ([Мукундорам Чокроборти 1980: 48–50]; см. также вводную статью И.А. Товстых в этой книге, с. 11–39).

То же самое можно сказать и практически обо всей средневековой литературе, будь то лирика малых форм или крупные эпические творения. Причем с течением времени эта тенденция усиливалась. Если «Песнь пастуха» Джаядевы (XII в.) — это пастораль, любовь Кришны и пастушки Радхи на условном, ни к чему географически и культурно не привязанном фоне идиллического «селения», «леса» и «сада» [Джаядева 1995], то у Сурдаса (XVI в.) тот же самый сюжет разворачивается в яркой, реалистической и легко узнаваемой обстановке деревень «народного района» Брадж. Шива и Парвати у бенгальца Мукундорама Чокроборти в быту ничем не отличаются от земляков поэта, и обитель богов, которой по всем канонам положено находиться в Гималаях, оказывается здесь же, в Бенгалии.

Такой «провинциализм» средневековой литературы и отражаемого ею сознания был свойствен не только Индии: это явление на примере Западной Европы весьма подробно исследовал А.Я. Гуревич [Гуревич 1984: 79–88]. Средневековый человек считал себя и окружающий мир, в том числе и пространственный, единым целым и потому далеко не сразу научился смотреть на него со стороны, замечать его особен-

ности. Неудивительно поэтому, что площадь обзора была на первых порах довольно узкой, а граница, разделявшая «свое» и «чужое», совпадала с границей деревни. Гораздо важнее, что с течением времени эта граница отодвигалась, область «своего» охватывала все более обширную территорию «народного района», а затем и более крупной региональной единицы, которая, нелишне будет отметить, по площади и населению могла быть равна европейскому государству.

Индия и внешний мир

На протяжении практически всей истории индологии господствующим являлось представление о значительной степени изолированности «традиционной» Индии от окружающего мира и об отсутствии у индийцев знаний о соседях по планете и интереса к их жизни. Это представление парадоксальным образом сочеталось с убежденностью в том, что большинство инноваций в социально-экономической и культурной жизни «традиционной» Индии было результатом внешнего влияния (*бхакти*, например, называли порождением ислама и даже возникновение древнеиндийского эпоса, театра и храмовой архитектуры связывали с походом Александра Македонского, как будто в войсках этого завоевателя были специальные «фронтовые бригады» поэтов, актеров и архитекторов)²⁰ [Чанд 1954: 106–108; Гринцер 1979: 16].

На самом деле индийская цивилизация складывалась на полуострове и поэтому приобрела как континентальные, так и островные черты. Гималаи на севере, моря и океан с трех остальных сторон затрудняли общение с другими странами, но не служили непреодолимым препятствием для миграций (Индия приняла не одну миграционную волну и стала домом для арийских племен, кушан, гуннов-эфталитов, иудеев, парсов, представителей многих мусульманских народов и т.д.), завоеваний, торговых и культурных связей. Индия никогда не развивалась в изоляции: разнообразные контакты древней и раннесредневековой Индии с Египтом, Вавилоном, греко-римским миром, странами Центральной и Юго-Восточной Азии, Закавказьем, а также Китаем хорошо известны [Гринцер 1974: 139; Медведев 1982: 207–218; Бонгард-Левин и Ильин 1985: 610–716; Халбфасс 1990: 2–24; Сен 2000].

В конце XII — начале XIII в. Северная Индия стала частью мусульманского мира, поэтому вполне естественно, что взаимоотноше-

²⁰ Это, разумеется, не отрицает влияния на Индию эллинистической культуры.

ния со странами ислама развивались во всех сферах жизни, будь то коммерция, дипломатия, религия, наука, культура. С конца XV в. начались регулярные контакты Индии с европейцами: на ее территории появились португальцы, англичане, голландцы, французы, датчане, армяне. Колонии индийских купцов вели активную торговую деятельность от Адена до Астрахани и китайских портов. Хорошо известно, как много Индия дала окружающему миру (в сфере культуры, религиозно-философских учений, искусства, технических достижений).

Но ничуть не меньше было воспринято ею извне, будь то новые сельскохозяйственные культуры (включая и перец чили, без которого сейчас немыслима индийская кухня), отрасли ремесленного производства (шелководство, ковроткачество, изготовление бумаги), военная техника (порох, огнестрельное оружие) или религиозные учения. Вместе с тем вплоть до начала нового времени Индия оставалась для остального мира далекой и полусказочной страной, и путешествие туда было связано с немалой опасностью; сами же индийцы, даже в лице своей просвещенной элиты, также имели весьма туманные представления о чужих землях. Поэтому если попытаться ранжировать различные страны по уровню открытости внешнему миру, то Индия, по видимому, будет занимать на этой шкале некое срединное положение, даже, быть может, с небольшим смещением в сторону «закрытости», и в этом немалую, хотя и не единственную, роль играло географическое положение субконтинента.

В своем знаменитом труде «Книга об Индии» Абу Рейхан ал-Бируни сделал заявление, которое приобрело особую популярность у ориенталистов и тех современных исследователей, кто стремился доказать отсутствие у «традиционных индийцев» интереса к окружающему миру и жизни других народов. Общение с пленными брахманами в Газни и краткие посещения Северо-Западной Индии, где собеседниками ученого тоже были брахманы, привели Бируни к выводу о том, что «индийцы убеждены, что земля — это их земля, люди — это представители только их народа, цари — только их правители, религия — только их вера, наука — только та, что у них имеется. Они кичливы, тщеславны и самодовольны, но невежественны... Все это в такой степени, что если им сообщают о какой-нибудь науке или ученом в Хорасане и Фарсе, то сообщившего эту весть они считают за невежду и не верят ему по причине вышеуказанной слабости» [Бируни 1995: 67–68].

Однако эта инвектива, если прочитать данный фрагмент внимательно и до конца, выглядит не столь однозначно и обнаруживает противоречия. Общеизвестно, что Бируни посещал Индию в период завоевательных походов Махмуда Газневи, в результате которых были разграблены и разрушены многие города и наиболее почитаемые хра-

мы Индии. Общение Бируни с «учеными Индии» происходило в исключительно негативной обстановке, что вместе с действительно присущей в то время многим брахманам ограниченностью²¹ и стремлением «исключительно ревниво оберегать (свои познания. — *Е.В.*) от непричастных к наукам индийцев, а что уж говорить о прочих» [Бируни 1995: 68], на самом деле затрудняло контакт. К этому времени, видимо, закрепился и запрет на морские путешествия для брахманов, и Бируни с полным основанием заявляет: «...если бы они путешествовали и общались с другими народами, они непременно изменили бы свое мнение, так как их предки не пребывали в такой ограниченности». Здесь же Бируни приводит высказывание известного астронома Варахамихиры (VI в.) о том, что «греки, хотя и нечистые, должны быть почитаемы, так как они стали искусны в науках и превзошли в них других».

За этой цитатой следует фраза, полностью противоречащая приведенному выше обвинению: «Индийцы **всегда** (выделено мной. — *Е.В.*) признавали, что достижения греков в науках превосходят то, что самим им удалось достигнуть в них». И далее, описывая свое общение с индийскими астрономами, Бируни без лишней скромности повествует о том, как они «стали стекаться ко мне во множестве, выражая удивление и стремясь получить от меня полезные знания». Эти «стекающиеся во множестве» к иноземному ученому в поисках знаний не слишком похожи на упомянутых выше «ленивых и нелюбопытных», а признание автора «я им показывал, чего они по-настоящему стоят, и высокомерно ставил себя выше их» [Бируни 1995: 68] доказывает, что и великому хорезмийцу не совсем была чужда слабость, в которой он упрекает своих индийских коллег. По верному замечанию В. Халбфасса, Бируни и сам не считал нужным хоть в какой-то мере использовать полученные от индийцев знания и изменить в соответствии с ними собственные представления [Халбфасс 1990: 28]. Очевидно, средневековая ограниченность была в определенной степени присуща и этому передовому мыслителю.

Для эпохи, к которой принадлежит текст Бируни, обскурантизм, ограниченность, негативное отношение к «неверным» и их культуре были нормой как на Востоке, так и на Западе. Но при этом даже брахманская ортодоксия с ее неприязнью к «варварам» не могла полностью противиться контактам с внешним миром. Так, прославленный

²¹ Брахманы, собеседники Бируни, представляли ту «ортодоксальную традицию», которая, по справедливому замечанию Г.М. Бонгард-Левина, не отражала реального процесса взаимодействия культур в различных областях, и прежде всего в науке и искусстве [Бонгард-Левин 2000: 429].

философ школы *миманса* Кумарила заявлял еще в VII в., что у «варваров» нельзя заимствовать никаких духовных и социальных устоев, ибо они противоречат *дхарме*, но можно приобретать «мирские познания», поскольку многие искусства и ремесла, подобно шелкоткачеству, исходят от них [Халбфасс 1990: 184].

Представления средневековых индийцев о географии окружающего мира были, несомненно, фантастическими, но не более, чем у их западноевропейских современников [Гуревич 1984: 84–87]; при этом следует помнить, что Запад проявлял изрядное географическое невежество не только в «мрачную» эпоху, но и значительно позже: на первом глобусе, созданном знаменитым немецким учёным Мартином Бехаймом в 1492 г., Индия отсутствовала вообще [Ле Гофф 2000: 169–176]. Древняя и раннесредневековая индийская литература содержала туманные сведения о Цейлоне, Андаманских островах, Суматре, «городе ромаков (Риме или Византии)». Сомадева, например, назвал Непал, «Чин» (Китай), «Парасика» (Иран), а также соседей Кашмира таджиков и «турушка» (жители Туркестана), причем ни словом не обмолвился о религии последних — исламе, но упомянул их кочевой образ жизни, вкратце поведал о распространенном у них погребальном обряде, во время которого вместе с умершим хоронили и его рабов (возможно, кашмирский романист уделил внимание этой традиции потому, что она играет важную сюжетную роль в его повествовании).

Таджики и «турушка» в его изображении почти ничем не отличаются от племен, населявших горы и леса Индии [Серебряков 1989: 110, 160]. О «турушка», а также о «монголах» (*mudgala*) упоминали и другие источники периода кануна и начала мусульманского завоевания Индии [Уинк 1999: 74–75, 111, 143, 145, 147–149]. Но при этом и у Сомадевы, и у других авторов представители этих народов носят индийские (санскритские) имена и не обнаруживают никаких отличий от индийцев. Лишь в поэме «Песнь о Притхвирадже», созданной современником главного героя Чандом Бардаи (конец XII в., но затем, очевидно, подверглась позднейшей обработке), у тюркских завоевателей появляются мусульманские имена, получают отражение и некоторые социокультурные особенности завоевателей [Чанд Бардаи 1955: I, 218–225 и сл.].

В более поздних произведениях действие могло быть перенесено за пределы Индии в Чин (Китай), Хорасан, на Сарандиб (Цейлон), но никакие географические или этнографические черты, характеризующие данную страну, не отмечались. При этом интересно, что ранние мусульманские писатели-индийцы, такие, как Имад ибн Мухаммад ан-Наари, автор «Жемчужин бесед» (начало XIV в.), первого известного переложения на фарси знаменитой «обрамленной повести»

«Семьдесят рассказов попугая», также практически «не видели», чем отличается Индия от более привычных им стран Ближнего и Среднего Востока. Постоянно напоминая, что излагает «сказания Индии», ан-Наари делает весь пространственный мир своего повествования, быт героев и их поведение не просто мусульманским, но арабским или иранским: в его «Индии» живут бедуины, посреди пустынь встают города Хорасан, Рей, Мадаин, Тебриз [ан-Наари 1985]²².

В «Падма-пуране» Биджоя Гупто купцу Чандо, собирающемуся отправиться в торговую экспедицию, сообщают о «северной стране», где все жители «огненного цвета», они едят только кушанья из перца; за этим следует информация о восточных и западных странах, столь же нелепая и напоминающая средневековые европейские басни о «людях с песьими головами» (об этих баснях см. подробнее [Бахтин 1965: 373–376; Ле Гофф 2000: 175–176]). Наконец, Чандо выбирает направление на юг и после сравнительно недолгого плавания добирается до «южного города», вернее, острова, который может быть отождествлен с Цейлоном или с каким-либо из Андаманских или Никобарских островов. Жители его, в описании Биджоя Гупто, не имеют представления о таких привычных для каждого бенгальца вещах, как бетель, джут, кокосовые орехи, что позволяет Чандо, по воле автора, обменять эти дешевые для Бенгалии товары на золото и драгоценности. При этом «южный город», равно как и вся «заграница», которую посещает Чандо, ничем не отличается от его родной Бенгалии с точки зрения социальных отношений и политического устройства: там точно такие же касты, точно так же называются должностные лица, точно такие же цари [Биджой Гупто 1992: 106, 114, 117].

Аналогично в «Сказании о Дхонопоти» Мукундорама Чокроборти рассказывается о странствиях двух купцов, сначала отца, затем сына, из Бенгалии на Цейлон. Пока торговый караван плывет по бенгальским рекам, затем выходит в открытое море и следует вдоль побережья на юг, описание местности является более или менее достоверным: многие из упомянутых деревень, городов и храмов существуют и поныне. Но как только путешественники достигают «Моста Рамы» — небольшого островка, расположенного между южной оконечностью Индостана и Цейлоном, реальный мир заканчивается, начинаются фантастические Море креветок, Море змей, Море раковин и Чер-

²² Иногда, правда, автор «вспоминает» об индийском происхождении излагаемых сюжетов, но делает это с явной неохотой и лишь тогда, когда того требует само повествование, содержащее какие-либо элементы индусской традиции (например, упоминается догмат о переселении душ), но каждый раз это сопровождается замечанием ан-Наари о том, что речь идет о «неправильной» религии, «ложных» обычаях.

ная пучина, изобилующая чудесами и ужасными чудовищами. Добравшись до Цейлона, караван вновь плывет по бенгальским рекам, и сам Цейлон ничем не отличается от Бенгалии, даже его жители носят бенгальские имена [Мукундорам Чокроборти 2004: 26, 145–156]. Как уже отмечалось, средневековый автор, описывая города и местности в собственной стране, «не видел» индивидуальных черт, ландшафтной и архитектурной специфики пространства; точно так же «не существовали» для него и характерные особенности иных стран, которые ему было легче домыслить, наделить фантастическими чертами, чем отразить в подлинном виде.

Подобное восприятие, кстати, характерно и для западноевропейской литературы, причем не только средневековой, но и ренессансной. Действие средневековых рыцарских романов могло развиваться и на «Востоке», но в описании безвестного автора «Кудруны» или Вольфрама фон Эшенбаха «Мавритания» или «Византия» мало чем отличались от европейских стран с их природой, ландшафтами и замками, а восточные императоры и султаны — от европейских монархов, окруженных рыцарями и баронами [Кудруна 1984: 100–101; Вольфрам фон Эшенбах 1974]. Даже в героях «Гамлета», «Ромео и Джульетты» или «Двенадцатой ночи» трудно увидеть реальных датчан, итальянцев либо жителей Иллирии — Адриатического побережья Хорватии.

Хорошо известно, что *дхарма*-шастры считали морские путешествия запретными для брахманов [Самозванцев 1994: 332], поскольку, видимо, на корабле брахман не мог соблюдать все правила ритуальной чистоты, особенно связанные с питанием, и рисковал оскверниться. На сухопутные путешествия этот запрет, возможно, не распространялся, и многие брахманы активно перемещались по субконтиненту ради учебы, посещения святых мест и центров образования, а также в поисках щедрого государя-патрона. Можно предположить, что сухопутные путешествия брахманов за пределы Индии были редкостью, но не исключались совсем: известно, например, что колония индийских купцов в Астрахани в XVII — начале XIX в. имела в своем составе брахманов (очевидно, невысокого кастового статуса), совершавших богослужения в построенном при Индийском дворе храме [Россия и Индия 1986: 74]. Следует отметить, что и многие небрахманские касты, стремившиеся повысить свой статус и с этой целью усваивавшие многие элементы из обихода высших каст, также запрещали своим членам заморские странствия: даже М.К. Ганди, принадлежавший к торговой касте бания, был подвергнут остракизму за поездку на учебу в Лондон. Все эти запреты, разумеется, препятствовали накоплению знаний об окружающем Индию мире.

С течением времени знания образованных индийцев о странах за пределами субконтинента все же расширялись. Это происходило, в частности, за счет контакта с мусульманской элитой, которой были доступны сочинения арабских географов и путешественников. Так, в романе Маникъячандры Сури упомянуты Непал, Таджика, Явана (собирательное название западных стран), Рома, Хабас (Эфиопия), Сокотра, Чин и Махачин (Китай и страны Юго-Восточной Азии), Ормуз, Хорасан [Хариш 1965: 67]. «Украшение собраний», «энциклопедия» поэтических описаний (XVI — начало XVII в.), добавляет к этому списку ряд новых географических объектов: Персию, «Араб», Мекку, Медину, Португалию (*Purtakāl*), Пегу (Бирма), Яву, Бухару (*Bukhār*), несколько неидентифицируемых названий, а также собиравшую «страну франков» (*firaṅg*) [Украшение собраний 1962: 3–5]; впоследствии выяснилось, что эта «страна» населена разными народами: в позднесредневековой литературе появляются кроме португальцев, которых составитель «Украшения собраний» не относил к числу «франков», англичане, французы, голландцы, «руси».

Следует отметить, что начало распространения знаний о культуре христианских народов Европы относится, видимо, к XIV в. Хотя общины христиан существовали в Индии очень давно, большинство индийцев узнали о христианстве через ислам, включивший в себя ряд библейских догматов и, в частности, почтительное отношение к «Хазрату Исе и Биби Марьям», т.е. Христу, почитавшемуся мусульманами в качестве пророка, и Деве Марии, воспринимавшейся как образец женской чистоты и святости. Любопытно, что в «Жемчужинах бесед» ан-Наари нередко обращается к христианству и излагает ту информацию, которой располагали индусы и мусульмане его эпохи: он, например, называет символ христианской веры — крест, упоминает монахов, говорит об их святости и сокровенных знаниях, но вместе с тем приписывает им многие обряды и обычаи индусов, например ношение священного шнура [ан-Наари 1985: 16, 52, 159].

Современным исследователям известны имена некоторых индийцев, посещавших Европу в конце XV и в XVI в. Это были, видимо, простые матросы из Кералы, взятые на борт экспедицией Васко да Гамы, и его лоцман, являвшийся не арабом, как считалось раньше, а, согласно последней версии, гуджаратским мусульманином. Среди первых из известных в настоящее время индийцев, посетивших Европу, был священник малабарской церкви Иосиф из Кранганура, который в 1501 г. побывал в Португалии, Риме и Венеции [Субрахманиам 2005: 71]. Приблизительно с начала XVII в. индийцы стали посещать Англию. Это были матросы и корабельные мастера, слуги и рабы, купцы, посланники индийских правителей, а также женщины, вышедшие за-

муж за англичан — моряков и служащих Ост-Индской компании. Их судьбам посвящена недавно вышедшая книга М.Х. Фишера — подробное, основанное на широчайшем круге архивных документов исследование [Фишер 2006]. Но, к сожалению, все эти путешественники не оставили, насколько сейчас известно, никаких записок.

XVI–XVII века стали для образованных индийцев важнейшим этапом в развитии географии, расширении знаний о Земле. Абу-л Фазл сообщил, что в отличие от ученых древности, считавших длину экватора равной 8000 *фарсахам*, современные ему исследователи определили этот показатель как 6000 *фарсахов* (40 936 км, по данным XX в. — 40 075,696 км). В третьем томе «Установлений Акбара» мыслитель привел, причем во многих случаях довольно точно, географические координаты сотен городов за пределами Индии (в том числе в Испании, Италии, Греции, а также некоторые сведения о Франции, Англии и «Рус»). Любопытно, что Абу-л Фазл был первым индийцем, поведавшим соотечественникам об открытии европейцами Нового Света [Абу-л Фазл 1977–1978: III, 49].

От эпохи позднего средневековья в Индии сохранилось немало карт (различных частей Индии, субконтинента в целом и мира), которые включались в научные сочинения или использовались купцами и мореплавателями, а также глобусов. Некоторые из этих карт и глобусов описывали мифические *двипы*, но в большинстве случаев основные географические объекты были отражены с известной степенью точности [Гоул 1989]. Выдающимся картографом XVII в. был Садек Исфакхани, автор ряда сочинений, в том числе атласа из 33 карт Индии и многих районов Азии и Африки. Карты были выполнены в равноугольной цилиндрической проекции, наподобие меркаторских, и отличались точностью координат. В географических трудах Садека Исфакхани содержатся сведения о многих регионах Азии, Африки, Европы, в том числе и о «Рус», среди городов упомянуты Киев, Москва и Астрахань (последняя названа столицей). «Раньше, — пишет Садек Исфакхани, — жители этой страны были язычниками, а некоторые — мусульманами, теперь же все они христиане. Этот самый сильный из всех народов Европы постоянно воюет с Турцией» [Лонд 1932: 28–29].

Упоминания о различных странах Азии и Европы (Англии, Франции, Португалии, Голландии, России) встречаются не только в научных сочинениях того времени, но и в произведениях художественной литературы, рассчитанных на более широкую аудиторию. Литература отразила и существовавшие в то время стереотипы восприятия различных народов. Так, китайцев считали искусными художниками (этот стереотип был, видимо, заимствован из персоязычной поэзии), и если нужно было восхвалить живописца, его произведение сравни-

вали с работой «мастеров Чина». Воспевая Шиваджи, известный поэт XVII–XVIII вв. Бхушан Трипатхи писал, что доблесть маратхского героя общеизвестна в мире так же, как «физическая сила русских, мечи хорасанцев, политическое искусство англичан, изящество китайцев, мужество индусов, гордость тюрков, изощренность арабов, изнеженность персов, гневливость туранцев и хитрость французов» [Бхушан: 71–72], и это свидетельствует о том, что современники Бхушана не только что-то знали о перечисленных народах, но и успели сформировать определенные стереотипные представления (а также предрассудки) о них.

Что касается развития знаний о европейских народах, то на первых порах, как отметил в недавно опубликованной статье С. Субрахманиам, в представлениях индийцев доминировали «европейцы без Европы»: индийская мысль анализировала впечатления, полученные от контакта с «этими, в шляпах» на индийской территории [Субрахманиам 2005: 72]. Как свидетельствуют многие европейские путешественники эпохи позднего средневековья и начала нового времени, образованные индийцы проявляли любопытство, а в некоторых случаях — активный и осознанный интерес к жизни западных стран. Одних интересовали религия и научные достижения европейцев — достаточно привести в пример «Письмо мудрецам Запада», написанное Абу-л Фазлом по приказу Акбара: в нем могольский падишах просит европейских ученых прислать в Индию свои книги и признает обмен идеями между мыслителями разных стран исключительно полезным для «строительства зданий согласия и державы просвещения». Постоянно цитируя пассажи Ф. Бернье об «азиатском варварстве и невежестве», многие отечественные и зарубежные индологи предпочли «не заметить» сообщение этого французского врача о том, как он переводил по просьбе своего патрона, могольского вельможи Данешменда Хана, труды Декарта, Гассенди и Гарвея (см. подробнее [Ванина 1993: 185–186]). Других больше интересовала политическая ситуация в Европе, и послу английской Ост-Индской компании сэру Уильяму Норрису, посетившему ставку императора Аурангзеба на Декане, пришлось долго и подробно отвечать на вопросы о тонкостях взаимоотношений европейских государств [Субрахманиам 2005: 88].

Вместе с тем начало колониального проникновения европейских держав вызвало у многих мыслящих индийцев вполне естественное ощущение угрозы и неприязни. Реакцией на чудовищные злодеяния инквизиции в португальских владениях западного побережья Индии стали произведения индийских авторов, в резких выражениях осуждавших европейцев за насильственное распространение своей веры. Так, в конце XVI в. керальский мусульманин Шейх Зайн уд-дин Ма-

лабари написал специальную книгу о жестокостях португальцев в Керале [Субрахманиам 2005: 72]. Век спустя санскритская «Повесть о созерцании достоинств мира» в форме диалога обсуждает поведение европейцев в Мадрасе. Один из его участников настроен в целом позитивно: европейцы обладают многими диковинами, они никогда не отнимают чужое имущество силой и наказывают виновных только по закону. Другому же европейцы представляются подобием мифических *ракшасов*: они жестоки, грубы, кровожадны, не почитают брахманов и не заботятся о чистоте [Субрахманиам 2005: 88]. Любопытно, что последнее обстоятельство вызывало раздражение и у общавшихся с европейцами авторов-мусульман: хорошо известно, что по гигиенической культуре европейцы в средние века и в начале нового времени были, мягко говоря, не на высоте и уступали «варварским народам».

В конце XVII в. Кавиндра Парамананда был уверен в том, что европейцы — «дурные люди, хуже мусульман» и что они «были особенно сильны / из-за своего умения наводить пушки / и знания фортификации. // Они были богаче Куберы / и так же искусны в архитектуре, / как божественный зодчий Майя²³. // И почти непобедимы, / плавая в далеких морях //» [Лейн 2001: 364]. В начале XVIII в. дальновидный государственный деятель из Махараштры Рамачандра Пант Аматыя предупреждал, что «эти, в шляпах» совсем не похожи на других купцов, их цель — «прийти сюда, укрепиться, захватить новые земли и установить свою религию» (подробнее см. [Ванина 1993: 188]). Наряду с такими представлениями в среде образованных индийцев XVIII в. постепенно приобретали популярность и прямо противоположные: в атмосфере нестабильности и глубокого общественного кризиса европейцы казались носителями более передовых, благотворных идей. Часть индийской элиты стремилась изучать достижения Запада и, нередко идеализируя их, связывала с ними свою судьбу (см. подробнее [Ванина 1993: 188–198; Фишер 2006: 14]).

В целом пространственный мир индийцев в исследуемую эпоху был по-средневековому узким. Он далеко не сразу смог включить в себя даже Индийский субконтинент, не говоря уже об иных странах. Пространственная самоидентификация индийцев, на ранней стадии ограниченная рамками общины, медленно, но неуклонно включала все более и более обширные территории, к началу колониальной эры она достигла, и то не во всех случаях, границ региона (Бенгалии, Панджаба, Махараштры, Гуджарата и т.д.), но не Индии в целом. Идея единой Индии стала утверждаться, постепенно и противоречиво, лишь в колониальные времена [Ванина 2000: 34–38].

²³ Майя — в индуасской мифологии *асура*, зодчий, строивший чертоги богов.

Страсть к приключениям, не чуждая, как это будет показано ниже, знатной индийской молодежи, не звала к открытию новых земель: для проявления воинской доблести было достаточно возможностей и в самой Индии, тем более если «чужими странами» оказывались соседние княжества. Жажда прибыли отправляла в дальние путешествия купцов, но пока исследователи не располагают документальными свидетельствами или литературными источниками, позволяющими определить, как видели внешний мир индийские коммерсанты, среди которых было немало образованных, неортодоксально мыслящих людей. Никогда не покидавшие родного субконтинента индийские авторы XVI–XVII вв. зачастую писали о чужих странах, включая Европу, в жанре типичных для средневековья «повестей о чудесах»: слова типа санскритского *адбхута* (*adbhuta* — «чудесный», «небывалый», «диковинный») и его арабо-персидского эквивалента *аджиб-о гариб* (*‘ajīb-o gharīb*) являются для таких сочинений ключевыми. Чудеса и небывальцы господствуют в этих текстах, и С. Субрахманиам справедливо видит в них аналогию западноевропейским средневековым *mirabilia* о «людях с песьими головами» [Субрахманиам 2005: 80].

Лишь от XVIII в. до нас дошли записки индийцев, посетивших иные страны, прежде всего — Западную Европу: «Новая история» Мунши Измаила (1770-е годы), «Книга чудес Англии» Мирзы Ихтисам ад-дина, «Путешествия Талиба в стране франков» Мирзы Абу Талиба, «Книга о современном» Пареммакала Томмакаттанара из Кералы и др. Эти сочинения, при всех различиях, объединяет одно: они представляют собой уже не романические повествования о странствиях по воображаемым «чужим краям», фантастическим и одновременно неотличимым от родины путешественника, не рассказы о «чудесах», а описания вполне реальных стран. Их авторы довольно четко осознавали и фиксировали пространственно-географическую и этнокультурную специфику посещаемых территорий, проявляли живой интерес к различным сторонам жизни европейских народов, объективно фиксировали позитивные и негативные стороны европейской жизни, при этом сохраняя достоинство и вступая в контакт с западной культурой как равноправная сторона.

Нередко такие записки индийских путешественников XVIII в. отличались ярко выраженной просветительской направленностью, особенно характерной для книги аудского чиновника Мирзы Абу Талиба: автор стремился не просто поведать своим читателям о том, что видел в пути, но и размышлял, что из опыта европейцев было бы полезно перенести на индийскую почву, а что ни в коем случае заимствовать не следует. Среди полезных для Индии достижений Запада Абу Талиб, как и другие индийцы, посетившие Европу в XVIII в., особо выделяет

книгопечатание и прессу, общедоступный театр, ряд новых технических изобретений (например, паровой двигатель), парламентскую демократию; негативное отношение вызывают судебная система и то, что индийцам по контрасту с их страной казалось сексуальной распушенностью европейцев, особенно женщин, а также самоуверенность, нетерпимость, неуважение к традициям иных народов [Дигби 1989: 49–65; Ванина 1991: 36–38; 1993: 194–197; Субрахманиам 2005: 89–95; Фишер 2006: 104–106]. При этом важно, что для той эпохи ни о каком влиянии аналогичных жанров европейской литературы речи быть не может, читающая Индия смогла ознакомиться с ней лишь в XIX в. Так что не будет ошибочным утверждать, что индийцы, оставившие в XVIII в. свои записки о путешествиях в чужие страны (как и их аудитория), отражали воззрения тех общественных кругов, у которых к тому времени уже выработались новые, отличные от традиционно-средневековых пространственно-географические представления.

Некоторые черты «географического реализма» прослеживаются даже в произведениях литературы XVIII в., созданных на религиозно-мифологические сюжеты. Это показала, в частности, на примере поэмы «Песнь о благодарении Чанди» (1766) бенгальского поэта Рамонондо Джоти И.А. Товстых. Сюжет этой поэмы повторяет сюжет уже неоднократно упоминавшейся на этих страницах одноименной поэмы Мукундорама Чокроборти (XVI в.). Однако, как подчеркивает И.А. Товстых, поэт XVIII в. создал свое произведение как полемику с предшественником. Одним из направлений этой полемики явились пространственно-географические представления. У Рамонондо Джоти купцы, совершая плавание из Бенгалии на Цейлон, уже не встречают, как в сочинениях Мукундорама, сказочных морских чудовищ. Прибыв на Цейлон, они общаются с местными жителями через переводчика, в то время как Мукундорам Чокроборти не осознавал, что вне Бенгалии кто-то может не знать бенгальского языка. И специфику индийских регионов Рамонондо Джоти знает гораздо лучше: он пеняет Мукундораму за то, что тот заселил царство героя в Ориссе брахманами из бенгальских родов — там есть свои собственные [Товстых 2002: 119].

Главным источником знаний индийцев о внешнем мире были, однако, контакты с приезжавшими в Индию иноземцами, оставившими немало свидетельств о том искреннем интересе, с которым их расспрашивали о родных странах. Разумеется, доступом к таким знаниям обладали лишь представители довольно узкого слоя образованных людей, что, если вспомнить хорошо известные факты из истории и литературы других стран, для того времени не являлось специфически индийским феноменом.

Глава II

Время

Тема времени, всемогущей, всесокрушающей силы, издревле привлекала индийских мыслителей. Еще в ведийских текстах время, персонифицированное в образе Калы (*kāla*), рассматривалось в качестве одной из ипостасей бога-творца. В пуранической литературе Кала — важнейший компонент мира и одновременно атрибут бога. Как утверждает «Вишну-пурана», «Кала является исконным образом Вишну; (им) измеряется период бодрствования (Брахмы) и других существ, движущихся и неподвижных, а также земли, всех гор, морей и прочих» [Вишну-пурана 1995: 20]. Кала воплощал всеобщий закон, согласно которому все живое и неживое, сама Вселенная и даже боги рождаются, проживают отмеренный срок и погибают [Балслев 1983: 12–13]. Время, говорится в «Махабхарате», уничтожает все существа, чей срок на земле истек; оно печет людей, готовит их, как пищу, которую потом поедает Смерть [Васильков 1999: 21–22]. Не случайно на санскрите и многих других индийских языках *kāl(a)* означает одновременно и «время», и «смерть».

На эту тему немало размышляли древние и средневековые поэты. Они слагали исполненные горестных или философски бесстрастных раздумий строфы о краткости и бренности человеческой жизни, о бессилии человека перед временем, которое «правит движеньем Вселенной», губит и созидает все сущее, превосходит по силе и значению даже бога, нуждающегося во времени, чтобы создавать и разрушать мир [Столепестков 1996: 17]. Один из величайших санскритских поэтов, Бхартрихари, называл время первопричиной рождения, бытия и упадка всего сущего и сравнивал его с кукловодом, держащим в руках нити управления миром [Столепестков 1996: 386–387; Коркин 2001: 138–155].

Время как одна из важнейших категорий подробно рассматривалось многочисленными философскими школами древней и средне-

вековой Индии, но эти концепции, частично проанализированные современными учеными (обзор этих концепций см. [Балслев 1983]), останутся за рамками данной работы. Основное внимание читателей будет привлечено к представлениям о времени, выработанным общественной мыслью средневековья и отраженным в письменных источниках. Важность этой проблемы едва ли нуждается в пространных объяснениях. То, как на определенном этапе своей эволюции общество «чувствует» (или «не чувствует») течение времени, как ощущает связанные с ним перемены, как общество и индивидуум воспринимают себя на шкале времени, многое скажет историку, стремящемуся понять темп и специфику развития исследуемого социума. Именно поэтому в данной главе автора будет интересовать не «время вообще», не философская категория, а то восприятие времени, которое было характерно для средневековых индийцев или по крайней мере тех социальных слоев, чей голос позволяет «услышать» литература.

Время и его измерение

Как и все народы, индийцы рано начали измерять отрезки времени, пользуясь для этого доступными им способами астрономических наблюдений и вычислений. «Движения Солнца, планет, звезд являются проявлением Времени. Благодаря их дифференциации порождаются различные меры Времени», — говорил Бхартрихари (VII–VIII вв.) [Столепестков 1996: 387]. Ключевой единицей времени для древних индийцев был год — *самватсара* (*samvatsara*), делившийся на «северное» и «южное» полугодия — *айана* (*ayana*): «северное» начиналось в день зимнего солнцестояния, «южное» — в день летнего; год также делился на трети — *чатурмасья* (*caturmāsyā*) и, кроме того, на двенадцать месяцев, составлявших в Северной Индии шесть времен года — *риту* (*rtu*): весна, жаркий сезон, сезон дождей, осень, зима, прохладное время.

В различных регионах существовали собственные календари, в каждом из них год начинался с разных месяцев: чаще всего это был *чайтра* (*cāitra*, март–апрель), а новый год наступал в день весеннего равноденствия. Нобелевский лауреат Амартья Сен посвятил традиционным индийским календарям специальное исследование. Несмотря на все их разнообразие, эти системы летоисчисления, по его мнению, объединяет то, что они возникли почти в одно время (на рубеже христианской эры), большинство их отсчитывают начало года от весеннего равно-

денствия, все делят год на 365 дней (с учетом високосного) и, главное, все считают точкой отсчета долгот и временных зон меридиан, проходящий через древний город Удджайн. Именно появление такой общепринятой точки отсчета (гринвичский меридиан стал играть эту роль для европейцев почти на полторы тысячи лет позже) ученый рассматривает как один из важных факторов единства Индии. Не менее важным он считает и фундаментальное сходство календарных систем, существовавших в доисламской Индии, — буддийской, джайнской, зороастрийской и тех, которые принято считать индусскими (эра Викрамы, эра шака и т.д.) [Сен 2000]

В «индусских» календарных системах месяц начинался в первый день после полнолуния (в тамильском и некоторых других календарях — новолуния) и делился на две половины: «темную», начинавшуюся с полнолуния, и «светлую», начинавшуюся с новолуния, — всего около 30 лунных суток *mithu* (*tithi*), или чуть более 29 солнечных. Месяц делился на недели, каждая состояла из семи дней, посвященных, как следует из их названий, семи известным древнеиндийской астрономии планетам — Солнцу (оно тоже включалось в число планет), Луне, Марсу, Меркурию, Юпитеру, Венере и Сатурну. Год состоял из 12 месяцев (каждый второй или третий год был високосным, к нему прибавлялся «лишний» лунный месяц).

День делился на 30 *мухурт* (*muhūrta*)¹, каждая *мухурта* равнялась приблизительно 48 минутам [Смит 1994: 172–175]. День у индийцев, как и у средневековых европейцев до изобретения механических часов, начинался с восхода солнца и продолжался до заката, подразделяясь на утро, день, короткие сумерки и вечер. Очень рано возникла и продолжалась на протяжении всего средневековья традиция делить сутки на «стражи», *пахары* (на санскрите — *prahara*, на хинди и других североиндийских языках — *pahar*) — отрезки длиной в восьмую часть суток, через которые сменялась городская охрана. «Дневные стражи» отсчитывались от полного восхода солнца, «ночные» — от наступления темноты, например, в литературе может быть сказано, что какое-либо событие произошло «в первую стражу ночи», «в третью стражу дня» и т.д. По «стражам» дня и ночи строился распорядок дня в царских дворцах, включая и личную жизнь государей. Это отражено в ряде текстов — в большинстве серьезно и достоверно, а в знаменитом авантюрном романе Дандина «Приключения десяти принцев» — сатирически, пародийно [Столепестков лотос 1996: 204–205; Чанд Бардаи 1955: I, 103]. Древнее деление времени давно забыто,

¹ В индусской астрологии *мухуртой* называется также благоприятное время (например, для бракосочетания).

но и сейчас полдень на хинди и других языках Северной Индии обозначается как «две стражи» (*dopahar*), а «восемь страж» (*āṭhḥ pahar*) обозначает «круглые сутки».

Каждая *мухурта* делилась на две *гхати* (*ghaṭī*), или *гхатики* (*ghaṭī-kā*), а кроме того — на ряд еще более мелких и мельчайших единиц, таких, например, как *нимиша*, или *нимеша* (*nimiṣa*, *nimeṣa* — «мгновение ока»), и им подобные, еще меньшие; причем между всеми ними было математически установленное соотношение [Вишну-пурана 1995; 20–21, 151–152; Смит 1994: 200]. Разумеется, подобные мелкие измерения не имели никакого практического значения и были зафиксированы либо в астрономических трактатах, либо в художественных текстах; отразились они и в разговорной речи. Интересно, что средневековый Запад разделял с Индией пристрастие делить время на микроскопические, реально не измеряемые и в практике не используемые единицы, вплоть до «атомов» [Гуревич 1984: 115–116].

При этом как в Индии, так и на Западе до начала использования механических часов общество не ощущало потребности точно знать, который час (не говоря уж о минутах и секундах²). Дата (год, месяц, число) и время суток — этих данных было достаточно, и они в основном были необходимы для образованной элиты и государственного аппарата. Развитие административной и судебной системы привело к осознанию необходимости фиксации времени: согласно древним и раннесредневековым трактатам, на документе, подтверждавшем тот или иной коммерческий, гражданский или юридический акт, а также судебный иск, должны были быть обязательно указаны год, месяц, половина месяца и день составления [Самозванцев 1994: 56, 63]. Главными «часами» было солнце, по его положению приблизительно определяли время.

В источниках, относящихся к первым векам нашей эры, упоминаются водяные часы (они отличались от античной клепсидры). Основным элементом этого нехитрого прибора была небольшая медная чаша в форме полусферы с микроскопическим отверстием на дне. Размер чаши, качество металла и диаметр отверстия должны были соответствовать определенным стандартам. Чашу помещали в наполненный водой широкий сосуд, где она плавала на поверхности до тех пор, пока, заполнившись через отверстие водой, не погружалась на дно. Период времени до полного погружения чаши составлял одну *гхати*, полови-

² На многих сохранившихся до нашего времени средневековых курантах западноевропейских городов (в Праге, Венеции и т.д.) минутная стрелка, не говоря о секундной, отсутствует.

ну мухурты, или примерно 24 минуты. Рядом с водяными часами обычно ставили гонг, удары которого и возвещали время [Сарма, Алам 1992: 426–427]. О таком способе измерения времени в царских дворцах, особняках вельмож и военных лагерях повествуют литературные тексты [Чанд Бардаи 1955: I, 103; Далал 1999: 308].

На севере Индии в средние века были известны водяные часы с гонгом — *ghariyāl/ghariyār* (*ghaḍiyāl/ghaḍiyār*). Особые люди — *ghariyārī/ghariyālī* (*ghaḍiyārī/ghaḍiyālī*) следили за ними и звонили в гонг. Источники сообщают, что водяные часы устанавливались также на площадях крупных городов, на крепостных башнях, что свидетельствует о более широком общественном интересе к точному времени. Если верить гуджаратскому хронисту Мерутунге, махараджа Дурлабха, правивший с 1008 по 1020 г., построил для себя новый дворец, там была специальная башня с водяными часами и, видимо, гонгом [Мерутунга 1899: 29].

Даже если это сообщение является анахронизмом и относится к более поздней эпохе, можно сделать вывод, что часы такого рода, устроенные на высокой башне, чтобы горожане могли узнавать время (для нужд правителя было бы достаточно иметь часы во дворце), были известны самому Мерутунге, завершившему свою хронику в 1304 г. Видимо, гонг и водяные часы были весьма распространенным атрибутом городской жизни. Крупный государственный деятель времен падишаха Акбара и талантливый поэт хинди Абд ур-рахим Ханханан (поэтический псевдоним Рахим) оставил изящное упоминание о водяных часах с гонгом в стихотворном наставлении о вреде общения с подлыми людьми, которые творят зло и заставляют расплачиваться за это других:

Вода похитила (т.е. наполнив, заставила опуститься вниз. — *Е.В.*) *чащу, а удар достался гонгу* [Акинчан 1978: 141].

Другой знаменитый поэт хинди, Малик Мухаммад Джаяси, в своей поэме «Падмават» дал подробное описание двух городов: столицы Синхаладвипа (Цейлона)³ и раджпутской крепости Читтор. В обеих крепостях на башнях установлены водяные часы с гонгом, причем если в цейлонской столице всего на одной башне, венчающей десятки ворота, то в Читторе — на каждой из семи [Джаяси 1935: 283]. Зато цейлонские «часы» удостоены более подробного описания:

³ Это описание никоим образом не отражает реалии подлинного Цейлона — такова специфика средневекового восприятия местности, с которой читатель уже знаком по предыдущей главе.

*Девять ворот, а наддесятыми установлен царский часовой гонг.
Сидит гхарийари, отсчитывает часы.*

Стража следует за стражей.

Когда наступает время богослужения⁴, гонг отзванивает часы

[Джаяси 1935: 19].

Как видно из приведенного отрывка, часовой гонг устанавливался по царскому приказу. По звону гонга горожане узнавали не только *гхати*, но и «стражу»: сначала гонг отзванивал количество *гхати* (от полного восхода солнца), а затем, после паузы, порядковый номер «стражи». Таким образом, двадцать шесть ударов (двадцать четыре плюс еще два после паузы) давали знать о том, что наступил полдень, — от восхода солнца истекли двадцать четыре *гхати*, завершилась «вторая стража» [Абу-л Фазл 1977–1978: III, 17–18; Сарма, Алам 1992: 427–428]⁵.

Этот способ измерения времени был доступен, стоит повторить, главным образом знати и жителям крупных городов и крепостей (да и то лишь тем, кто мог непосредственно слышать удары гонга). Всем прочим было достаточно поднять голову вверх и определить, где находится солнце. Такое положение вещей может быть воспринято как еще одно доказательство «отсталости» Индии по сравнению с Европой, где механические часы были изобретены уже в XIII в. Но напомним, что и в Европе это революционное нововведение пробивало себе дорогу крайне медленно. Клепсидра и гномон до XIII–XIV вв. оставались редкими игрушками, которыми мог похвастаться не всякий монарх или ученый. Даже во времена французского короля Карла V (1364–1380), особенно вне дворца, время определяли путем сжигания свечей равной длины. Основная же масса населения довольствовалась звоном церковных колоколов и опять-таки положением солнца [Гуревич 1984: 114–115].

Ученые средневековой Индии пытались создать и более совершенные приборы для измерения времени. Так, в трактате о строительстве и механике, приписываемом полубогородному царю Бходже Парамаре и датированном XI–XII вв., описаны два типа механических часов

⁴ В данном фрагменте неясно, о времени какого богослужения возвещают удары гонга. С одной стороны, использован термин, обозначающий индуистский обряд богочитания. С другой стороны, этот обряд проводится каждым верующим индивидуально с помощью жреца, время для него устанавливается в каждом храме отдельно. Возможно, мусульманин Джаяси перенес на индуистскую среду мусульманские правила намаза, совершаемого пять раз в день в определенное время.

⁵ В процитированном фрагменте Абу-л Фазл указывает, что протяженность самого *пахара* не была строго фиксированной и составляла «на большей части страны» от 6 до 9 *гхати*.

с циферблатом и движущимися фигурками, при этом каждый промежуток времени отмечался звоном. К сожалению, без доступа к тексту трактата трудно сделать вывод о том, какова была конструкция этих часов, а описание, данное в статье индийского исследователя, такой возможности не дает [Рагхаван 1952: 23]. Не исключено, что и другие ученые пытались создать более совершенные приборы для измерения времени, но поиск соответствующих текстов и исследование средневековой науки совместными усилиями историков, текстологов и специалистов по естественным и техническим дисциплинам начались в Индии недавно (до этого поколения индологов принимали как аксиому положение об исключительной научно-технической отсталости доколониального индийского общества и не стремились изучать то, чего, как они полагали, не было и быть не могло).

Судя по тем фактам, которыми мы сейчас располагаем, первые механические часы индийцы увидели, когда на их землю ступили европейцы, причем произошло это, видимо, в XVII в. До того сама Европа знала один вид часов — башенные, затем появились напольные и настольные и лишь позднее — брегеты и наручные. Уверенность некоторых исследователей в том, что индийцы не проявили никакого интереса к этой новинке и не пытались воспроизвести ее [Павлов 1979: 262; Хабиб 1995: 213], не выглядит обоснованной. В фарсиязычном энциклопедическом словаре (автор — Ананд Рам Мухлис) середины XVIII в. «Зерцало терминов» имелось описание механических часов (*waqt-o sâ'ât*) с заводной пружиной [Ананд Рам Мухлис 1993: 322].

Индийская знать оценила заморскую диковинку, и дорогие, художественно выполненные часы находили свое место во дворцах правителей, вельмож и богатых купцов. Так, Шриниваса Кави, автор санскритской биографии Ананды Ранги Пиллей, тамильского купца и писателя, служившего в 1742–1761 гг. переводчиком и торговым агентом французского губернатора Пондишери, повествует о том, что в доме Ананды Ранги появилась европейская новинка. Она «стоит в доме — небольшой механизм — и показывает часы непрерывно, к великому изумлению астрологов, занятых вычислениями, и брахманов, которые теперь точно знают, в котором часу им надо приходить к государю Шриранге (хозяину дома. — *Е.В.*) за денежным пособием» (цит. по [Шулман 2004: 191])⁶. Во второй половине XVIII в. правитель Майсура Типу Султан наладил с помощью французских мастеров изготовление часов в казенных мануфактурах своей столицы [Хабиб 1999: XXX].

Несмотря на все это, индийское общество, как можно судить по доступным сейчас источникам, в целом довольствовалось знанием да-

⁶ Это описание, возможно, не лишено сатирической ноты (выпад в адрес брахманов, живущих на подачки богатого купца).

ты (год, месяц и его «светлая» или «темная» половина, число, день недели) и времени суток, не ощущая при этом потребности в почасовом, не говоря уже о минутном, делении времени. Главными «хранителями времени» были брахманы-астрологи. В отличие от средневековой Европы, где астрология была занятием, доступным лишь элите и осуждаемым церковью, в Индии каждая сельская община имела брахмана-астролога, который вел календарь, составлял гороскопы новорожденных, определял благоприятное время полевых работ, свадеб, праздников, всех событий в жизни деревни и каждого жителя.

Знатные и богатые семьи имели собственных астрологов. Придворный астролог был важнейшей фигурой царского окружения и оказывал огромное влияние на все государственные дела. Это влияние, видимо, не всегда было плодотворным, что отразил в замечательной сатирической поэме «Венок шуток» великий кашмирский поэт Кшемендра (вторая половина XI в.), описавший продажного и невежественного звездочета, «кто дождя у звезд попросит, а получит мор и голод» (см. [Кшемендра 2002: 86–87]). Но все же астрологи были, пожалуй, единственными, кто интересовался более или менее точным временем.

Все это способствовало определенной фиксации времени как на уровне крупных социальных единиц, так и на уровне семьи или индивидуума, хотя, видимо, и в начале XX в. далеко не каждый индеец мог назвать дату рождения и свой точный возраст (подобное было характерно также для социальных низов Европы и России). Потребность же в почасовом измерении стала ощущаться лишь в конце XIX в. в городах с развитием фабричной промышленности и необходимостью начисления повременной заработной платы. Впрочем, и сегодня в отличие от европейцев/американцев, даже будучи занятыми в самых современных сферах промышленности и бизнеса, индийцы не склонны согласовывать каждое свое действие с движением стрелок на циферблате и обходятся весьма вольно с понятием «точное время», при этом с присущей им самоиронией сами нередко подшучивают над *Indian time*.

Время — циклическое и линейное

На ранних этапах развития практически все народы воспринимали течение времени как неуклонное повторение определенного высшими силами цикла. Такой подход (циклизм) был подсказан, подчеркивает

М.М. Бахтин, самой «природной и биологической жизнью» [Бахтин 1965: 30] с ее чередованием времен года, дня и ночи, а также повторяемостью непосредственно связанных с нею видов деятельности, прежде всего — сельскохозяйственной. Неуклонно повторяемым циклом представлялось и человеческое существование: человек рождался, проходил свой жизненный путь, главные этапы которого были отмечены определенными обрядами (рождение, имянаречение, обучение, возрастные инициации, брак, ритуалы, связанные с основным занятием, религиозным культом и т.д.), а после его смерти тот же цикл практически без изменений повторяли дети и внуки, для которых высшей степенью общественного авторитета было признание полного сходства с предками, внешнего и внутреннего.

Таким образом, умерший продолжал жить в потомстве, почти стопроцентно воспроизводившем жизненный цикл предшествующих поколений. Прошое, настоящее и будущее были неразличимы в сознании людей и сосуществовали в единой плоскости: связь между ними осуществлялась при помощи культовых обрядов и магических действий, позволявших общаться с предками и предсказывать грядущее. Неразрывно связанное с жизнью общества и не воспринимаемое вне конкретных человеческих дел и занятий, время для людей на этом этапе истории «стояло на месте», его движение не проявляло себя в сколько-нибудь заметных изменениях социальной жизни и потому не ощущалось [Бахтин 1965: 436; Гуревич 1984: 103–114; Элиаде 2000: 285–322].

С началом распространения христианства ход времени впервые вытянулся в линию (линеаризм) и приобрел векторное направление — от первого дня творения до Страшного суда, т.е. получил начало и конец. Кульминационной точкой на этой оси стали события, изменившие весь ход истории человечества, — пришествие Христа, его земная жизнь, жертвенная смерть и воскресение, залог будущего спасения для всех людей. Дохристианское прошлое воспринималось как предыстория, подготовка к пришествию Спасителя, настоящее — как подготовка к будущему «концу света» и воздаянию каждому за дела его. Все это современные исследователи рассматривают как важнейший поворот в сознании народов, ознаменовавший появление самой идеи исторического развития, эволюции, в конечном счете — прогресса [Гуревич 1984: 120–121; Ле Гофф 1990: 195–197]. Близкой по содержанию представляется и линейная концепция времени в исламе, который, как известно, многое заимствовал у иудаизма и христианства.

Подобную трансформацию представлений о времени прошли, как принято считать, лишь передовые, «цивилизованные» народы (из их числа мусульмане все же исключались, несмотря на присущий их вос-

приятно времени линеаризм). Что же касается остального Востока и в первую очередь Индии, то там, как считали и до сих пор считают многие исследователи, вплоть до XX в. «сознание человека и общества оставалось замкнутой системой микро- и макроциклов, из которых слагался индивидуальный и социальный опыт, закрепляемый религией. Он оказывал обратное, попятное воздействие на ход исторического процесса, нередко придавая ему цикличную замкнутость» [Павлов 1979: 263]. По мнению Д.Е. Фурмана, «создав картины вечного мира, где все движется по неизменным законам и ничего нового не возникает, а есть лишь движение по кругу, и индийцы, и китайцы создали предельно устойчивые традиционные цивилизации, где действительно все „движется по кругу“». Исключив идею поступательного движения из картины мира, они исключили его и из своих социумов» [Индия и Китай 1988: 72]. «Неизменяемость социальных условий, — полагает Л.Б. Алаев, — породила особое отношение к времени — отсутствие ощущения его движения. Индийское ощущение времени противостоит не только линейному, но и циклическому его пониманию, хотя последнее было в Индии распространено» [Алаев 1992: 127]

Действительно, концепция времени, закрепленная в древнеиндийских текстах и сохранявшаяся в индуистской (точнее, «высокой», брахманской) традиции на протяжении всего исследуемого периода, предстает как циклическая. Время от начала творения мира богом Брахмой и до разрушения мира богом Шивой — *пралайа* (*pralaya*) составляет космический цикл, или «сто лет Брахмы»; каждый «год Брахмы» делится на 360 равновеликих «дней» и «ночей». «День Брахмы» составляет одну *калпу* (*kalpa*), равную 4320 млн. земных лет, или 1000 *махаяуг* (*mahāyuga*) — «великих эр». Одна *махаяуга* делится на четыре *юги* — эры. Каждую *махаяугу* открывает *крита* (*krta*), золотой век всеобщего счастья, изобилия и блаженства, равный 4800 «годам Брахмы». За ним следуют *трета* (*tretā*) длиной 3600 «лет Брахмы», *двапара* (*dvāpara*) длиной 2400 «лет Брахмы» и *кали* (*kali*) длиной 1200 таких же «лет»⁷. Каждая из *юг* представляет определенную степень упадка мировой гармонии, достигающего апогея в последнюю эру, *калиюгу*. Именно в конце *калиюги* бог Вишну в своем десятом воплощении Калкина (в имени которого сразу обращает на себя внимание корень *kāla* — время), всадника на белом коне, восстанавливает нарушенный миропорядок, истребляя неправедных царей, грешников и варваров (*млеччха*, *mleccha*), после чего наступает новая *махаяуга*,

⁷ Фантастическая протяженность всех четырех *юг* и конкретное числовое содержание каждой из них представляли собой сложную нумерологическую символику. См. подробнее [Тхапар 1986: 375].

открывающаяся золотым веком *крита* [Тхапар 1996: 11–23; Сахаров 1991: 13–14; Вишну-пурана 1995: 20–22, 150–154], и весь цикл повторяется снова.

Уже с ведийских времен циклическое повторение времени ассоциируется с образом «колеса времени» — *калачакра* (*kālacakra*), ось которого закреплена неподвижно, и каждая точка на оси в непрестанном вращении возвращается на прежнее место [Тхапар 1996: 16–17; Васильков 1999: 21]. Концепция циклического времени усиливалась и подкреплялась основополагающим учением о круговороте бытия и переселении душ — *сансаре* (*saṃsāra*) и *карме* (*karma*) (подробнее см. [Глушкова 1999: 11–12; Эрман 1999: 62–63]). Таким образом, бесконечным оказывалось не только мировое время, но и время жизни индивидуальной души — *атма, джива* (*ātma, jīva*). На этом основании ряд исследователей, например Л.Б. Алаев, утверждают, что «неприятие представления о движении времени (за исключением представления о постоянном „ухудшении“) связано с концепцией неизменности кастового деления, перерождения, переселения душ, с идеей воздаяния в будущих жизнях» [Индия и Китай 1988: 69].

Имеют ли современные исследователи реальные основания считать, что для индийцев доколониальной эпохи время действительно «стояло на месте», не принося никаких изменений в общественную жизнь, и не осознавалось социумом как процесс, связанный с определенным развитием? Причем здесь следует уточнить, что речь в данном контексте должна идти именно о неподвижном времени, ибо оговорка Л.Б. Алаева о «постоянном ухудшении» значительно меняет дело: если общество считает, что «становится хуже», то оно осознает изменения во времени, пусть и негативные. Именно так мыслил «прогрессивный Запад» на протяжении большей части средневековья (об этом ниже). И была ли концепция циклического времени единственной на протяжении всего периода древности и средневековья и как следствие — ответственной за «стагнационный», «застойный» характер индийского общества до прихода английских колонизаторов?

Чтобы разобраться в этом комплексе проблем, следует начать с решения более узкого вопроса: является ли циклическое время полным и абсолютным антиподом времени линейному, не могут ли эти две концепции сосуществовать? Если вновь обратиться к Западной Европе, которую после принятия христианства принято считать эталонным ареалом распространения линейной концепции времени, то более тщательное исследование приводит к не столь однозначным результатам. Оказывается, христианский линейаризм на протяжении всего средневековья сосуществовал с языческим циклизмом. С одной стороны, образованная элита, главным образом — клир, обращалась к сочинениям

античных авторов, в которых концепция циклического времени была широко распространена, и вряд ли св. Августин так резко и горячо опровергал бы эту концепцию [Балслев 1983: 141–143], если бы она не смущала умы его современников⁸.

С другой стороны, циклизм продолжал жить в народных представлениях, и христианская религиозная практика не могла не учитывать это. Церковные праздники подстраивались под природный цикл, многие из них просто замещали, и то не абсолютно, языческие календарные обряды. Сам христианский календарь с его двенадцатью главными праздниками, фиксирующими основные события земной жизни и воскресение Христа, представляет собой не что иное, как ежегодно повторяющийся круговой цикл. «Движение по линии и вращение в круге, — отмечал А.Я. Гуревич, — объединяются в христианском переживании хода времени» [Гуревич 1984: 121]. Отвергаемая католической церковью, идея циклического времени (включая и заимствованную у Пифагора концепцию переселения душ) неоднократно возрождалась в учениях средневековых неортодоксальных сект и ряда философско-теологических школ. Особенно стойко держался циклизм в народном сознании [Гуревич 1984: 156–157].

Подобно тому как христианский линейизм не был полным отрицанием циклизма, в Индии концепция «колеса времени» и догмат о переселении душ не исключали и линейного восприятия времени. В качестве непрерывно повторяемых циклов осознавались бытие живой природы, цепь перерождений человеческой души и существование Вселенной, которая неоднократно создавалась и разрушалась, чтобы вновь быть созданной. Но все эти циклы мыслились как громадные, непостижимые для человеческого ума абстрактные отрезки времени (миллионы лет). По справедливому замечанию С.Л. Невелевой, «представление о циклической повторяемости периодов огромной протяженности несколько нивелируется самой их космической длительностью, что способствует „выпрямлению“ временного циклизма и осознанию историчности времени» [Невелева 1996: 242]. Совсем иным было осознание человеческой жизни в рамках одного рождения и в рамках общества (касты, рода, города, храма, местности, страны) в каждую из четырех *юг* и особенно в период последней — *калиюги*.

Возникновение линейного восприятия времени было непосредственно связано с учением о *дхарме* — общественном порядке, при котором каждая *варна/каста* и каждый человек неуклонно выполняют

⁸ В ряду средневековых западноевропейских мыслителей, «грешивших» циклизмом, М.А. Барг упоминает Оригена, Сигера Брабантского, схоластов XIV–XV вв., мистиков (Мейстер Экхарт) и др. [Барг 1987: 110, 130].

обязанности и обладают правами, соответствующими их статусу (подробнее см. [Сыркин 1999: 100–104]). *Дхарма* была важнейшим инструментом космической гармонии, установленной Абсолютом, и проявлялась с наибольшей полнотой в первую *югу* – *критаюгу*, другим названием которой было *сатъяюга* — Праведный век, имеющий свою точку отсчета — Всемирный потоп, ознаменовавший конец предшествующего цикла (после истребления грешников Калкином). В то время, утверждают древние тексты, все люди были безгрешны, счастливы, здоровы и жили по 400 лет (согласно другим версиям, столько, сколько хотели). В *критаюгу дхарма* господствовала безусловно, ничем не нарушаемая; но затем началась ее постепенная деградация, и в последующие две *юги дхарму* приходилось поддерживать лишь усилиями таких праведных царей, как Рама или Юдхиштира (старший из братьев пандавов, героев «Махабхараты»). *Двапараюга*, третья эра цикла, заканчивается великой битвой на Курукшетре⁹, и только эта кровавая и страшная, поистине пиррова победа пандавов позволила на какое-то время вновь установить изрядно пошатнувшуюся *дхарму*.

После битвы начинается четвертый и последний (в цикле) век — *калиюга*, когда упадок *дхармы* достигает высшего предела. Древняя и раннесредневековая литература изобилует мрачными описаниями ужасов *калиюги* (природные катаклизмы, несправедность царей, всеобщий разврат и самое страшное — нарушение варновой иерархии, в результате чего неприкасаемые и шудры прорываются на верхние ступени социальной лестницы, а брахманы оказываются оттесненными вниз). Восстановить окончательно разрушенную *дхарму* может только пришествие Калкина, сопровождающееся страшными природными катастрофами, истреблением несправедливых царей и варваров. В этих мрачных картинах, нередко приобретающих вид эсхатологических пророчеств, современные исследователи с полным основанием ищут свидетельства реальных общественных катаклизмов и перемен, знаменовавших переход от древности к средневековью [Шарма 2000: 61–78; Ядава 2000: 79–120; фон Штитенкрон 2005].

В данном случае важнее то, что внутри одного цикла время воспринималось как линейное. Его отсчет начинался от потопа, впоследствии оно получило еще одну основополагающую веху — битву на Курукшетре, с которой начиналась *калиюга*, а затем и конечный пункт — пришествие Калкина, знаменующее одновременно и «конец света», и начало нового творения. Роль великой битвы потомков Бхараты в качестве важнейшего временного рубежа трудно переоценить: в отличие от потопа, отделенного от *калиюги* слишком большим про-

⁹ В некоторых текстах — гибелью Кришны.

межутком времени, это событие воспринималось как историческое, не столь давнее, зафиксированное в эпосе сначала устно, потом письменно. К главным героям «Махабхараты» возводили свой род многие древние и средневековые государи; великая битва открывала отсчет довольно четко фиксируемого общественным сознанием исторического времени, непосредственно связанного с прогрессирующим упадком *дхармы* и движущегося по прямой линии к своему эсхатологическому завершению — пришествию Калкина. По наблюдению Д. Шульмана, «время „Махабхараты“ циклично в перспективе, но оно воспринимается и нами, и самими героями как поступательное движение, причем в худшую сторону, что проявляется в ужасных человеческих конфликтах» [Шульман 2001: 27].

Идея поступательного, линейного движения времени (внутри одной *махаяуги*) нашла отражение и в образности древних и раннесредневековых индийских текстов: ведь сравнение времени с колесом является отнюдь не единственным. Не менее часто время приравнивается к стремительному водному потоку, ветру, огню — стихиям, ассоциируемым не столько с круговым движением, сколько с линейным [Васильков 1999: 21; Коркин 2001: 150]. Идея поступательно движущегося времени, отмечает Р. Тхапар, столь ярко выражена в древнеиндийских и раннесредневековых текстах, что можно только удивляться, почему современная наука отказывает индийцам в способности воспринимать линейное развитие времени и связанные с ним изменения [Тхапар 1996: 24–25].

Таким образом, внутри значительного временного отрезка время не просто воспринималось как линейное, оно приносило с собой весьма ощутимые изменения, причем изменения негативные. С каждой *югой* *дхарма* все более слабеет, усиливаются беззаконие и безнравственность. Даже и внутри одной *юги* прошлое всегда лучше настоящего, древнее — нового. Во многих произведениях средневековой литературы описаны идеальные цари, мудро и справедливо правящие благочестивыми и счастливыми подданными, процветающие страны и города, где «если и били кого-нибудь, то лишь фигуры на шахматной доске, если и носили на руках цепи, то лишь из живых цветов... а воровством занимались только красавицы, похищавшие разум мужчин кокетливыми взглядами» ([Алам 1943: 207]; аналогичный пример см. [Сомадева 1976: 237; Серебряков 1989: 129–130]). Все красочные описания такого рода относятся, как правило, к давним временам, что подчеркивается соответствующими зачинами типа «давным-давно».

Все же, что касается современной автору эпохи, то, за исключением традиционных панегириков правящим государям (они, кстати, при-

сутствуют далеко не везде), тон меняется на негативный. В знаменитой «Рамаяне» Тулсидаса с пространством описанием благоденствия народа во время правления Рамы контрастирует мрачная картина всеобщего упадка в эпоху *калийуги* [Тулсидас: 999–1078]. Точно такой же схемы придерживались и другие средневековые поэты (см., например, [Сурдас 1970: 243–244]) — видимо, противопоставление «доброго старого времени» и ужасов *калийуги* стало в литературе индийского средневековья каноном, отражавшим господствовавшее в обществе представление о том, что изменения, приносимые течением времени, всегда неблагоприятны. Поэтому главной целью добродетельного и праведного монарха было сохранение *дхармы*, что однозначно воспринималось как недопущение каких-либо общественных нововведений, а также максимально возможное возвращение всего того, что было уже изменено ходом времени, к идеалам предшествующих эпох.

Представление о том, что мир «стареет» и время «портится», средневековые индийцы полностью разделяли со своими западноевропейскими современниками [Гринцер 1974: 164–165]. Идея «прогресса», которую ассоциируют с утвердившимся на христианском Западе линейным восприятием времени, касалась лишь сферы духовной, божественной: чем ближе к «концу света», тем ближе Царство Божие; чем дальше от мрачных времен язычества, тем более приближаются люди к познанию истинной веры [Гуревич 1984: 137–138]. Но никакого «прогресса» на грешной земле не было и не могло быть: напротив, с течением времени все на земле становится хуже, люди деградируют физически и духовно, справедливые обычаи старины уступают место несправедливым законам.

Обличение мрачных сторон современного бытия и противопоставление ему прошлого было таким же обычным для средневековых западноевропейских авторов, как сетование на ужасы *калийуги* для их индийских собратьев. Философы и теологи констатировали упадок веры и добродетели [Гуревич 1984: 123–137]. Поэты жаловались на то, что «правда спит, убит закон, / превратился храм в притон», и предвидели наступление «последних времен», когда «скоро гром над всеми грянет, / мир продажный в пропасть канет» [Поэзия трубадуров 1974: 459]. Причем так мыслили не только «хулиганы» — ваганты, из чьих произведений взяты две предыдущие цитаты, но и благочестивый трубадур Кретьен де Труа, призывавший свою аудиторию: «Оставив это время злое, давайте посмотримся в былое» [Кретьен де Труа 1974: 31]. Именно тогда, когда всеобщая греховность превысит намеченную богом меру (*дхарма* придет в полный упадок, сказали бы индусы), и настанет Страшный суд, к которому нынешнее «время злое» неуклонно приближает человечество.

Линейное восприятие времени было в целом характерно практически для всей древней и средневековой литературы Индии, начиная уже с эпоса. И в «Махабхарате», и в «Рамаяне» действие разворачивается по осевому принципу, он, разумеется, далеко не всегда строго выдерживается, и различные временные пласты оказываются смещенными, что вполне естественно для текстов, существовавших многие столетия в устной традиции [Гринцер 1974: 111–112]. В обеих поэмах, и особенно в «Махабхарате», герои основного сюжета продолжают длинную генеалогическую линию, которая в большинстве случаев не прерывается и с их смертью. Первые слушатели или исполнители эпических поэм связаны с их основными героями узами прямого родства: так, «Рамаяну» исполняют сыновья Рамы, а «Махабхарата» впервые звучит на великом жертвоприношении змей, его совершает царь Джанамеджая, правнук одного из героев эпоса — Арджуны [Гринцер 1974: 158].

Время, описываемое в эпосе, представляется не точкой на окружности, а отрезком прямой линии. Начало этой линии уходит в далекие времена, смыкаясь с мифологическим временем, и включает предысторию основного действия эпоса, прежде всего генеалогию героев. Далее следуют непосредственно отраженные в основном сюжете события с многочисленными, особенно в «Махабхарате», возвратами к далекому прошлому во вставных эпизодах, имеющих характер повествований о «делах давно минувших дней», которые слушают персонажи основного сюжета. Реально между жизнью эпических героев и временем создания эпоса проходят столетия [Гринцер 1974: 166], которые в самом произведении спрессовываются в короткий отрезок¹⁰. От потомков героев временная линия протягивалась все дальше и дальше, тем более что в средние века большинство правящих феодальных кланов возводило свой род к персонажам того или другого эпоса.

Разрабатывая новые сюжеты, средневековые авторы иногда ощущали необходимость как-то соотнести их с эпосом на оси времени. Так, в «Океане сказаний» Сомадевы герои дважды совершают своеобразные «экскурсии» по местам, связанным с «Рамаяной». Первый раз это происходит во вставном романе о приключениях принца Мриганкадатты и его друзей. В своих странствиях они попадают на южный склон гор Виндхья и встречают отшельника, который рассказывает им, что «всего лишь в одном косе¹¹ отсюда» находится Панчавати, ме-

¹⁰ Правда, жизненный век самих героев эпоса значительно превышает человеческий и может длиться даже «десять тысяч лет».

¹¹ Кос — мера длины, равная примерно 3,5 км.

сто, где жили в изгнании Рама, Сита и Лакшмана. И там до сих пор «дряхлая газель, некогда взращенная Ситой, с глазами, полными слез, видя, что все пусто кругом, не прикасается к траве» [Сомадева 1982: 317]. Время, прошедшее с описанных в «Рамаяне» событий, в восприятии героев романа выглядит как относительно недавнее прошлое: еще жива, пусть и дряхлая (яркая деталь!) газель, тоскующая по своей хозяйке. При этом автор нигде не сообщает о том, что еще продолжается земная жизнь Ситы, и его не смущает, что век газели значительно короче человеческого.

Вторую «экскурсию» совершает сам Нараваханадатта, главный герой эпопеи Сомадевы. В сопровождении одной из своих возлюбленных он оказывается на берегу озера Пампа, близ которого, согласно «Рамаяне», произошла встреча Рамы и Лакшманы с царем обезьян Сугривой и его мудрым министром Хануманом [Сомадева 1982: 350–351]. Здесь герою просто напоминают о событиях эпоса, и никаких живых свидетелей этих событий, подобных дряхлой газели, он не видит. Так прослеживается определенная логика, свидетельствующая о том, что и для Сомадевы время является линейным: ведь сказание о Мриганкадатте, которое Нараваханадатта узнает от случайно встреченного отшельника, является вставным эпизодом и хронологически относится к еще более давним временам, чем основной сюжет. Поэтому Мриганкадатта мог застать живых свидетелей событий «Рамаяны», а Нараваханадатта не мог. История Рамы, хождения Мриганкадатты и основной сюжет о Нараваханадатте оказываются, таким образом, размещенными в хронологическом порядке.

Линейное восприятие времени практически господствует в историко-биографических и героических сочинениях раннего средневековья, а также во многих других жанрах художественной литературы более позднего времени. При этом догмат о переселении душ, нередко являющийся двигателем или важнейшим аспектом сюжета, несколько не препятствует разворачиванию повествования по линейной оси, и предшествующие воплощения героев рассматриваются как их «прошлые», о котором персонажи в нужный момент «вспоминают» или, чаще, «узнают» с посторонней помощью¹².

Разумеется, утверждение линейного восприятия времени не означало исчезновения циклизма: в Индии вообще практически ничто не исчезает, ни одна новая форма общественного бытия не стирает полностью старую, а в течение долгого времени сосуществует с ней. Яр-

¹² Следует обратить внимание на то, что, согласно индуским представлениям, помнить или знать о своих прошлых рождениях дано лишь избранным мудрецам — *риши*; обычному человеку это недоступно, и даже Рама, воплощенный бог Вишну, узнает о том, кем он был в прошлом рождении, лишь в конце эпоса.

ким примером сосуществования циклического и линейного восприятия времени в одном произведении является «Рамаяна» Тулсидаса. Основной сюжет этой поэмы, как и в санскритском первоисточнике, развивается линейно, описывая жизненный путь героя — воплощенного бога — от момента зачатия. Однако Тулсидас, переосмысливший древнее героическое сказание в духе *бхакти*, сделал в своей поэме основной акцент на божественной сущности Рамы, причем нередко в ущерб его человеческой природе и даже обычному здравому смыслу.

Чтобы обрисовать Раму как Абсолюта, творца и первооснову Вселенной, Тулсидас ввел в поэму эпизод игры маленького Рамы с божественной птицей, вороном Бхушунди, влетающим в рот юного царевича и видящим в одномоментном срезе множество прежних миров, которые были уже созданы и разрушены¹³. В каждом из этих миров присутствуют бог-творец Брахма и все прочие божества индуизма, свой прародитель Ману, свои Айодхья, Рама, все персонажи «Рамаяны» и сам Бхушунди, проживший в каждом из миров по сто лет. Так Тулсидас воссоздает всю картину циклического времени, но и в ней, если присмотреться, есть черты, не соответствующие представлению о повторении одних и тех же циклов в неизменном виде. Это подтверждает мнение индийской исследовательницы А.Н. Балслев о том, что циклическое время, воплощенное в образе колеса, отнюдь не предполагало механического повторения прошлого на каждом повороте и не исключало возможности перемен, наделения каждого цикла новыми чертами ([Балслев 1983: 147]; об этом также см. [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001: 15–17]).

Во-первых, из увиденных Бхушунди миров «одни были сотворены встарь, а другие совсем недавно», что придает всей концепции определенный линейаризм. Во-вторых, и это важно, в каждом мире все элементы чем-то отличаются от своих аналогов в последующих мирах: природа, боги, люди, все герои «Рамаяны» и даже сам Бхушунди не похожи на себя таких, какими они являются во время повествования. Лишь Рама во всех мирах остается одним и тем же, что, как справедливо отмечает Ю.В. Цветков, подробно исследовавший этот эпизод, соответствует идее *бхактов* о том, что реальный мир изменяем, а потому иллюзорен, реален же один Рама-Абсолют [Цветков 1987: 115–116]. Но для настоящей темы существеннее то, что даже картина циклического времени у Тулсидаса включает черты линейаризма (предшествующие циклы осознаются как предыстория) и что между различ-

¹³ Аналогичный сюжетный ход встречается у многих поэтов *бхакти*, в том числе у кришнаитов, которые нередко описывали, как приемная мать Кришны Яшода заглядывает божественному ребенку в рот и видит там весь мир [Цветков 1979: 141].

ными циклами существования мира происходят определенные изменения в природе, обществе и характере людей.

Время историческое

Один из наиболее распространенных в литературе стереотипов гласит: «Индусское сознание внеисторично»¹⁴. По мнению индолога-философа В.Г. Лысенко, «историчность сознания, связанная с чувством неповторимости и уникальности событий во времени, в целом чужда традиционному индийскому образу мысли. Ему свойственно представлять их не в виде точек на прямой линии, имеющей начало и конец (как в христианстве) или же безначальной и устремленной в бесконечность (как в современной науке), а скорее в виде точечных вспышек на вращающемся круге, возникающих при пересечении отметки „настоящего“» [Лысенко 1988: 94]. «Неисторичность подхода индусов к реальности, — поясняет Л.Б. Алаев, — в свое время поразила историков (западных. — *Е.В.*): они искали исторические хроники и не находили их. С приходом мусульман в XIII в. появляются хроники на персидском языке, жанр которых был заимствован со Среднего Востока. История же до XIII в. оставалась „темными веками“, пока не стало развиваться изучение надписей на камне и медных табличках» [Индия и Китай 1988: 69].

В учебном пособии «Средневековая Индия», опубликованном в 2003 г., Л.Б. Алаев продолжает: «Индийцы не испытывали потребности заниматься историей или фиксировать исторические события в хронологической последовательности и со стремлением придерживаться правдоподобия» [Алаев 2003: 18–19]. Сходную позицию занимает и С.Д. Серебряный: «...традиционная Индия (точнее сказать, Индия домусульманская и немусульманская) (выделено автором. — *Е.В.*) не выработала собственного понятия, аналогичного европейскому понятию „история“, не создала собственных традиций историографии, что было связано, очевидно, с определенным восприятием мироздания в целом и времени в частности» [Серебряный 1999а: 130]. Аналогичные концепции были долгое время укоренены и в западной индологической литературе: так, знаменитый французский индолог Луи Дюмон жаловался на то, что «безразличие индийской литературы и цивилизации в целом к времени, событию, истории делает

¹⁴ Так, например, определил одну из основополагающих черт индийской цивилизации Н.А. Иванов [Иванов 1999: 37]. Не будучи индологом, автор, очевидно, воспроизвел мнение отечественных специалистов по Индии.

задачу историка крайне трудной» ([Дюмон 1970: 195]; см. также [Ларус 1979: 9–10]).

Несмотря на выдвигаемые современными исследователями новые концепции и аргументы, о которых речь впереди, представление об «антиисторичности» индийского, вернее, индусского, мышления продолжает жить, иногда принимая весьма причудливые формы. Так, в недавно вышедшей книге Винай Лал, профессор Калифорнийского университета, на новой, постмодернистской основе рассматривает «историческую амнезию» индийцев с ее негативным и критическим отношением к фиксированной истории как таковой. По его мнению, «антиисторизм — одна из определяющих черт индийской цивилизации и, вопреки принятым представлениям, одна из наиболее привлекательных ее черт» [Лал 2003: 14].

Игнорируя все работы последних лет, в которых индийские и западные исследователи с фактами в руках доказывают, что индийское общество не было равнодушно к течению исторического времени (об этих работах ниже), В. Лал расценивает «антиисторизм» индийцев как своеобразный способ психологической защиты, как коллективное стремление социума «забыть» исторический опыт, как правило тяжкий и унижительный. «Как мог бы индийский народ жить под тяжестью знания, что его страна постоянно находилась под иностранным господством? Современный человек смотрит на историю как на помощь в современной жизни. Каждая цивилизация должна найти свой путь преодоления страданий, вызванных экзистенциальными дилеммами, внутренним упадком, угнетением извне и изнутри; последнее, как можно предположить, может быть лучше всего достигнуто *добровольной амнезией* (курсив автора. — Е.В.)» [Лал 2003: 58–59]. Такая «добровольная амнезия», если следовать логике В. Лала, должна была бы стать уделом большинства народов Земли, ибо почти все они, за исключением, быть может, того, среди которого живет в настоящее время этот ученый индийского происхождения, испытали на своем историческом пути аналогичные, если не худшие, страдания.

В основе таких воззрений лежат все те же ориенталистские концепции: идея перерождений, циклическое восприятие времени, устремленность индийцев к потустороннему миру и равнодушие к земной юдоли препятствовали формированию представлений о поступательном развитии, возникновению сколько-нибудь осознанного интереса к прошлому, реальным фактам истории, да и само индийское общество на протяжении веков было статичным, лишенным какой-либо динамики. Основоположителем данной концепции был Гегель, никогда профессионально Индией не занимавшийся, — образ статичной, неизменной, «внеисторичной» Индии играл служебную роль

в его построениях о диалектическом развитии (подробнее см. [Халб-фасс 1990: 84–95]). Впервые в целостной форме и в конкретном применении к Индии эти идеи изложены Джеймсом Миллем в «Истории Британской Индии».

Опубликованная в 1817 г., эта книга — страстный обвинительный акт Индии и ее жителям — выдержала несколько десятков изданий и более ста лет оставалась стандартным учебным пособием сперва для чиновников британской колониальной администрации, направлявшихся на службу в Индию, а затем и для студентов колледжей и университетов в самой Индии. С начала своего существования, утверждал Милль, индусы застыли в пороках и невежестве, с течением веков в их среде ничего не менялось, так что «во времена Александра (Македонского. — *Е.В.*) индусы находились на том же уровне манер, общества и познаний, какими их открыли современные европейские нации» [Милль 1972: 29]. Подобно другим варварским народам, индусы не имеют истории и никогда не писали ее; они не обладают ни одним текстом, который мог бы почитаться историческим сочинением, ни одним произведением, достойным называться литературой. Их история, разделенная Миллем на «индусский», «мусульманский» и «британский» периоды, начиналась, по сути дела, со второго из них, т.е. с тюркского завоевания, а до этого были «темные времена» [Милль 1972: 28].

Многие английские ориенталисты подвергли книгу Милля резкой критике, но восприняли из нее основную концепцию о «стагнационном характере» индийского общества и «антиисторичности» индийского мышления. Разница заключалась в том, что для Милля индийцы были «дикими варварами» с самого начала, а по мнению ориенталистов, они пережили золотой век, а затем деградировали [Инден 1992: 8–9; ван дер Фиер 1993: 25–26; Меткаф 1995: 68–92; Кинг 1999: 101–105]. От концепции В. Лала такая позиция отличалась лишь одним: ориенталисты считали пораженных «амнезией» индийцев несчастными, а В. Лал — счастливыми. «Время как категория, — резюмировал голландский исследователь Петер ван дер Фиер, — соотносимая [с индийским обществом], признавалась ориентализмом лишь в значении регресса, деградации Индии в сравнении с индоевропейскими стандартами...» В результате «Индия стала обществом без истории. Это — застывшее общество, которое было введено в историю лишь столкновением с современным колониальным миром» [ван дер Фиер 1993: 26, 31].

Справедливости ради стоит заметить, что представления об «антиисторичности» мышления индийцев утвердились далеко не сразу. В конце XVIII — начале XIX в. некоторые английские ученые всерьез

интересовались историей покоренных территорий, с помощью «туземных ассистентов» искали и, в противовес процитированному выше утверждению Л.Б. Алаева, **находили** исторические документы и местные хроники, доказывавшие, что индийцы вовсе не лишены интереса к своему прошлому. Таким был, например, шотландец К. Макензи, собравший в 1810–1821 гг. огромную коллекцию южноиндийских хроник, храмовых, деревенских и семейных анналов, документов и эпиграфики. Но его труды интересовали колониальную администрацию лишь настолько, насколько их можно было использовать для разработки налогового законодательства и подтверждения владельческих прав на землю местных элит. Почти все приобретения были сделаны Макензи на собственные деньги, и хотя Совет директоров английской Ост-Индской компании отметил особую ценность находок Макензи (при этом в специальной резолюции Совета директоров недостаток «реальной истории и хронологии в Индии» был объяснен не отсутствием у ее народа исторического мышления, а «потрясениями и переменами, неблагоприятными для сохранения исторических документов»), дальнейшего развития его инициатива не получила, а «туземным ассистентам» не было позволено после смерти Макензи продолжить его работу [Диркс 1993: 282–310].

Постепенно, и прежде всего под влиянием трудов Гегеля, концепция «антиисторичности индийцев» прочно заняла свое место в представлениях западных ориенталистов [Лудден 1993: 264–265]. Но и в эпоху безраздельного господства этой концепции находились ученые, которые имели смелость в ней усомниться (например, крупные западные индологи Дж. Тод, Г. Бюлер и А.К. Форбс) (см. предисловие С.Х. Тони к [Мерутунга 1899: V–VII]). Известный русский санскритолог К.А. Коссович (1815–1883) писал: «Говорят, что Индия не имеет истории. Если история есть изображение судеб народа, развивавшегося самостоятельно под влиянием идей, выработанных его жизнью, если народами историческими называются преимущественно народы, организовавшие свой государственный быт при выработанном им полном просторе для всех возможных проявлений в его недрах свободной мысли и творчества, если есть несокрушимые памятники слова, изображающие его жизнь, то государства древней Индии не уступают никаким самым историческим народам мира» (цит. по [Серебряков 1985: 13]). Другой российский индолог, С.Ф. Ольденбург, в лекции из цикла «Введение в историю индийского искусства» (1919–1920) выступал против концепции «антиисторичности» индийцев и выражал надежду, что «не так далек день, когда об истории Индии мы будем писать, как об истории других стран» [Ольденбург 1991: 126].

К сожалению, надежды эти оправдались не полностью, и, по меткому выражению немецкого индолога Г. Кулке, индийская историческая традиция рассматривается как «проблемное дитя истории и пасынок индологии» [Кулке 2001: 71]. Представления об «исторической амнезии» индийцев отечественной индологией далеко не изжиты. И в современной индийской историографии аналогичные стереотипы преодолеваются с большим трудом. Практически каждое исследование по истории Индии, особенно «домусульманского» периода, открывается почти ритуальным сетованием на дефицит материала, причем авторы видят причину не в недостаточно активном поиске новых текстов (как правило, используются одни и те же), а в том, что «Индия практически не имеет исторических источников, **достойных этого названия**» (выделено мной. — *Е.В.*) [Косамби 1976: 9].

Последние слова в приведенном высказывании выделены не случайно. Прославленный индийский историк был убежден, что древние и средневековые тексты обязательно **должны** соответствовать представлениям об историческом источнике, которые выработались у исследователя XIX или XX в., причем, что немаловажно, у **европейского** исследователя. Точно так же, по мнению С.Д. Серебряного в приведенном выше высказывании, индийская цивилизация не выработала понятия «история», аналогичного европейскому, т.е., очевидно, эталонному, «правильному». Далее Д.Д. Косамби противопоставляет индийцев таким «историческим» народам, как китайцы, греки, римляне, ассирийцы, не принимая в расчет, что история этих народов никогда не была бы так хорошо изучена, если бы специалисты подходили к древним памятникам с современными научными и, что немаловажно, европейскими критериями. «Мы только сейчас начинаем осознавать то, — подчеркивает Н. Диркс, — что древние греки принимали как должное, а именно то, что история сама по себе — это просто речь о подробностях, не имеющая смысла или формы до тех пор, пока ее не „конфигурируют“ в какую-либо нарративную или теоретическую структуру, которая для греков была представлена, соответственно, эпической поэзией и трагедией» [Диркс 1987: 57–58].

Даже признавая, что индийцам все же было присуще историческое сознание, нашедшее отражение в устной традиции и многообразных письменных памятниках, некоторые авторы до сих пор упрекают средневековых хронистов и поэтов в том, что для них история «не была символом исследования и фактической правды», обвиняют их в «смешивании фактов и легенд» и даже в отсутствии «современной концепции истории» [Чандра 1976: 3; Синха 2000: 132]. Характеризуя индийские историко-героические поэмы VII–XIV вв., Л.Б. Алаев отмечает, что они «наполнены преувеличениями, намеренными искаже-

ниями исторической правды, смешением реальности и вымысла» [Алаев 2003: 19]. Избыточный критицизм в отношении древних и средневековых текстов вызвал справедливое нареkanie индийского историка Б. Чаттопадхьяи: «Мы продолжаем жаловаться на недостаток исторической литературы (в древней и раннесредневековой Индии. — *Е.В.*), потому что придерживаемся слишком жестких идей относительно содержания истории и функций источников... Но дело состоит в том, что источники вовсе не должны иметь заранее predetermined историками функций» [Чаттопадхьяя 2002: 112, примеч. 26].

Средневековым западноевропейским хронистам повезло больше: к ним никто из современных медиевистов, насколько мне известно, не предъявлял требований, которым отвечают далеко не все научные работы даже новейшего времени. Вместе с тем знаменательно, что от ориенталистских представлений о «внеисторичности» индийского сознания в настоящее время наиболее активно отказываются именно западные ученые. Например, известный исследователь южноиндийской культуры и литературы Д.Д. Шулман отметил в журнальном интервью: «Мы привыкли к заявлениям о том, что Индия (доколониальная. — *Е.В.*) не имеет историографии, исторической литературы. И как следствие — что Индия не имеет истории, что индийцы мыслят категориями миллионов лет, циклически повторяющихся периодов. Это — колониальный взгляд, и он явно абсурден» [Шулман 2000: 125].

Критический пересмотр ориенталистских концепций — благое дело, но и он не гарантирует от крайностей, хотя и иного рода. В 2001 г. Д.Д. Шулман в соавторстве с индийскими коллегами С. Субрахманиамом и В. Нараяной Рао опубликовал книгу под названием «Текстуры времени. Историческое писание в Южной Индии 1600–1800» [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001], вызвавшую оживленные дискуссии в индологических кругах. Подход авторов этой работы к проблеме исторического сознания средневековых индийцев прямо противоположен и традиционным ориенталистским воззрениям, и постмодернистским упражнениям В. Лала. Исследователи поставили перед собой вполне достойную цель: «реабилитировать» в качестве исторических источников огромный пласт литературы, которой раньше всегда отказывали в историчности: героические поэмы и баллады, от «народного эпоса» до сочинений придворных поэтов или прозаиков, которые, иронизируют авторы, «могли не выглядеть историей в общепринятом для исследователей девятнадцатого — начала двадцатого века смысле; быть может, потому, что эти тексты недостаточно скучны для того, чтобы считаться историческими» [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001: 3].

На огромном материале поэтических и прозаических источников — тамильских, телугу, маратхских, санскритских, фарсиязычных — авторы успешно исследуют историзм средневековых южноиндийских текстов, характерные для их авторов и аудитории ценностные категории и мировоззренческие черты. Неизбежно встающий в данном контексте вопрос о критериях историчности авторы решают радикально, призывая отказаться от такого общепринятого маркера, как фактическая достоверность, которая, по их словам, «не есть гарантия историчности» [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001: 259]. В качестве же главного критерия, позволяющего отнести данный текст к категории исторических произведений, исследователи предлагают «текстуру» (*texture*), определяемую как совокупность «маркеров, синтаксиса, лексического выбора, доказательств, густоты и интенсивности выражения, структурированных пробелов и умолчаний, метрических приспособлений, различных звуко-эстетических индикаторов и четко калиброванных предложений в сфере предполагаемой направленности и потенциального значения данного заявления» [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001: 4]. Как можно понять из этого весьма туманного определения, загадочная «текстура» — это лексико-грамматическая, логическая и эстетическая характеристика самого текста, которая, по убеждению авторов, и позволяет аудитории сразу определить его как исторический и отделить от вымышленного, художественного.

Такая концепция вызывает, разумеется, много сомнений, главным образом в предложенных авторами критериях историчности. Способность средневековой аудитории к четкому разграничению исторических и неисторических текстов на основе «текстуры» не подтверждена и не может быть подтверждена конкретными полевыми исследованиями. Если современный антрополог и задастся целью изучить, как слушают и воспринимают люди то или иное из упомянутых авторами произведений, до сих пор часто исполняемых сказителями и народными театрами (такие исследования, несомненно, велись), то едва ли будет правомерно распространять результаты на средневековые. Да и сами результаты могут обескуражить, поскольку хорошо известно, что сознание значительной части индийского общества, включая образованную элиту, до сих пор, как в средние века, весьма слабо различает историю и миф, так что, с точки зрения многих респондентов, «Рамаяна» Валмики будет обладать всей необходимой для исторического сочинения «текстурой». Предлагаемая авторами «текстура» вообще обманчива, поскольку, как хорошо известно, и средневековой, и современной литературе присуще такое понятие, как стилизация: уже упомянутый Кавиндра Пармананда в своей поэме о Шиваджи, не-

сомненно исторической, использовал «текстуру» и язык пуранического мифа, а многие литераторы XIX–XX вв., особенно поэты и авторы исторических романов, весьма искусно стилизовали повествование о вымышленных событиях под реальный средневековый текст.

Видимо, вопреки утверждениям авторов, важнейшим маркером историчности текста должно все же служить отражение и осмысление в нем (какое — другой вопрос) **реально имевших место** событий и лиц. Определить это можно старым, но надежным способом: сопоставлением с другими источниками. К этой выдержавшей проверку временем методике прибегают и сами исследователи, сопоставляя на страницах своей книги изложение тех или иных событий в анализируемом тексте и других источниках, причем не только собственно южноиндийских, но и «посторонних» — маратхских, фарсиязычных, английских и французских. Делается это, разумеется, для того, чтобы сопоставить «текстуру», которая, по мнению авторов, может быть сходной даже у тамильского барда XVIII в. и его английского современника, прославленного историка Гиббона [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001: 61]. Но и читатель, и имплицитно сами исследователи рассматривают сопоставления с другими текстами в качестве подлинного маркера историчности данного источника. Несмотря на очевидные достоинства книги, концепция «текстуры» едва ли поможет Д. Шулману, В. Нараяне Рао и С. Субрахманиаму убедить тех, кто по-прежнему считает сознание средневековых индийцев антиисторичным. Тем более что абсолютное большинство приведенных в книге источников относятся к позднему средневековью и началу нового времени, что дает в руки оппонентам дополнительный козырь: эти тексты, могут они сказать, обязаны своим возникновением мусульманскому влиянию, а до его появления индусы не умели и не хотели осмысливать свое прошлое.

Итак, обладали ли действительно средневековые индийцы историческим сознанием? Можно ли решить этот вопрос, не прибегая к крайностям и постмодернистского отрицания историчности как таковой, и отстаиваемой в книге трех авторов возможности зачислять почти любой текст на основании «текстуры» в разряд исторических сочинений? Чтобы приблизиться к истине, необходимо для начала разделить два нередко смешиваемых аспекта. Одно дело — историческое сознание, определенные знания и оценочные представления социума о своем прошлом, о ходе истории и собственном месте в ней. И другое — **формы**, в которых это сознание выражается. На разных этапах истории обществ они могут быть разными: зафиксированная в устной традиции, в эпиграфике или в литературе память о поколениях предков (на уровне рода, семьи), предания, генеалогии, эпос, песни и сказания

о героях и царях, панегирики, средневековые романы, хроники, жития святых, биографические сочинения и многое другое.

«Историю в Южной Индии (и не только. — *Е.В.*) писали в различных жанрах, — справедливо утверждают В. Нараяна Рао, Д. Шулман и С. Субрахманиам, — и историческое писание не обязательно должно быть подчинено строгим формам и типам» [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001: 3]. То, что в определенный период какая-то из этих форм (например, хроника) в данном обществе и его литературе могла и не сложиться окончательно, не выделиться из иных литературных жанров (баллад о героях, историко-героических поэм), никоим образом не свидетельствует об отсутствии исторического сознания. «Если даже историческое сознание и историчность человеческого существования могут считаться универсальными, — резюмирует американский исследователь Томас Лакманн, — из этого не следует, что историческое сознание не могло развиваться в разных формах» [Лакманн 1991: 165].

Исследуя историческое сознание людей древности и средневековья, необходимо абстрагироваться от **современных** критериев «научной достоверности», «подлинности», отказаться от строгого противопоставления «реальных фактов» «мифам». История как наука существует уже не одно столетие, и все же в восприятии наших современников события прошлого обрастают множеством мифов, которые массовое сознание, несмотря на все усилия историков, отнюдь не стремится опровергать. Еще менее четко могло различить миф и «реальную историю» сознание людей средневековья: западные летописцы того времени начинали излагать современную им историю от Адама и не проводили никакой грани между библейским преданием и собственной эпохой, не нуждались ни в каком археологическом или документальном подтверждении существования библейских пророков и творимых ими чудес. В отличие от современного историка, для которого самым достоверным свидетельством изучаемой эпохи является подлинный документ, его средневековый коллега на Западе выстраивал иерархию надежности своих источников по-иному: *vista* — *audita* — *lecta* (увиденное [лично] — услышанное — прочитанное), причем последнее зачастую означало ссылку не на документ, а на авторитет другого историка [Гене 2002: 156], — в ту эпоху автор, как узнаёт читатель из главы IV настоящей книги, стремился выглядеть не оригинальным творцом, а компилятором. В категорию «услышанного» включались не только свидетельства очевидцев, но и фольклорные версии событий, легенды, баллады, песни, «романы» [Гене 2002: 98–99].

Средневековый историк мог запросто объявить себя очевидцем Троянской войны [Гене 2002: 165], а французские хронисты XII–XV вв.

без малейшего смущения возводили род своих королей к ее героям и изображали Карла Великого предводителем Крестового похода. Их, как верно отметил Г.М. Шпигел в своей фундаментальной работе о восприятии прошлого западноевропейскими средневековыми хронистами, интересовала не историческая достоверность, а «стремление слить прошлое и настоящее в единый поток традиции и увидеть в этом континуитете форму легитимации королевской власти». Именно это, по мысли ученого, объясняет невероятное количество подделок, легенд и мифов в средневековых хрониках [Шпигел 1997: 85]. Многие современные исследователи исторического сознания народов Европы, как отечественные, так и зарубежные, давно отказались от поисков «фактической достоверности» в средневековых источниках. «То, что искажает социальную память, — подчеркивает российский историк Л.Р. Репина, — представляет собой не какой-то дефект в процессе воспоминания, но скорее серию внешних ограничений, обычно накладываемых обществом и достойных стать предметом специального рассмотрения» [Репина 2003: 13].

Многие современные исследователи согласны с тем, что определенные формы исторического сознания были присущи народам еще в дописьменный период их развития, в противном случае, шутливо замечает Т. Лакманн, может возникнуть «абсурдный и непреднамеренный аргумент в пользу того, что история — артефакт, созданный историками» [Лакманн 1991: 165]. Как уже отмечалось, в индусском мировосприятии циклическое и линейное время сосуществовали, каждое занимало свою нишу: первое соотносилось с круговоротом бытия и перерождений индивидуальной души, второе — с крупными периодами внутри *махаяуги* и особенно *калиюги*, а также с существованием человека в данном рождении. Именно с утверждением представлений о линейном времени связано развитие исторического сознания индийцев.

Отражение исторического сознания индийцев в древней и ранне-средневековой письменной традиции подробно рассмотрено в работах Ромилы Тхапар. В наиболее ранней, зачаточной форме это сознание проявляет себя уже в эпосе, который в течение многих веков существовал в устной форме и лишь впоследствии, по-видимому на рубеже древности и средневековья, был записан и литературно обработан. В дошедшей до нас письменной, отредактированной форме эпос повествует о «делах давно минувших дней, преданьях старины глубокой» людям, живущим уже в иное время. Эпос, если процитировать Р. Тхапар, представляет собой «литературу одного века, смотрящего с ностальгией на другой», описывает «царей, оглядывающихся назад, на племенных вождей» с целью найти подтверждение своего права на

власть в прошлом, осознаваемом именно как прошлое, неовозвратно минувшее, в воображаемых родственных связях с эпическими героями [Тхапар 1986: 365].

Разумеется, эпос фиксирует не конкретные исторические события, а нередко целые их напластования: по справедливому замечанию Я.В. Василькова, «историзм эпоса, следовательно, особый: не конкретный, а обобщенный», он позволяет выделить «ту типовую, устойчивую историческую ситуацию», которая нашла отражение в сюжете эпоса и характере его персонажей ([Васильков 1982: 54–55]; см. об этом также [Гринцер 1974: 166–168]). Но так воспринимается историзм эпоса современными исследователями, с совсем иным подходом к истории: у древних и средневековых индийцев не возникало сомнения в том, что герои «Рамаяны» и «Махабхараты» действительно жили на свете, как не сомневались они и в реальности событий, описываемых мифологией. Однако если в архаическом сознании история и миф совпадают [Элиаде 2000: 299–300], то создание эпоса, видимо, знаменует первый (разумеется, далеко не окончательный) разрыв между мифом и историей. В отличие от мифа, события которого происходят в вечности, вне реального времени, эпос имеет дело с «конкретными фактами в истории данного народа» [Гринцер 1974: 290]. Свое повествование сами авторы «Махабхараты» определяют как *акхьяна* (сказание), но чаще, и это определение утвердилось во всей последующей традиции, — как *итихаса* и *пурана*¹⁵.

Важным этапом в развитии исторического сознания явились генеалогические списки — *вамишавали* (*vaṁśāvalī*), перечислявшие в хронологическом порядке правивших царей, и панегирики — *прашасты* (*prāśasti*), восхвалявшие правителей и их предков (иногда целые династии). Исследователи расходятся в оценке генеалогий как исторических источников. Как полагает известный американский исследова-

¹⁵ Термин *итихаса* складывается из санскритского словосочетания *iti ha āsa* — «именно так и было». На новоиндийских языках это понятие переосмыслено и обозначает историю как науку. Уже само название предъявляло определенную претензию на достоверность, подлинность описываемых этой литературой событий в противопоставление явно вымышленным сюжетам, обозначаемым в средневековом индийском литературоведении как *акхьяика*, *катха* и др. Поэтому перевести на санскрит или хинди комический диалог из «Недоросля», в котором за вопросом об успехах Митрофанушки в истории следует сообщение о его увлечении историями скотницы Хавроньи, было бы весьма сложно: в Индии с древних времен повествования об исторических событиях (реальных или воображаемых) и просто «истории» обозначали разными понятиями и, как показал Ш. Поллок на примере средневековых трактатов по литературе, нередко противопоставляли друг другу [Поллок 2003: 58]. *Пурана* (*purāṇa*) означает «старый», «древний». П.А. Гринцер обратил внимание на почти буквальное соответствие понятий *итихаса* и *пурана* древнерусским «былина» и «старина» [Гринцер 1974: 32–33].

тель Джек Гуди, «генеалогии, даже в письменном виде, не могут считаться историей, поскольку они воплощают последовательность, а не причинно-следственную связь» [Гуди 1991: 94]. Однако более верным мне представляется вывод Г.М. Шпигела, согласно которому значение генеалогий для развития исторического сознания состояло в том, что «генеалогия обязательно представляет историю в качестве линейного повествования, ибо что такое род (*lignage*), как не линия (*line*)?» [Шпигел 1997: 108]. Данные жанры и эпос восходили к общему источнику — древним песнопениям, величавшим царей и героев и исполнявшимся во время жертвоприношений. В эпосе и других источниках, отражающих жизнь древнеиндийских царств, весьма яркой и значимой выглядит фигура придворного барда, воспевавшего доблесть и щедрость царей — *сута, магадха* (*sūta, māgadha*) (о важной ритуальной роли панегиристов в древнетамильских царствах см. [Дубянский 2002: 27–30]). Эпос, однако, развивался по своим законам, а генеалогические списки и панегирики продолжали автономное существование, получив новую форму в эпиграфике.

Надписи на камне и медных табличках явились, по сути дела, первым дошедшим до нас способом письменной фиксации исторических событий. Многие правящие династии раннесредневековой Индии оставили после себя богатейший эпиграфический материал. Так, южноиндийский царь Раджендра Чола изложил свою генеалогию и подвиги на 55 медных таблицах общим весом 98 кг. Подробно излагая генеалогию царей, эти надписи часто упоминали даты их правления [Кулке 2001: 81]. Эпиграфика дает богатый материал, подчас единственно доступный по некоторым периодам истории Индии, и одновременно, как отмечает Ш. Поллок, представляет собой специфический «жанр гражданской, исторической поэзии... выражавший новый тип государственного историзма» [Поллок 1995: 102]. Такой историзм, разумеется, обладал спецификой, характерной как для средневекового исторического восприятия вообще, так и для данного жанра. Эпиграфический текст подчинялся определенным канонам — языковым, структурным, историографическим; современному исследователю не просто отделить в нем фиксацию конкретных исторических фактов от конструирования социально-религиозного идеала, что убедительно показал в недавно опубликованной статье Л.Б. Алаев [Алаев 2006].

Новый этап эволюции исторического сознания был, таким образом, связан с развитием государства, стремлением царей к укреплению своей власти, эволюцией административной и судебной системы. Особенно важными являлись генеалогические списки, запечатленные в эпиграфике, для легитимации раннефеодальных династий, которые часто не могли похвастаться знатностью (многие происходили из пле-

менной верхушки) и потому создавали мифы о своем происхождении от эпических героев или богов [де Гаспарис 1979: 105–116]. Государственная власть осознавала необходимость фиксировать наиболее значимые события, происходившие в стране при том или ином правителе. Это требовалось как для повседневных административных нужд, так и для будущих поколений. Как отмечал знаменитый китайский путешественник Сюань Цзан, находившийся в Индии с 629 по 644 г., «в каждой области есть свои чиновники, которые записывают происходящие события» [Медведев 1984: 96; Бил 1906: 78]. К сожалению, сами эти записи до современных исследователей не дошли, но можно предположить, что их содержание также становилось частью эпиграфики.

Генеалогические списки правителей, мифологических и реальных, вошли как составная часть в пураны — класс священных текстов индуизма, содержащих разнообразные сведения по космогонии, мифологию, родословия героев и *риши*, ритуалистические предписания, династические истории мифологических и реальных царей, а также целые трактаты по различным областям знания. Как и эпос, пураны существовали долгое время в устной традиции; большинство их получило письменное оформление в I тысячелетии н.э. (некоторые из этих текстов исследователи датируют как более ранние или более поздние; подробнее о развитии жанра пуран см. [Сахаров 1991: 28–29]).

С одной стороны, пураническое время циклично, поскольку в большинстве из них важнейшее место отводится рассказу о сотворении мира и следующих за ним «днях» бога-творца, каждый из которых заканчивается разрушением Вселенной и ее последующим воссозданием. Но цикличность, как справедливо заметила Е.В. Тюлина, «проявляется только в начале и конце генеалогий, так что создается „рамка“, будто замыкающая временной поток, объединяющая его в цикл» [Тюлина 2003: 112].

С другой стороны, внутри каждой *махаяуги* время развивается линейно. Особенно это относится к последней, нынешней *махаяуге*, и за приходом в мир прародителя современного человечества, Ману Вайвасвата, в пуранах следует повествование о «дальнейших деяниях родов», т.е. генеалогия царей из Лунной и Солнечной династий. При этом в ряде пуран эта генеалогия, начинающаяся с легендарных государей, доходит до вполне реальных правителей, известных из древней и раннесредневековой эпиграфики (например, правителей империи Гуптов). Чтобы подчеркнуть древность сказания, составители пуран облекали сведения о событиях, происходивших после битвы на Курукшетре, в форму «пророчества о будущем» [Сахаров 1991: 13–14; Кулке 2001: 76–78], но это не меняло сути: внутри каждой части цикла

время воспринималось как линейное, историческое. Западные и индийские ученые давно преодолели первоначальный скепсис в отношении достоверности исторического материала пуран и теперь активно используют его для изучения ранних периодов истории Индии [Парджитер 1979: 119–125; Бонгард-Левин 2000: 27–28, 201–215; Сингх 2004].

Следующей ступенью было появление в литературе раннего средневековья жанра историко-героических или биографических поэм («романов»), известных как чарита (*carita*), варта (*vārtā*), махакавья, расо (*rāsau*) и т.д. Сначала такие произведения возникли, разумеется, в санскритской литературе, и одним из ярчайших образцов по праву считается «Жизнеописание Харши» Баны (VII в.; подробнее об этом произведении и его авторе см. [Серебряков 1979: 51–59; Кулке 2001: 79]). Это произведение представляет собой, по сути, двойную биографию — царя Харши и самого автора, причем именно последняя, а не первая выдержана в жанре классической генеалогии, восходящей к мифическим временам и к миру богов. Несмотря на постоянное обращение к формулам циклического времени, Бана воспринимает время линейно и прослеживает историю своего рода «через поток вещей, течение эпох, деградацию века Кали, движение лет, смену дней и протяжение времени» [Бана 1993: 31].

Необходимо подчеркнуть, что постепенно литература данного жанра разделилась на два основных потока: часть произведений имела в своей основе биографии (обычно царей)¹⁶, другая, более поздняя по времени возникновения, концентрировалась на описании тех или иных событий (чаще всего войн или даже отдельных битв). Жанр историко-героической поэмы стал важнейшим этапом в развитии литератур на местных языках. Этот процесс активно начался в период раздробленности, после распада раннесредневековых империй Гуптов и Харши, когда местные феодальные династии строили собственную государственность и нуждались в легитимации своей власти.

Как отметила Р. Тхапар, историко-героические поэмы или «романы» возникли сначала как дополнение к генеалогическим спискам и панегирикам, и главной задачей их авторов было «бесстыдное», по выражению исследовательницы, восхваление царственного патрона, главного героя произведения [Тхапар 1986: 378]. Но для данной темы важнее другое. Как правило, автор произведения был **лично знаком** со своим героем и, следовательно, описывал не «дела давно минувших дней», а события, которым сам был свидетелем, фиксируя их для со-

¹⁶ Не случайно, например, на телугу слово *caritramu* (от санскр. *carita*) до сих пор означает и «биография», и «история» [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001: 21].

временников и потомков. В большинстве случаев повествование вписывалось в весьма длинную временную ось, для чего предварялось пространным рассказом о генеалогии главного героя, о деяниях его предков. При этом следует отметить, что придворный бард, рассчитывавший, несомненно, на щедрое вознаграждение, и его венценосный патрон равно нуждались друг в друге — здесь основополагающий для феодализма принцип обмена дарами/услугами проявлял себя в полной мере. Если бард был заинтересован в покровительстве и наградах, то для правителя было не менее важно, чтобы поэт увековечил его деяния и тем самым укрепил власть монарха и его наследников (подробнее см. [Смит 1985: 71–102]). На такой аспект отношений между придворным бардом и его государем без обиняков указал гуджаратский бард Кришнаджи, автор исторической поэмы «Гирлянда сокровищ» (середина XIII в.):

*Жили в прежние времена на земле могучие раджи,
Совершали они великие подвиги, добывали славу,
Были они мудры, и восхваляли их мудрецы,
Но те из них, кого не воспели поэты, в наше время неизвестны*
[Форбс 1867–1868: 55].

В еще более решительном тоне на эту тему высказался Ранчход Бхатта, автор санскритской панегирической «Поэмы великих восхвалений», выбитой в 1661 г. на каменных плитах, украшающих плотину искусственного озера Раджсамундар вблизи г. Удайпура (современный штат Раджастан). Эта поэма, прославляющая в традиционном стиле санскритских панегириков знаменитого махараджу Мевара Раджа Сингха, начинается генеалогическим списком предков героя, а затем повествует о самом раджпутском правителе, посмевавшем бросить вызов даже могущественной империи Моголов. В предисловии к поэме автор недвусмысленно заявляет:

*[Люди], подобные Вьясе и Валмики, должны почитаться царями,
как Шри Харша почитал Бану.
Именно благодаря санскритским поэтам царская власть
крепка навечно*
[Бхатта 1973: 17]¹⁷.

В этом фрагменте интерес представляет то, что поэт взывает к памяти легендарных творцов «Рамаяны» и «Махабхараты», а также вполне реального Бану, автора уже упоминавшегося «Жизнеописания Харши». Все эти три автора, о которых вспоминает раджпутский бард,

¹⁷ Я благодарна Е.В. Тюлиной за помощь при прочтении этого фрагмента.

были лично знакомы со своими персонажами¹⁸ и запечатали их славные деяния для потомков, что было крайне необходимо для укрепления власти царей и легитимности их наследников. Роль санскритских поэтов также, видимо, подчеркнута не случайно: ведь Ранчход Бхатта творил уже в конце XVII в., когда активно развивались литературы на региональных языках, а санскрит все более и более оттеснялся на обочину литературной, общественной и в какой-то степени даже религиозной жизни.

Важная роль бардов-историографов хорошо показана и в другой раджпутской героической поэме «Речение Кхидиа Джаги о Ратане Сингхе, сыне Махеша Даса». Ее автор, Кхидиа Джага, воспел героическую гибель своего господина, махараджи Ратана Сингха Ратхора, в битве при Дхармате в 1658 г. Накануне решающего сражения Ратан Сингх расставляет войска в боевом порядке, совершает обряды поклонения богам и брахманам, а затем устраивает роскошный пир для придворных бардов, которые в ответ прославляют щедрость и отвагу своего господина [Речение 1960: 28–19]. Угощение придворных бардов описывается в поэме как ритуал, едва ли не равный по значимости обрядам богопочитания и раздаче даров брахманам.

Постоянное присутствие на страницах историко-героических поэм самого автора-рассказчика сближает эти произведения с древним героическим эпосом. Вместе с тем, как уже отмечалось, автор героических поэм и «романов» заметно отличался от эпического сказителя тем, что повествовал не о делах далекого прошлого, а фиксировал для грядущих поколений славу своего патрона и наиболее заметные события его правления. С этой точки зрения характерна реплика в прославленной раджпутской героической поэме «Песнь о Притхвирадже», автор которой, Чанд Бардаи, поведал о подвигах правителя Дели Притхвираджа Чаухана, его героической борьбе против завоевателей-мусульман во главе с Мухаммадом Гури и гибели в битве при Тарайне (1192)¹⁹. Во вступлении к своему произведению Чанд Бардаи заявляет:

¹⁸ Мудрец Валмики, легендарный автор «Рамаяны», сам является действующим лицом эпоса (у него находит пристанище изгнанная мужем Сита, а ее сыновья воспитываются в обители Валмики и впервые исполняют сочиненное им сказание о Раме). Мудрец Вьяса, которого считают создателем «Махабхараты», также находится в прямом родстве с основными героями эпоса и активно действует в нем. Разумеется, после Валмики и Вьясы к обоим эпосам приложили руку немало авторов и редакторов, о которых мы вряд ли когда-либо узнаем.

¹⁹ Считается, что Чанд Бардаи, придворный бард Притхвираджа, разделил участь своего господина, и поэма была завершена сыном автора, а может быть, подверглась и дальнейшему редактированию. По крайней мере язык некоторых частей поэмы кажется более поздним, в нем лучше отражены реалии мусульманского завоевания.

*Слава Чаухана расцвела и живет в веках,
Она прекрасна и мощна сама по себе; не смейтесь надо мною,
поэты!*

[Чанд Бардаи 1955: I, 2].

Здесь поэт как бы извиняется перед своей аудиторией за то, что собирается поведать о событиях, хорошо известных его современникам. Эпическая поэма Чанда Бардаи, написанная на дингале (одном из диалектов, впоследствии составивших язык раджастхани), фиксирует тот период, когда подобные сочинения были еще в какой-то степени новинкой, и стремление поэта описать жизнь современника нуждалось в объяснении. В середине поэмы Чанд Бардаи делает отступление и вводит весьма любопытный эпизод — диалог автора с женой. Она напоминает поэту об иллюзорности всего земного и требует, чтобы он воспел Хари, т.е. Вишну. Поэт не возражает, но заявляет, что сначала все же должен выполнить свой долг перед правящим родом Чауханов. Жена, однако, не отступает и настаивает, чтобы ее супруг «не воспевал смертного человека» [Чанд Бардаи 1955: I, 30–34]. Чтобы избавиться от ее попреков, поэт начинает «Сказание о десяти аватарах [бога Вишну]», но затем прерывается и заявляет, что всей его жизни не хватит, чтобы воспеть деяния бога:

*Даже миллионов рождений не хватило Валмики и Кришне
Двайпаяне²⁰,*

*Чтобы полностью [воспеть] бесчисленные имена Хари.
[Обычный] человек со слабым умом и нечистым телом,
с грузом прежних [обязательств] в отношении Чауханов,
С мыслью о Хари, [я] пою, как диктует мой слабый разум*

[Чанд Бардаи 1955: I, 80].

Этот эпизод свидетельствует о том, что во времена Чанда Бардаи жанр историко-биографической или героической поэмы, светской по содержанию и форме, считался в литературе чем-то низким в сравнении с эпосом, его бесчисленными переложениями и религиозной поэзией. В начале своего повествования Чанд Бардаи намекнул на это еще раз, сообщив, что начал сочинять «Песнь о Притхвирадже» не только из долга перед своим царственным патроном, но и по просьбе некоей «очаровательной красотки» (явно не вышеупомянутой жены) [Чанд Бардаи 1955: I, 13]. Аналогично и Бана счел нужным заявить, что создал повесть о деяниях Харши по просьбе друзей [Бана 1993: 76–79]²¹.

²⁰ Кришна Двайпаяна — т.е. Вьяса, автор «Махабхараты».

²¹ Точно так же и в Западной Европе считалось, что исторические сочинения должны были «забавлять», «развлекать» читателя и быть для самого автора «отдыхом» (*rec-*

Поэт неоднократно сравнивает свой долг перед правящей династией Чауханов с тяжелой ношей, что не мешает ему столь же часто рассказывать о щедрых дарах, полученных от патрона.

Итак, придворный бард фиксировал для потомков подвиги государя, он не был историографом в том смысле, который люди новейшего времени могли бы вложить в это понятие. Историко-героические поэмы и биографии, будь то «Жизнеописание Харши» или «Песнь о Притхвирадже», создавались с четко заданной целью возвеличить государя и его деяния по определенным литературным канонам, в которых был весьма силен сказочно-эпический и романический элемент. Поведение исторического героя должно было «укладываться в простые формы, не выходящие за рамки народной баллады» — это замечание, сделанное Й. Хёйзингой в отношении французских хронистов XV в., вполне применимо и к индийским историко-героическим сочинениям [Хёйзинга 1988: 15]. Именно поэтому «Песнь о Притхвирадже» и близкие к ней произведения полны цветистых описаний, необычайных приключений и любовных интриг, с нередким вмешательством потусторонних сил. По форме и стилю они приближаются и к фольклору, и к санскритским «романам» типа обрамляющего сюжета и ряда вставных историй в «Океане сказаний» Сомадевы.

Все это выработало у историков стойкое неприятие произведений, подобных «Песни о Притхвирадже», в качестве исторических источников, да и литературоведы не скупятся на критические стрелы в адрес раджпутского барда, который «желая только угодить правителю, не заботился о том, чтобы сохранить для потомков историческую правду», хотя и не отказывают поэме в «определенной документальности» [Паевская 1970: 368–370]. По образному выражению индийского исследователя В.С. Патхака, авторы средневековых историко-героических и биографических сочинений «стоят, словно неприкасаемые, за порогом жилища и молят, чтобы ученые допустили их в компанию историков» [Патхак 1966: 81].

Действительно, историко-героические поэмы и «романы» — не хроники, и требуется немало усилий, чтобы отделить отраженные в них реальные факты от художественного вымысла, тем более что и средневековые хроники, в том числе и западноевропейские, далеко не безупречны в том, что касается описания подлинных исторических событий. «Авторы ставили перед собой не столько историографические, сколько художественные задачи, стремясь к созданию идеальных образов и возбуждению у слушателей эстетических эмоций» — это

reatio) от подлинных обязанностей (священнослужителя, придворного и т.д.) [Гене 2002: 29–31].

замечание Л.Б. Алаева в адрес исторических поэм раннесредневековой Индии можно вполне отнести и к аналогичным жанрам европейской литературы [Алаев 2003: 19]. Так, Ж. Ле Гофф, признанный исследователь темпоральных аспектов западноевропейской средневековой культуры, пришел к выводу о том, что «[средневековый] эпос и *жесты*²² были отрицанием истории феодальным обществом, которое лишь использовало историческую терминологию для того, чтобы лишить ее историчности в контексте вневременного идеала» [Ле Гофф 1990: 197; 2000: 40]. Аналогичную позицию занимают и отечественные исследователи исторических воззрений западноевропейского средневековья. «Средневековые писатели, — подчеркивает М.С. Бобкова, — не ставили перед собой задачу точного установления фактов и причинной связи между ними, а стремились главным образом истолковать описываемые факты в духе определенной религиозно-этической или политической модели» [Бобкова 2003: 56].

Действительно, главный интерес и придворного барда, и хрониста состоял не в том, чтобы фиксировать и осмысливать происходившее, а в том, чтобы запечатлеть для потомков определенные «вечные» ценности и этические категории, воплощенные в исторических персонажах, о чем речь пойдет в следующих главах. С этой точки зрения средневековый автор действительно создавал, по выражению Дж. Гуди, «обобщенные человеческие типы», помещенные во «вневременные сюжеты» [Гуди 1991: 77], не пренебрегая при этом и «возбуждением эстетических эмоций» (почему бы нет? Возбуждение антиэстетических эмоций стало литературной модой значительно более позднего времени).

Такой подход к прошлому являлся, согласно Дж. Гуди, характерным для устной традиции «дописьменных» обществ [Гуди 1991: 94] и был полностью унаследован средневековьем, в котором, несмотря на существование письменности и активную литературную деятельность, большая часть информации продолжала передаваться изустно. При этом придворный бард, будь то в Индии или во Франции, описывал подвиги своего патрона и его предков, выстраивая определенную хронологическую линию событий из прошлого в сторону настоящего и будущего, грядущих поколений, коим надлежало учиться на примере прошлого, тем более что всякая новая эпоха, по убеждению людей средневековья, хуже предыдущей, и молодежь всегда нуждается в положительных примерах из жизни отцов. Уже это придавало произведениям типа «Песни о Роланде» или «Песни о Притхвирадже» определенный историзм, соответствующий, разумеется, критериям не нашей эпохи, а средневековья.

²² См. Введение, примеч. 19.

Историко-героические поэмы, баллады и «романы», создававшиеся на санскрите, а затем на региональных языках, представляли собой принципиально новый жанр литературы, фиксирующий в художественной форме те или иные исторические события, деяния реальных лиц. Не будучи литературоведом, я не возьму на себя смелость подробно излагать дальнейшую эволюцию этого жанра, которая прослеживается вплоть до XIX в. Для данного исследования важнее, что произведения, подобные «Песни о Притхвирадже», отражали сложившийся взгляд общества на линейное развитие времени, на историческое время, уже отделенное в сознании авторов и их аудитории от времени мифологического.

Сосредоточивая основное внимание на подвигах своего патрона, Чанд Бардаи в первых главах поэмы излагает историю династии Чауханов, воссоздавая ее как неуклонный линейный процесс роста могущества и воинской славы раджпутского клана, достигающей кульминации с рождением Притхвираджа. «Документальность» «Песни о Притхвирадже» не менее весома в произведении, чем художественный вымысел: в частности, в тексте постоянно фигурируют даты вполне реальные, проверяемые с помощью других источников. Можно предположить, что произведение Чанда Бардаи с этой точки зрения занимает рубежное положение между героической поэмой и хроникой.

И наконец, пришло время упомянуть о произведении, долгое время считавшемся единственным свидетельством исторического мышления средневековых индийцев. Кашмирская хроника «Река царей» была завершена Калханой в 1147/48 г. У этого сочинения довольно противоречивая судьба — счастливая и несчастливая одновременно. Оно не разделило участи других памятников санскритской литературы Кашмира, уничтоженных мусульманскими завоевателями. В XV в. кашмирские хронисты по приказу дальновидного и толерантного султана Зайн ул-Абидина (1420–1470) создали продолжение «Реки царей», затем хроника Калханы была переведена на фарси, а впоследствии довольно рано стала известна и европейским индологам, которые восприняли текст с изрядной долей раздражения, поскольку он противоречил уже сложившейся концепции об исторической амнезии индийского общества.

Еще более неприятным выглядело заявление Калханы о том, что в работе над своей хроникой он использовал труды предшественников: таким образом, единичный, случайный факт превращался в одно из звеньев целой традиции. Поэтому во многих трудах по истории и культуре индийского средневековья о «Реке царей» упоминали вскользь, подчеркивали как недостаток ее региональный, кашмирский характер, отказывали автору в литературном даровании, упоминание

о хронистах-предшественниках считали вымыслом. Настаивая на том, что в Индии «до прихода мусульман не фиксировались события и не составлялись хроники», Л.Б. Алаев делает оговорку: «Единственная хроника в стихах, в значительной части мифологическая, составленная в XII в. в отдаленном и уединенном Кашмире, не меняет общей картины» [Алаев 1992: 127].

Из приведенной цитаты видно, что подтверждением «случайности» и «неполноценности» текста Калханы как литературно-исторического явления служит все: и стихотворная форма (где сказано, кстати, что хроники должны непременно составляться прозой? Возникновение и развитие прозы — определенный, притом часто весьма поздний этап в эволюции древних и средневековых языков²³), и даже местожительство автора. Так Кашмир, связанный с остальной Индией, особенно с Северной, множеством торговых и религиозно-культурных путей (на его территории находилось много священных мест, активно посещаемых паломниками, к тому же это был один из признанных центров санскритской учености, а кашмирский шиваизм оказал влияние на шиваитскую традицию во многих регионах Индии), Кашмир, правители которого активно участвовали в феодальных войнах на территории Северной Индии в VIII–X вв., объявляется «отдаленным и уединенным».

На самом деле в произведении Калханы отразилась уже вполне сложившаяся традиция исторического писания. Кашмирский хронист не просто ссылается на своих предшественников, из которых, к сожалению, современной науке известен лишь один Кшемендра. Не дошедшую до нас хронику Кшемендры «Список царей» Калхана хвалит за литературные достоинства и одновременно критикует за обилие фактических ошибок. По заявлению автора «Реки царей», он и создал свой труд для того, чтобы исправить ошибки предшественников [Калхана 1935: 4]. Но это, разумеется, не единственная причина. Интерес к событиям прошлого, подчеркивает кашмирский летописец, естествен для образованного человека, а для государей настоящего и будущего времени знание о добрых и дурных делах предшественников «полезно как лекарство» [Калхана 1935: 6]. «Река царей» — полномасштабная хроника Кашмира, начиная с мифологических времен великих *риши* и кончая современной автору эпохой. Именно мифологические сюжеты, включенные в первые *тапанги* (*taraṅga* — главы, букв. «волны») «Реки царей», повествующие о древнейшей, «с начала мира», истории региона, свидетельствуют, по мнению Л.Б. Алаева, об исторической «неполноценности» этого текста.

²³ В течение большей части средневековья, отмечает Б. Гене, стихотворная форма оставалась господствующей в европейской исторической литературе [Гене 2002: 255].

Если бы исследователи западноевропейского средневековья подходили к своим источникам с такими же критериями, им пришлось бы пренебречь доброй половиной хроник, авторы которых не различали в своем восприятии современные им события и ветхозаветный миф [Гуревич 1984: 127–129; Шпигел 1997: 85, 162; Гене 2002: 175–177; Бобкова 2003: 57]. Подобно средневековым европейским летописцам, начинавшим повествование «от сотворения мира», Калхана объединяет мифологию и подлинную историю воедино. События древней истории остальной Индии находят отражение в хронике постольку, поскольку они касаются Кашмира (так, Калхана повествует о наиболее крупных правителях династий Маурьев и Кушан), но не датируются. Датировка событий начинается с четвертой «волны», с 3889 г. по местному летоисчислению *лаукика*²⁴, или 813/14 г. н.э., и проходит через все повествование, хотя и не погодно. Яркие зарисовки характеров наиболее значимых исторических лиц, редкое для автора-аристократа и вообще средневековых хронистов сочувствие к простому народу — главной жертве завоеваний, стихийных бедствий, феодального гнета, отражение драматичных жизненных коллизий (в том числе сообщения о знаменитых судебных делах) — все это делает хронику Калханы ценнейшим источником по истории индийского средневековья.

Для данной главы, однако, важнее то, что кашмирский хронист обладает вполне сложившимся представлением о линейном развитии исторического времени. Парадигмой этого развития является утвержденный свыше порядок, определяющий последовательность смены эпох, причем современная хронисту эпоха предстает если не как «последние времена», на порочность которых так любили сетовать средневековые христианские историки, то как время, непосредственно предшествующее концу *махаюги* и великой катастрофе, которая должна ознаменовать приход Калкина. Именно это, по мнению кашмирского хрониста, обуславливает каузальность исторических событий. Не менее важную роль в их причинности играет у Калханы случай, личные качества государей и героев, «воля судьбы». Несмотря на все различия индусской и христианской концепций, воззрения Калханы в этом вопросе близки взглядам западноевропейских хронистов XII в. [Кулке 1992–1993: 31]²⁵.

Так же четко выражена Калханой убежденность в необходимости фиксации исторических событий и их общественного осмысления.

²⁴ Характерно название этого летоисчисления: санскр. *laukika* означает «мирской», «посюсторонний».

²⁵ Вплоть до XVII в. западноевропейские историки видели причинность исторических событий в воле бога, кознях дьявола, расположении небесных светил или вращении «колеса Фортуны». См. подробнее [Гене 2002: 243–244].

Ему хорошо знакомо понятие исторического источника: в предисловии автор подчеркивает, что использовал для написания своего труда не только работы предшественников, но также «указы прежних царей, надписи, панегирики и письменные документы» [Калхана 1935: 5; Кулке 2001: 74–75]. Он обладает четкими представлениями о долге и добродетелях историка, наиболее важными из которых считает объективность и беспристрастность: «Заслуживает похвалы лишь тот достойный, чей язык, подобно языку судьи, в изложении событий прошлого свободен от предубеждений и предрассудков» [Калхана 1935: 3].

По мнению Ш. Поллока, несмотря на то что Калхана не был первопроходцем исторического писания, его стремление к исторической объективности было «вызовом» сложившимся в то время канонам, требовавшим от автора жертвовать исторической достоверностью ради эстетических и дидактических целей, которые считались главными в литературном творчестве [Поллок 2003: 58–59]. И действительно, в своем тексте кашмирский хронист неоднократно демонстрировал те качества историка, которые считал похвальными: он не боялся критиковать властителей собственной страны за ошибки в политике или дурной нрав, не останавливался перед тем, чтобы восхвалить достоинства противника, если он того заслуживал [Серебряков 1979: 121–122]. Таким образом, «Река царей» — это подлинная хроника, обладающая целым рядом отличий от историко-героических поэм типа «Песни о Притхвирадже».

Прежде всего, для Чанда Бардаи главный стержень повествования — **клан** Чауханов и его лучшее порождение — Притхвираджд; пространство для раджпутского барда имеет второстепенное значение: различные страны, леса, горы — лишь фон, подчас условный, на котором совершаются подвиги героя. У Калханы все строится по иному принципу: основа — это **место**, Кашмир, «наделенный всем тем, что трудно найти даже в раю», его ландшафты, природа и население, над которым властвуют, сменяясь, различные кланы и династии из бесконечной «реки царей», тождественной «реке времени». Ко времени Калханы Кашмир, видимо, окончательно сложился как регион со всеми структурообразующими чертами развития, о которых упоминалось в предыдущей главе. Поэтому Калхана излагает историю уже вполне оформившегося регионального государства, историю кашмирского этноса и помимо войн и подвигов интересуется придворными интригами, урожаями, налогами, нашумевшими судебными делами, мятежами, заговорами, стихийными бедствиями, строительными проектами и прочими сторонами жизни, не слишком привлекавшими, например, Чанда Бардаи.

Развитие региональных государств в конце I — начале II тысячелетия н.э. привело к созданию местных хроник, основой которых становились все те же царские родословные и панегирики, нередко черты хроник приобретали и историко-героические поэмы, возвеличивавшие местных правителей и проникнутые идеями регионального патриотизма. Свои анналы и исторические традиции, письменные или устные, имели многие династии, храмы, кланы, касты, города; изучение этого корпуса источников началось сравнительно недавно²⁶.

Весьма богат такими региональными историями, например, Гуджарат, особенно времен правления династии Чаулукьев (X—XIII вв.). От этого периода осталось немало исторических сочинений различных жанров: династийные списки, хронологии, полномасштабные хроники и даже исторические драмы. Из хронистов особую славу приобрели знаменитый ученый-грамматик и государственный деятель Хемачандра (1089—1173), писатели Сомешвара и Мерутунга (конец XIII — начало XIV в.); в их сочинениях не только излагаются исторические события, но и приводятся разнообразные сведения о религиозной, социальной и культурной жизни Гуджарата [Маджумдар 1956: 403—420; Серебряков 1979: 130].

Каждое из этих произведений имело свои особенности: например, «Волшебный камень сочинений» Мерутунги близок по форме и к обрамленной повести, и к историко-героическим балладам, и к джайнской религиозно-повествовательной традиции. Но при этом, несмотря на четко выраженное стремление автора развлекать своих читателей и одновременно проповедовать им ценности джайнизма, сочинение Мерутунги — это история Гуджарата и соседних территорий, насыщенная реальными историческими датами (с 805 г.), вполне выдерживающими проверку по эпиграфическим и иным источникам [Мерутунга 1899]. Мерутунга был также автором хронологического сочинения, в котором перечислил с указанием дат и времени правления не только гуджаратских правителей, но и более ранних государей, начиная с династии Маурьев [Даджи 1867—1868: 149]. Уже упоминавшаяся поэма Кришнаджи «Гирлянда сокровищ», также посвященная истории Гуджарата времен династии Чаулукьев, содержит

²⁶ Например, анналы храма Джаганнатха в Пури и другие раннесредневековые хроники Ориссы с успехом использованы при написании знаменитой работы об истории культа Джаганнатха [Кулке 1978; фон Штитенкрон 1978]. Работая над историей раннесредневековых южноиндийских городов, ученые также обращаются к анналам местных храмов, например к хроникам знаменитого храма Шивы Натараджи в Чидамбараме [Холл 2001: 110—111]. Даже небольшой город Баллигаве в Карнатаке с XI в. вел свои анналы, которые высекались на каменных плитах [Сеттар 1999: 56—57].

достоверные даты правления государей и немало интересных зарисовок быта эпохи.

Особое место в гуджаратской литературе занимает «Жизнеописание Джагаду» Сарвананды (конец XIII в.). Это, как следует уже из заглавия, — чарита, но уникальность текста в том, что его герой — не царь, а богатый купец-джайн, прославившийся благочестием, верной службой государю и широкой благотворительностью. Коммерческая и религиозная деятельность Джагаду разворачивается на фоне реалистически описываемых событий истории Гуджарата, причем многие из них датированы (датировка начинается с 941 г.) [Бюлер 1892: 7, 15, 19, 29]. Исследование историко-героических поэм и литературы, подобной упомянутым выше сочинениям Калханы, Мерутунги, Кришнаджи, Сарвананды и др., позволяет рассматривать эти тексты как произведения одновременно и художественные, и исторические. В отличие от, например, полусказочного и любовно-авантюрного эпоса Сомадевы они обращались не к вымышленному, а к реальному прошлому, которое, разумеется, домысливали и украшали в соответствии с собственными целями — учить, наставлять и развлекать аудиторию, доносить до нее в яркой и понятной форме определенные социально-этические ценности.

Как и Калхана, эти авторы не различали миф и историю, вернее — представляли миф как реальную историю, не сомневаясь в одинаковой реальности существования мифических и исторических персонажей. При этом, однако, определенные различия в трактовке мифологического и исторического прошлого в этих текстах исследователями все же отмечаются: в изложении мифа и истории заметны стилистические (а иногда и языковые) отличия: мифические события описываются в стандартных, клишированных рамках пуранического стиля, в то время как описание более близких автору исторических лиц и ситуаций изобилует географическими, этнокультурными, социальными деталями. Именно здесь, за несколько столетий до времени самого автора, и появляются даты, материал обретает конкретность, четкую привязанность к времени и месту [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001: 99–100].

Никто в Индии того времени, насколько сейчас известно, не писал всеиндийской или всемирной истории, что вполне логично вытекает из специфики территориально-политического развития Индии до XIII в., о чем говорилось в предыдущей главе. По справедливому замечанию Р. Тхапар, «поиск ранних текстов, которые излагали бы историю Индии (всей. — *Е.В.*) в той форме, которая знакома нам теперь, — это погоня за химерой. Индийская цивилизация отличалась географической экстенсивностью, и повествование, охватывавшее всю

Джамбудвипу или Бхаратваршу, было невозможно. Мы можем лишь искать источники по отдельным регионам, и таких источников немало» [Тхапар 2002: 7]. Хроники и историко-героические поэмы охватывали историю отдельных княжеств, кланов или этносов, что некоторые современные исследователи считают недостатком, скажем, «Реки царей», не учитывая при этом, что и для западноевропейских хроник той эпохи, даже «всемирных историй», был характерен глубочайший провинциализм, суживавший мир до размеров феодального владения, к которому принадлежал историк [Гуревич 1984: 80].

Следует при этом отметить, что тексты, более или менее соответствующие определению «хроника» и хоть сколько-нибудь отвечающие современному представлению об историческом сочинении, оказывали, без сомнения, весьма небольшое воздействие на формирование исторического сознания средневековых индийцев (это относится как к раннему средневековью, так и к более поздним временам). Несравненно важнее в этом отношении были легенды о царях и подвижниках, историко-героические и биографические поэмы и «романы», песни и сказания; но даже те из них, которые, подобно «Песни о Притхвирадже», сохранились в письменном виде, подавляющим большинством индийского общества воспринимались изустно. Тем же, кто полагает, что такое положение было спецификой Индии, можно напомнить вывод А.Я. Гуревича, сделанный на материале «прогрессивной» Европы. Оказывается, и там в средние века «историческое сознание преимущественно формировалось не учеными сочинениями, а легендами, преданиями, эпосом, сагами, мифом, рыцарскими романами, житиями святых. Именно эти жанры словесности, в большей мере (а иногда и целиком) устные, определяли образ прошлого в общей картине мира» [Гуревич 1984: 129].

Начало так называемого «мусульманского периода», с которого, как полагали, идет отсчет традиции историографии в Индии, на самом деле Индия встретила, уже имея определенное наследие исторического писания, пусть и не везде окончательно выделившееся в особый жанр, отличный от героических баллад и средневекового эпоса. Именно эту традицию имел в виду Бируни, который, видимо, с полным основанием критиковал индийцев за то, что они «относились легкомысленно к последовательности событий... были беспечны к хронологическому порядку правления своих царей и... были вынуждены при сомнении и необходимости прибегать к созданию легенд», хотя здесь же хорезмийский ученый признавал наличие исторических памятников, с которыми обстоятельства не позволили ему ознакомиться [Бируни 1995: 360]. Мусульманское завоевание означало, несомненно, значительные изменения в подходе к истории. Наряду с прежней, ин-

дусской традицией исторического писания стала развиваться мусульманская хронистика с ее особым, во многом новым для Индии взглядом на историю. Прежде всего, мусульманские хронисты писали историю ислама, исламского мира, в который теперь мечом завоевателей была включена и Индия. История для них развивалась линейно, началась с Адама и имела в качестве кульминационного пункта деятельность Пророка, начало распространения ислама. Поэтому, даже создавая «всемирные истории», они писали исключительно историю исламской части человечества.

Предшествующая тюркскому завоеванию история Индии в их представлении не существовала, подобно тому как и доисламская история Аравии была «темным временем невежества» (*джахилийя*), недостойным внимания историка [Мукхиа 2001: 248–249]. Исторический процесс означал для мусульманских хронистов предопределенное свыше неуклонное распространение ислама, подчинение и уничтожение «неверных». Такой подход был чужд индусским авторам, будь то Калхана или Чанд Бардаи, для которых провиденциализм был характерен не меньше, чем для средневековых историков любой страны, но все же история связывалась не с распространением веры, а с защитой *дхармы*, при этом в праве на собственную *дхарму* не отказывали и врагам. С точки зрения мусульманских историков (типологически сходной со взглядом их христианских коллег), «неверные» не имеют права на собственную «ложную веру» [Музаффар Алам 2004: 31–46].

Несколько иной взгляд был у Бируни. Его знаменитый труд об Индии отличает стремление не просто отвергнуть с порога все, что составляло наследие «идолопоклонников», но дать этому наследию объективную оценку, рассматривая индусов не как врагов и «неверных», а как людей, с которыми можно общаться и полемизировать на равных. По мнению М.А. Олимова, подробно и многосторонне проанализировавшего в двух статьях основные историософские концепции мусульманских хронистов Индии [Олимов 1996; 2000], хроники времен Делийского султаната и «Книга об Индии» Бируни представляли собой два подхода к индийской культуре, которые стали развиваться в мусульманской историографии Индии [Олимов 2000: 124–125]. С таким выводом можно согласиться, но с одним уточнением.

Несмотря на то что книга Бируни была хорошо известна образованным мусульманам на протяжении столетий, прошедших после завоевательных походов Махмуда Газневи, его подход к индусскому наследию утвердился в мусульманской литературе далеко не сразу, примерно в XV–XVI вв. До этого времени мусульманские историки писали либо историю ислама, мусульманского мира, частью которого

стала Индия, либо историю конкретных завоевательных походов или династий Делийского султаната. В этой истории не находилось места ни тем регионам Индии, куда еще не дошло завоевание, ни жившим на территории султаната «глупым идолопоклонникам-индусам», как называл своих подданных делийский султан Фируз Шах Туглак. В своей оценке конкретных исторических лиц и событий хронисты исходили из единого критерия: «друзья Аллаха» всегда правы, у «неверных» нет и не может быть ничего положительного. Этим они отличались от Чанда Бардаи, который именовал врагов Притхвираджа, мусульманских воинов Мухаммада Гури, «героями-гуридами» (*vīr gorī*) [Чанд Бардаи 1955: II, 450]. Подход раджпутского барда был сродни тому, как в эпосе и средневековых балладах герой и его антагонист изображались одинаково доблестными; мусульманские же историки не видели вне ислама ничего достойного хотя бы уважения или терпимого отношения.

Однако процесс адаптации мусульман на индийской почве, и прежде всего на почве индийских регионов, привел к изменениям во взглядах мусульманских хронистов на историю Индии. Это особенно проявилось в период, когда после распада Делийского султаната мусульманские династии новых суверенных государств стали нуждаться в легитимации своей власти. В своем стремлении противостоять «чужакам» — мусульманской аристократии из центра — и сделать собственное правление как можно более законным, «почвенным», они вступали в союз с местной индусской знатью, пытались представить себя неотъемлемой частью региональной государственности и культуры. Таким образом, мусульманские хронисты «открыли» для себя доисламскую историю своих регионов. Кашмирский султан Зайн ул-Абедин повелел продолжить хронику Калханы и включить в нее «индусский» и «мусульманский» периоды как части единого целого. Аналогичная тенденция прослеживается в хрониках мусульманских государств Декана.

Кульминацией этого процесса, уже в эпоху Великих Моголов, стал знаменитый труд Абу-л Фазла Аллами «Книга Акбара» — история правления великого правителя-реформатора, включившая в себя кроме хроники времен Акбара краткий очерк истории исламского мира и династии Тимуридов, а также вставной трактат «Установления Акбара» — описание дворцового хозяйства, административной системы и провинций Могольской империи, религии, культуры и обычаев индусов. В своем подходе к истории, будь то исламский мир или Индия, он в целом следовал традиции арабских и иранских историографов, но одновременно вносил в нее и новые черты.

Как и все предшественники, Абу-л Фазл начал изложение всемирной истории от Адама, но далее, в противовес традиции, опустил рождение пророка Мухаммада и начало распространения ислама в качестве главного поворотного пункта истории человечества и прочертил прямую линию от Адама к падишаху Акбару [Мукхиа 2001: 250–251]. Тем самым и само Творение (Абу-л Фазл с подчеркнутой беспристрастностью изложил все известные ему варианты мифа о Творении), и развитие мира вплоть до высшей точки — правления Акбара — у мыслителя оказалось лишенным исламской окраски. Такой подход был логически связан с одной из важных социально-политических реформ Акбара — реформой календаря. Как известно, в 1584 г. императорским указом были введены новый календарь — солнечный, заменивший исламский лунный (при его разработке, как специально указал Абу-л Фазл, были использованы многие крупные достижения астрономической науки, в том числе таблицы Улугбека), и новое летоисчисление — *илахи* (*illāhī*, «божественное»), заменившее летоисчисление от хиджры [Абу-л Фазл 1977–1978: II, 29–30; Мукхиа 2002: 175–177]. Эта мера означала, что и в отсчете времени, и в отношении к истории Могольское государство при Акбаре стремилось подчеркнуть свой надконфессиональный характер (см. об этом также [Сен 2000]).

Как уже отмечалось в предыдущей главе, Хиндустан для Абу-л Фазла — родина, населяющие его индусы — такие же соотечественники, как и единоверцы-мусульмане. Поэтому, описывая ту или иную провинцию империи, Абу-л Фазл начинает ее историю с древних времен, иногда с «Рамаяны» и «Махабхараты», оценивая события, а также индусских и мусульманских правителей без конфессиональной предвзятости, что отличает его от хронистов времен Делийского султаната, да и многих могольских летописцев [Мукхиа 1994: 25–26]. Подобно своему предшественнику Бируни, научные и культурные достижения индусов он рассматривает (и порой критикует) с позиций рационализма и научной истины, но не щадит, когда нужно, и исламские воззрения, если они противоречат разуму и данным научных исследований. Таким образом, утверждение того подхода хронистов-мусульман к истории Индии, которое М.А. Олимов связывает с именем Бируни, произошло далеко не сразу и было непосредственно связано не столько с наследием великого хорезмийца, сколько со многими сложными процессами в развитии позднесредневековых государств и адаптации ислама на индийской почве.

Своего подлинного расцвета мусульманская историография в Индии достигла в эпоху Моголов. Именно в этот период было создано множество хроник различных жанров и стилей: одни концентрировались исключительно на политических событиях, другие уделяли вни-

мание и социально-экономическим процессам, и сфере культуры. Были хроники откровенно апологетические по отношению к тем или иным правителям, были подчеркнута нейтральные и даже оппозиционные. Последнее особенно характерно для эпохи Акбара, реформы которого мы можем изучать не только по сочинениям его верного друга и сподвижника Абу-л Фазла, но и по работам подчеркнута нейтрального Низам уд-дина Ахмада и убежденного противника Абд ул-Кадира Бадауни [Олимов 1996: 21]. В XVII в. появились фарсиязычные хроники, написанные индусами (обычно чиновниками на службе у различных мусульманских правителей) согласно канонам мусульманской историографии, но и с определенной спецификой изложения исторического материала [Олимов 1996: 25–26].

Параллельно с этим авторы-индусы продолжали писать историко-героические поэмы, создавали на региональных языках хроники индусских княжеств и династий. Влияние мусульманского завоевания на развитие индусской историографии заключалось не только в прямом воздействии литературных форм и методологических приемов. По мнению ряда исследователей, в противовес мусульманским хроникам времен Делийского султаната, представлявшим собой «эпос завоевания», в индусских княжествах сложился целый пласт литературы, который можно определить как «противозпос» (*counter-epic*) или «эпос сопротивления». Эти героические поэмы и баллады, повествовавшие о противостоянии индусских князей агрессии Делийского султаната, создавались по всей Индии, от Севера до Юга, и, разумеется, «Песнь о Притхвирадже» может быть без сомнений отнесена к этому жанру.

К нему же относятся в числе прочих созданные в XV в. «Великая поэма о Хаммире» Наячандры Сури (на санскрите) и «Повесть о Канхадде» (на гуджарати), рассказывающие о борьбе раджпутских князей (соответственно Хаммиры, владельца крепости Рантхамбхор, и Канхадде Чаухана, правителя крепости Джалор) с войсками делийского султана Ала уд-дина Хилджи, а также написанное веком позже на телугу прозаическое «Жизнеописание Пратапа Рудры» — о битвах правителя Пратапа Рудры из династии Какатьев (Андхра) с войсками Делийского султаната и его индусского союзника, раджи Ориссы [Сринивасан 2002; Талбот 2002]. Как правило, эти произведения, повествующие о поражениях индусских князей, отмечены трагической героикой и наделены всеми чертами эпоса, но при этом они повествуют о реальных исторических событиях, хотя и не без анахронизмов. Одни авторы видели причины трагической развязки в божественном предопределении, другие подчеркивали вполне реальные обстоятельства,

например предательство вассалов или союзников главного героя, его собственные прегрешения.

В ряде случаев одно и то же произведение обладало чертами и хроники, и героической поэмы, и панегирика, яркий пример чему — бакхары (*bakhar*), на языке маратхи воспевавшие борьбу маратхов против мусульманских завоевателей, а затем подвиги суверенных маратхских правителей²⁷. В средневековой литературе на телугу сложился целый ряд исторических жанров: династические и клановые истории, биографии царей и героев, семейные хроники, храмовые или деревенские анналы [Вагонер 1993: 5; Талбот 2001a: 174–207]. Аналогичные жанры, часто под теми же названиями, сложились и в литературах на других языках Южной Индии [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001]. В княжествах Раджпутаны исторические сочинения были известны под жанровыми названиями: ват (*vāt*, букв. «слово», «речь»), кхьят (*khyāt*, букв. «слава») и вигат (*vigat*, букв. «былое», «ушедшее»).

В. Нараяна Рао, Д. Шулман и С. Субрахманиам связывают развитие этих жанров с выходом на политическую и культурную арену в качестве особой социальной группы чиновничества, служилой «интеллигенции» (на Юге она называлась *каранам*, *karaṇam*, на Севере — *каястха*, *kāyastha*, и мунши, *munshī*). Подробнее об этих «людях пера» речь пойдет в следующей главе, а пока важно отметить, что представители данной среды создали на различных индийских языках богатую литературу, включая и историческую, которая по ряду характеристик значительно отличалась от придворных хроник и эпоса бардов. Прежде всего, сочинения подобного рода обычно создавались в прозе, а не в стихах, и были рассчитаны не на устное исполнение, а на индивидуальное чтение, что находило свое отражение и в литературной стилистике, и в манере подачи материала, и в изложении собственных авторских взглядов и симпатий. Как правило, авторы таких произведений были образованными людьми, владели несколькими языками (обычно кроме родного — фарси и/или санскритом), что лексически обогащало текст и расширяло аудиторию [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001: 20–21, 99].

В некоторых случаях исторические сочинения подобного рода содержали помимо описания битв и прочих политических событий сведения об административной системе, экономике и социальной жизни

²⁷ Подробнее о бакхарах см. [Глушкова 2000a: 296]. По мнению известного индийского историка А.Р. Кулкарни, «бакхары... не являются историей: хронист не располагает события в хронологическом порядке и не показывает описываемый период в деталях» [Кулкарни 1993: 165]. Столь критическое отношение диктуется, видимо, все тем же стремлением подойти с современными критериями историчности к текстам XVII–XVIII вв.

территорий. Особенно богаты таким материалом сочинения талантливой историографа, тоже чиновника, Мунхта Найнси Джаймалота из Марвара (XVII в.). В своей хронике, озаглавленной «Слава», он изложил историю основных раджпутских княжеских родов. В сочинении «Былое областей Марвара» Найнси дал (возможно, под влиянием и по образцу сочинений Абу-л Фазла) статистическое описание сельских районов и городов с указанием численности населения (по кастам и домовладениям), размеров земельных участков, налоговых ставок, экономической деятельности жителей и т.д. [Найнси 1962; 1974; Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001: 234–235]. Все это делает произведения Найнси ценнейшим источником, к сожалению не замеченным отечественной индологией.

Анализируя воздействие мусульманской историографической традиции на индусскую и отмечая значительные различия между ними, не стоит оставлять без внимания и сходные черты, которые в конечном счете и способствовали определенному взаимовлиянию, позволяющему говорить, с известной долей условности, о едином подходе к истории индусских и мусульманских авторов. Они придерживались во многом аналогичных взглядов на ход истории, в частности трактовали причины и исход рассматриваемых событий в духе провиденциализма, предопределения свыше (в одном случае — воля судьбы, в другом — Аллаха) [Харди 1993: 49–71]. Однако при этом и те и другие видели определяющую движущую силу истории в интересах и моральных качествах царей и героев, причем с течением времени именно данный аспект выходил на первое место. И индусские, и мусульманские авторы, равно как и их западноевропейские коллеги, считали историю хаотическим набором разрозненных событий, связанных лишь участием конкретных лиц, местом и временем. В обеих традициях историческое писание как специфический вид интеллектуальной деятельности приобрело самостоятельность далеко не сразу: в исламских странах оно долгое время находилось в подчиненном положении по отношению к священному преданию, а в Индии окончательное выделение собственно исторической литературы из других жанров к началу «мусульманского периода» не завершилось.

И индусские, и мусульманские авторы изучали и писали историю главным образом как дидактическое наставление современникам от предшествующих поколений, на примере которых люди, и прежде всего, конечно, власть имущие, должны были учиться себя вести в определенных обстоятельствах. «Восприятием историка руководили не столько события и причины, сколько их моральное значение», — этот вывод, сделанный С. Сеном на основе изучения индо-мусульманских хроник [Сен 1999: 232–240], вполне применим к сочинениям и средне-

вековых западных хронистов, и историков-индусов [Гуревич 1984: 315; Калхана 1935: 6; Олимов 2000: 130–134]. И если Калхана, как видел читатель, считал изучение истории «полезным как лекарство» для власть предержащих, то фламандский хронист Жан Лемер уже в ренессансном XVI в. заявлял то же самое в выразительном диалоге:

— *История, что делаешь?*

— *Я заставляю следовать добрым образцам*

(цит. по [Гене 2002: 31]).

Постепенная деградация всего и вся, регресс от «доброе старого времени» к «последним временам» — единственное, в чем средневековый человек, в Индии или на Западе, ощущал движение времени. С этим в Индии были согласны и индусские, и мусульманские историки. Во всем остальном, частично включая и человеческую жизнь (об этом речь впереди), время как бы стояло на месте. Прошлое интересовало образованных людей не само по себе, а лишь как источник моральных ценностей, на которые надлежало равняться последующим поколениям. Поэтому, изучая историю, человек средневековья подчеркивал не отличия прошлой эпохи от его собственной, а сходство между прошлым и настоящим.

Именно поэтому хроники включали в себя мифологические события на равных с реальной историей. В художественной литературе время, обозначенное формулами типа «давным-давно», парадоксальным образом оказывалось близким автору и его читателям/слушателям. Средневековому литератору ничего не стоило свести воедино исторических персонажей, которые на самом деле были отделены друг от друга столетиями и никоим образом не могли встретиться. Так, в санскритской «Повести о Бходже» Баллалы живший в XI в. царь Бходжа Парамара оказывается покровителем великих драматургов Калидасы (ок. IV в.) и Бхавабхути (VIII в.), а также романиста Баны (VII в.) [Баллала 1982: 322–324]. И даже в более поздних сочинениях, например в агиографиях различных направлений *бхакти*, а также в ряде могольских миниатюр, нередко описываются встречи святых, реальный жизненный путь которых был разделен столетиями [Махипати 1988: I, 185].

Аналогичным образом мыслили и средневековые европейцы, будь то создатели рыцарских романов или ученые-историографы [Гуревич 1984: 140, 146]. Как подчеркивал Б. Андерсон, историческая мысль средневековых европейцев характеризовалась не «радикальным разрывом между прошлым и будущим», а «одновременностью прошлого и будущего в мгновенном настоящем» [Андерсон 1983: 29–30]. Воссоздавая события далекого прошлого, средневековый автор (индус, мусульманин или европеец) неизбежно делал персонажей своими со-

временниками. Представление о том, что одна эпоха чем-то отличается от другой хотя бы с точки зрения материальной культуры, быта, одежды, не говоря уже о мышлении людей, отсутствовало. Правители и государственные деятели оценивались в зависимости от того, насколько они воплощали идеалы «доброго старого времени»; возможность изменения этих идеалов в различные эпохи не осознавалась.

Так, в восприятии образованной элиты Запада античные греки и римляне представляли феодальную культуру и рыцарство; даже художники эпохи Ренессанса изображали библейских персонажей или античных героев в костюмах современников: ни одному западному художнику эпохи средневековья или начала нового времени, отмечал Б. Андерсон, не пришло бы в голову изобразить Деву Марию в одежде I в. н.э. и придать ее облику семитские черты [Андерсон 1983: 29]. У всех средневековых и ренессансных художников Мадонна выглядит как современница и соотечественница автора — итальянка, француженка, голландка. Точно так же, иллюстрируя, скажем, «Рамаяну» или «Махабхарату», индийский миниатюрист XVI–XVIII вв. без малейшего сомнения изображал эпических героев в костюмах могольских вельмож. А Кавиндра Парамананда, создавая свой эпос о Шиваджи как вторую «Махабхарату», описывал колесницы, метательные диски, пращи и дротики (вышедшие из употребления еще в раннее средневековье) рядом с пушками и ружьями [Лейн 2001].

И только в новое время, причем отнюдь не на ранних его этапах, человек впервые ощутил разрыв между прошлым и настоящим, впервые отметил разницу в образе жизни, материальной культуре различных эпох, заинтересовался историей как таковой. Путешествуя по Англии, Мирза Абу Талиб Хан в своем описании негативных черт британского высшего общества отметил странное, на его взгляд, увлечение антиквариатом: однажды, повествует он, «статуя без головы, рук и ног была продана за 40 тысяч рупий! Удивительно, что люди, упрекающие индийскую знать за расточительную любовь к золотым и серебряным украшениям, тратят по наущению Сатаны такие деньги на бесполезные камни!» (см. [Ванина 1991: 38]). Этот образованный и наблюдательный путешественник мог правильно понять и оценить многие черты английской действительности. Но пристрастие английской аристократии к «бесполезным камням» оказалось недоступным его пониманию потому, что общество, к которому он принадлежал, еще не ощутило кардинального разрыва с прошлым и не могло поэтому испытывать интереса к памятникам минувших эпох как к редким, уникальным, экзотическим предметам. Впрочем, и для самой Англии это было сравнительно новым явлением, которое спустя немного времени после путешествия Мирзы Абу Талиба подверг художественно-

му анализу Вальтер Скотт в романе «Антикварий» (1815–1816). Что же касается историзма, то в литературе нового времени он утвердился далеко не сразу²⁸.

«Неподвижность» времени в представлениях средневековья означала не только отсутствие историзма в произведениях литературы и искусства, но и абсолютную ориентированность на прошлое во всех построениях социальной жизни, нормах законодательства, государственной политике, ценностях и моделях поведения людей. Достоинством человека были древность рода и максимальное приближение к образу жизни предков. Достоинством монарха — неуклонное следование образцам царей и героев прошлого, сохранение в неизменном виде всех законов и обычаев, унаследованных от предков.

Ставшие общим местом в индусской литературе сравнения реальных и вымышленных государей с Рамой, Юдхиштхирой или Притхвираджем, равно как в мусульманской — с Рустамом, Хатемом Таи, первыми халифами (или в европейской — с Карлом Великим), были не просто лестью придворных поэтов и хронистов, но абсолютно превалявавшим убеждением в том, что лучшие времена — в прошлом, и всякий государь должен стремиться в своей политике хоть в какой-то мере исправить «портящееся» время и вернуться в прошлое, максимально приблизиться к образцам эпических героев и славных предков. Как подчеркивал Г.М. Шпигел, «когда средневековые (западные. — *Е.В.*) хронисты прослеживали аналогии между своими государями и Давидом, Александром, Константином или Карлом Великим, они не просто приписывали определенный набор качеств своим персонажам. Они подтверждали позитивное, подлинно-каузальное соотношение между тем, что делал Давид или Константин, и деяниями „нового Давида“. Осознание имплицитной связанности с прошлым делало для этих историков ненужным исследование подлинных причин событий... Филипп Август поступал так, как он поступал, „потому что“ так поступал Карл Великий» [Шпигел 1997: 92–93].

Приписывая своим персонажам-современникам добродетели эпических героев и царей прошлого, хронисты и поэты были абсолютно убеждены в том, что данные идеалы и добродетели вечны, и если тот

²⁸ Воспроизводя с определенной точностью одежду и быт ушедших эпох, авторы долго еще приписывали историческим персонажам мышление более поздних времен: например, у Корнеля герой испанской Реконксты (XI в.) Сид Кампеадор является носителем идей французского классицизма, а в знаменитом романе Джованьоли Спартак мыслит как революционер-социалист XIX в. Точно так же индийские писатели времен просветительства и национально-освободительного движения делали героев древности и средневековья рупорами своих взглядов. Подобный подход не изжит полностью в исторической романистике и до сих пор.

или иной деятель, как было достоверно известно историку, им не во всем соответствовал, то пусть хоть в памяти грядущих поколений он останется таким, каким **должен быть**. Точно так же монархи и герои предшествующих эпох обязаны были воплощать подобающие их статусу добродетели. Соответствие реальных исторических лиц этим вечным идеалам и добродетелям воспринималось как соответствие исторической правде и потому практически исключало индивидуализацию изображаемых характеров²⁹. Что же касается отрицательных персонажей, то они должны были, естественно, воплощать пороки, и историк не заботился об историческом подтверждении негативной характеристики³⁰.

В позднее средневековье, однако, в воззрениях как индусских, так и мусульманских авторов на историю и ход времени появились новые черты. Прежде всего, они выражались в постепенном осознании того, что время движется, это движение связано с определенными переменами в жизни людей и общественном устройстве, и поэтому далеко не все идеалы и установления далеких предков пригодны для их потомков. Уже в начале XIV в. гуджаратский историк Мерутунга заявлял в своей истории «Волшебный камень сочинений»: поскольку «много раз слышанные древние сказания не приносят удовольствия мудрым, я пишу свою книгу... о событиях недавних (букв. „близких“) и подлинных (*vr̥ttaistadāsannasatam*)» [Мерутунга 1899: 2; Маджумдар 1956: 417]. Еще более яркий пример содержится в обрамленной повести «Испытание человека» выдающегося поэта и прозаика Видьяпати из Митхилы (XV в.).

Рамочный рассказ этого произведения повествует о некоем радже Параваре. В поисках достойного жениха для дочери он обращается за помощью к мудрецу Субуддхи и слышит совет: «Выдай ее замуж за человека!» Далее мудрец поясняет, что человеком можно считать лишь героя, мудреца и умельца, прочие же — «бесхвостые животные». На вопрос, какими приметами обладает подлинный герой, мудрец приводит в пример хорошо известных любому индийцу героев «Махабхараты», на что следует весьма примечательный ответ раджи: «О мудрый Субуддхи! Это ведь все герои другого времени. В наш век,

²⁹ Так, стоило итальянскому историку XV в. Лоренцо Валле упомянуть о привычке короля засыпать во время аудиенций, как современники обвинили его в искажении исторической правды: такое поведение недостойно короля и **поэтому** не соответствует действительности [Гене 2002: 155].

³⁰ «Тщетно было бы, — рассуждал западноевропейский хронист, — вопрошать себя: истинны или ложны рассказы о Магомете, поскольку мы смело можем дурно отзываться о человеке, пороки коего далеко превосходят все, что бы ни было о нем рассказано дурного» (цит. по [Гене 2002: 153]).

в кали-югу, они не могут служить образцом для подражания». Затем раджа поясняет свою мысль:

*Нам слава героев былых / не может служить примером,
Из-за различий времен / непригодны их идеалы.
Не тот уже ум у людей, / не та теперь сила в теле,
Не то уже естество / у рожденных в нашу эпоху*

[Видьяпати 1999: 6–7].

И далее мудрец по просьбе раджи рассказывает истории о добродетелях и пороках людей, «рожденных в нашу эпоху».

Этот фрагмент представляет собой наглядный пример сочетания традиционных и новых воззрений на течение времени и ход истории. С одной стороны, автор и его герой полностью разделяют со своими предшественниками, как индийскими, так и западными, представление о «портящемся» времени и о том, что его современники физически и морально уступают эпическим героям. Но, с другой стороны, традиционный подход предполагал, что именно поэтому герои прошлого, славные предки, должны служить идеалом и образцом для подражания, с чем Видьяпати выражает несогласие устами своего персонажа. Царь Паравара, как и сам поэт, несомненно, почитает эпических царей, о которых напоминает Субуддхи, но отдает себе отчет в том, что «это ведь все герои другого времени» и что «из-за различий времен непригодны их идеалы». И далее в повествовании основные человеческие качества подчеркнута иллюстрируются на примерах, взятых не из эпоса или иных древних сочинений, а из средневековой литературы и фольклора, нередко — реальных исторических событий, нашедших отражение в хрониках XIV–XV вв.

В XVI в., особенно в среде «просвещенных философов», составивших окружение могольского падишаха-реформатора Акбара (подробнее см. [Ванина 1993: 64–83]), утвердилось представление о том, что течение времени может и должно приносить изменения в общественной жизни и мышлении людей. Прежде всего, это находило отражение в неоднократных заявлениях самого Акбара и его приближенных о несогласии с тем, что общественные институты и идеалы прошлого полностью пригодны для настоящего времени и должны быть примером для подражания. Напротив, говорили Акбар, Абу-л Фазл и их единомышленники, государь, руководствуясь принципами всеобщего блага, обязан вносить изменения в унаследованный от предшественников порядок вещей, а разумный и просвещенный человек имеет право на собственный взгляд, расходящийся с заветами предков и даже нормами религии (подробнее об этом речь пойдет ниже).

В одной из глав трактата «Установления Акбара» Абу-л Фазл изложил свои взгляды на образование, которое, согласно концепции мыслителя, должно было стать более светским, ориентированным на изучение математики, астрономии, медицины, истории, сельского хозяйства и иных наук; никто, заключает автор перечисление учебных предметов, «не должен пренебрегать потребностями нынешнего времени» [Абу-л Фазл 1977–1978: I, 289]. Представления Абу-л Фазла о времени отличаются от взглядов его предшественников и современников тем, что в них, пожалуй, впервые во всей индийской литературе довольно четко выражена идея прогресса. Время, согласно концепции этого мыслителя, не стоит на месте, оно движется, принося с собой общественное развитие, причем кульминацией этого развития является правление великого реформатора Акбара [Олимов 1996: 15–18].

Индийское общество XVI–XVIII вв. обладало, по сравнению с предшествующими периодами, несравненно более ярко выраженным чувством времени и интересом к истории. Это находило выражение в самых разных сферах социальной и культурной жизни. Если подавляющее большинство произведений древней и средневековой литературы Индии не содержит никакой датировки и исследователям зачастую приходится лишь по косвенным данным определять время жизни их авторов (при этом выдвигаемые версии могут различаться на несколько столетий), то большинство писателей и поэтов позднего средневековья считали необходимым указать дату создания своих произведений³¹. При дворах были учреждены специальные службы, задачей которых было хранить государственные документы и регистрировать происходившие в стране события, создавая таким образом рукописные «бюллетени событий» — *вакиа* (*wāqī'a*), чем-то напоминавшие «курранты» в допетровской России; аналогичные записи вели специальные чиновники (*вакианавис*, *wāqī'anawīs*) при посольствах в других странах, отсылая их ко двору своих государей. Абу-л Фазл не только привел сведения о деятельности данной службы, но и отметил, что сам пользовался ее архивами при работе над своей хроникой [Абу-л Фазл 1977–1978: I, 268–269; 1979: I, 30–32].

Позднесредневековая хронистика развивалась как в Могольской империи, так и в суверенных княжествах в сторону большей научности: для историков важнейшим критерием становилась достоверность, что выражалось в многочисленных ссылках на письменные источники

³¹ Исключения составляли, пожалуй, поэты–проповедники *бхакти* и иных религиозно-реформаторских течений. Их сочинения создавались, распространялись и в течение долгого времени хранились в устной традиции, а записывались иногда через сто и более лет после смерти автора.

(многие авторы включали в свои хроники подлинные тексты документов; некоторые из них именно благодаря этому уцелели и стали доступны современным исследователям), в подчеркнутом дистанцировании от «легенд» и «выдумок», в полемике с предшественниками. Характерным для позднего средневековья явлением стал интерес к подлинным документам и широкой читающей публики; для массового чтения и изучения в учебных заведениях специально создавались сборники документов и писем знаменитых государственных деятелей и поэтов. Например, вскоре после смерти Абу-л Фазла его племянник Абд ус-Самад составил сборник писем Абу-л Фазла (как собственных, так и написанных от имени Акбара); под заглавием «Переписка Аллами»³² или «Сочинения Абу-л Фазла» он пользовался впоследствии огромной популярностью как собрание исторических документов и образец эпистолярного стиля ([Хайдар 1998]; о других сборниках такого рода см. [Олимов 1996: 26]).

Происходило дальнейшее обособление истории от иных видов интеллектуальной деятельности и жанра хроники от прочих видов словесности. Выше отмечалось, что и в индусском, и в мусульманском контексте история далеко не сразу отделилась от мифа и священного предания, а хроника — от героического эпоса, панегирика, биографии и агиографии. В позднее средневековье это отделение приняло законченный вид. Если ранние исторические сочинения строились на жизнеописаниях царей и героев и были, по сути, биографиями или сборниками биографий (это характерно и для «Песни о Притхвирадже», и для мусульманских историй), то впоследствии хронисты в основу своих повествований начали ставить не биографию, а реальные события на определенной территории [Олимов 1996: 26].

В то же самое время происходило выделение биографии как специфического жанра, именно тогда приобретшего особую популярность, о чем речь пойдет ниже. Здесь же необходимо отметить, что для биографических сочинений позднего средневековья характерна датировка, которая была редкостью в ранних произведениях такого рода. В качестве примера стоит привести даже агиографическое сочинение — «Игра рождения», житие Даду Дайала, одного из крупнейших проповедников *бхакти* (1544–1605)³³. Это произведение, написанное

³² Поскольку литературный псевдоним Абу-л Фазла — Аллами (*Allāmi*) — также означает и «ученый», «просвещенный», то название можно перевести и как «Переписка ученого».

³³ В названии этого произведения биограф Даду, Джан Гопал, использует характерное для *бхактов* представление о реальном мире как результате «игры» (*līlā*) бога. *Бхакты* обожествляли своих духовных наставников, поэтому рождение бога в облике смертного человека Даду обрисовано как «игра рождения».

в 1620 г. Джаном Гопалом, в отличие от других агиографических сочинений содержит вполне реальную датировку жизни святого: даты рассыпаны по всему повествованию, а в завершающих строфах дана как бы хронологическая таблица основных событий от рождения до кончины учителя [Каллеворт 1988].

В 1641 г. Банараси Дас, купец-джайн, завершил уникальный труд, названный им «Половина рассказа». Это одновременно и семейная хроника в стихах, охватывающая жизнь купеческой семьи средней руки с середины XVI в., и автобиография (большая часть произведения посвящена жизнеописанию самого автора). Текст этот поистине замечателен со многих точек зрения, но в данной главе⁵ следует обратить внимание на то, что изложение автором и семейной истории, и собственной жизни неотделимо от четкого осознания хода времени. В своем повествовании Банараси Дас апеллирует к характерным для догматики джайнизма представлениям о циклическом времени, уподобленном вращению неподвижно закрепленного колеса и обусловливающим непрерывную смену «добрых» и «дурных» периодов. Но эта доктрина нашла в «Половине рассказа» весьма ограниченное отражение: автор вспоминает о ней лишь тогда, когда описывает перипетии в жизни своей семьи («были времена плохие — настали хорошие») или колебания собственной души между пороками и добродетелью, «плодами доброй и дурной кармы».

При этом и «общественное время», т.е. история империи и родного города Банараси Джаунпура, и «лично-семейное» время, т.е. история семьи и самого повествователя, развиваются в тексте линейно. Практически каждое крупное событие в жизни автора и его семьи датировано, причем подробность датировки (не только год, но месяц и число) предполагает ведение автором дневника и использование каких-то письменных архивов семьи, ибо вряд ли кто-то мог сохранить в памяти точную датировку событий на протяжении почти столетия [Банараси Дас 2002]. Кстати, в самом существовании письменных архивов в индийской семье нет ничего необычного. Такие архивные записи нередко вели знатные феодальные семьи и кланы, причем их целью было не просто зафиксировать для потомков славные деяния предков, но и, поскольку большинство записей так или иначе касалось приобретения земельных владений путем завоевания или феодальных пожалований, подтвердить владельческие права, обеспечить необходимой документацией возможные в будущем судебные споры [Диркс 1987: 60–93]. Одним из первых «клановых анналов» такого рода может считаться хроника (*śakāvalī*) крупной маратхской феодальной семьи Джедхе, зафиксировавшая события с 1618 по 1697 г.; в начале XX в. манускрипт был передан ее потомками известному деятелю национально-

освободительного движения Б.Г. Тилаку, который издал его в 1916 г. [Кулкарни 1999: 183]. В Махараштре были опубликованы анналы прочих знатных семейств; впоследствии работа по поиску и публикации семейных архивов эпохи средневековья началась и в других регионах Индии.

Новое ощущение времени нашло отражение даже в позднесредневековой научной литературе на санскрите, что было убедительно показано в интересной статье американского санскритолога Ш. Поллока. Созданные в XVI–XVIII вв. трактаты по различным проблемам философии, языкознания и теории литературы на санскрите представляли, по мнению исследователя, исключительно консервативный пласт научного мышления; их проблематика, метод исследования, сама система взглядов во многом являлись повторением и комментированием авторитетов тысячелетней давности. Бурное развитие литературы на местных индийских языках заставило приверженцев санскритской учености еще больше законсервироваться в своем узком интеллектуальном кругу, наглухо закрыть все двери для контактов с современным миром.

Однако даже в эту осажденную крепость проникли новые идеи, связанные с представлениями о времени. Традиционно древние и раннесредневековые мыслители были для их позднейших последователей как бы современниками, вернее — существовали вне времени и пространства, никакого развития своей науки во времени они не ощущали и не отражали. «Прошрое, — подчеркивает Ш. Поллок, — воспринималось как старший собеседник, как учитель, который уже сделал все основные заявления, а позднейшие участники дискуссии могли лишь комментировать их» [Поллок 2001: 7]. И вот именно в период позднего средневековья авторы философских, лингвистических и поэтологических трактатов стали помещать своих предшественников в определенный временной контекст и проводить различие между авторитетами «древними», «новыми» и «современными», иногда подразделяя их на «приверженцев традиции» и «независимых», причем «новое» и «современное» во многих случаях не осуждалось, а, наоборот, превозносилось как более продвинутый этап в развитии данной области знания [Поллок 2001: 7–11].

Итак, представления индийцев о времени, кратко и неполно обрисованные в данной главе, могут быть определены как типично средневековые, в них сохранялись более архаичные пласты темпорального сознания. Несмотря на всю специфику, эти представления вполне сопоставимы с воззрениями других народов в эпоху феодализма. Для средневековых индийцев и для их современников в других странах время выступало как таинственная сила; с одной стороны, оно являлось атрибутом божества и даже стояло над ним, с другой — было не-

отъемлемо связано с человеком и не воспринималось вне его бытия. Свободный от диктата часовой стрелки, человек оперировал лишь крупными единицами времени и сверял свою деятельность с положением небесных светил. В сознании индивидуума и общества циклическое время сосуществовало с линейным, и каждая из этих ипостасей располагалась в собственной нише: одна отражала охватывающие миллионы лет циклы существования тварного мира, другая — более короткие и обозримые отрезки общественной и индивидуальной истории.

Мышление средневековых индийцев было не более «антиисторичным», чем мышление прочих народов той эпохи. Подобно своим соседям по средневековому миру, они не разделяли миф и реальную историю, не связывали ход времени с переменами в общественной жизни, а если и видели эти перемены, то воспринимали их исключительно негативно. Сочинения на историческую тему, к каким бы жанрам они ни относились, были прежде всего дидактическими пособиями для новых поколений, призванных максимально копировать образ жизни предков. Приход ислама с его подчеркнуто линейным восприятием времени и развитой традицией хронистики не принес революционных изменений, но сыграл в развитии исторического мышления индийцев весьма значимую роль: линейная составляющая в темпоральной картине мира была значительно усилена, а трагические уроки поражения индусских правителей и необходимость борьбы против власти «варваров» давали богатую пищу для исторического осмысления. В начале индусско-мусульманского контакта каждая из конфессиональных общностей имела свою историю, почти полностью игнорировавшую существование «неверных» или «варваров» или трактовавшую их в качестве чуждой враждебной силы. Взаимодействие индусского и мусульманского культурного субстратов сыграло здесь, как и в других сферах жизни индийского общества, весьма позитивную роль, позволившую позднесредневековой Индии создать, особенно на региональном уровне, общие для индусов и мусульман историософские воззрения и в прямом смысле единую историю.

Позднесредневековая Индия не знала столь резких социальных потрясений и культурных изменений, с которыми столкнулась в тот период Европа, когда механические часы на городских башнях стали отбивать новое время, — Ж. Ле Гофф образно назвал его «временем купцов» [Ле Гофф 1990: 193–213; 2000: 40]. Но это не значит, что «осень средневековья» не принесла Индии никаких изменений. Индийское общество XVI–XVIII вв. обладало заметно более обостренным чувством времени, чем в предшествующие эпохи, оно впервые ощутило, что время движется, принося с собой новые подходы к обществу и человеку, о чем речь пойдет в последующих главах.

Глава III

Общество

Санскритское слово *самаджа* (*saṁāja*), используемое современными североиндийскими языками в значении «общество», сложилось из сочетания двух корней: *sata* — «совместный» и *aṇa* — «движение». В значении «общество» (а также «сообщество») этот термин употреблялся в эпической и классической санскритской литературе [Бётлингк и Рот 1875: VII]. Таким образом, уже древние тексты сформировали определенное восприятие общества как коллектива «идущих вместе» по жизненному пути людей. И в качестве главного условия успешности этого движения, основного элемента всеобщей связи между людьми, рассматривалась *дхарма*. Сама этимология этого понятия¹, одного из ключевых и чрезвычайно многозначных в этико-философской и религиозной мысли Индии, позволяет интерпретировать *дхарму* как основной закон общественной жизни, главный принцип и инструмент социального устройства.

Вряд ли возможно в этой главе изложить и проанализировать все то, что написано в отечественной и зарубежной индологии о *дхарме* и ее интерпретациях в различных религиозно-философских системах, конкретных текстах и мировоззрении определенных мыслителей. Если же в соответствии с целями настоящего исследования рассматривать это понятие только с точки зрения социальной этики (подробнее о понятии *дхарма* в индуистской этико-дидактической мысли см. [Сыркин 1999: 99–104]), то при всем разнообразии толкований *дхармы* как «морального долга», «закона», «свода установлений», «религии», «права», «нравственности» и т.д. (см., например, [Вигасин и Парибок 1996; Глушкова 1999: 5, 11, 13]) *дхарма* в индуистском обществе — это та же самая «всеобщая связь людей», которую, как показал А.Я. Гуревич,

¹ Слово *дхарма* происходит от санскритского корня *dhṛ* — «держать», «поддерживать», «устанавливать».

видели в праве средневековые европейские мыслители [Гуревич 1984: 209]. Не отрицая различий, существовавших в представлениях средневековых европейцев и индийцев, подчеркну сходные черты. «Всеобщая связь людей», как бы ее ни называли и ни толковали, установлена богом, вечна и незыблема, она определяет взаимоотношения людей между собой, правила человеческого общежития, и ее нарушение (в Индии — *адхарма*) чревато наступлением хаоса, так что, по индусским представлениям, для восстановления поруганной *дхармы* в особо тяжелых случаях необходимо божественное вмешательство².

На чем же базируется «всеобщая связь людей»? Это не что иное, как **право**, т.е. **правильное** (с точки зрения разумности, всеобщего блага), **праведное** (согласно религиозным установлениям) поведение каждого индивидуума, групп людей и общества в целом. Поэтому в древнем и средневековом индусском обществе *дхарму* понимали в двух аспектах: «узком» и «широком». Первый означал сумму прав и обязанностей, предписанных каждой социальной группе и каждому индивидууму как ее члену, второй был непосредственно связан с первым и понимался как общественное устройство, в котором каждая группа и каждый человек как ее член строго выполняют соответствующие своему статусу обязанности и пользуются определяемыми этим же статусом правами. Именно с двойственностью *дхармы* связано бытование в древних и средневековых текстах различных терминов, производных от этого слова и конкретизировавших его значение.

Так, в источниках упоминаются «царская *дхарма*» (*раджа-дхарма*, *rājadharmā*), «варновая *дхарма*» (*варна-дхарма*, *varṇadharmā*), «кастовая *дхарма*» (*джати-дхарма*, *jātidharmā*), «родовая *дхарма*» (*кула-дхарма*, *kuladharmā*), «местная *дхарма*» (*деши-дхарма*, *deśīdharmā*) и, наконец, индивидуальная («своя») *дхарма* (*свадхарма*, *svādharmā*). Некоторые раннесредневековые авторы даже отдавали «узкой» (местной, кастовой, родовой) *дхарме* первое место в сравнении с «широкой» [Ядава 2000а: 103]. Не случайно правовые тексты *дхарма-шастры* требовали от царя защиты не только «*дхармы* вообще», но и «*дхармы* местностей, каст [и] семей» [Самозванцев 1991: 31, 38]. В «широком» своем значении *дхарма* едина и противопоставляется только *адхарме*, беззаконию, хаосу. Но эта единая, всеобщая, установленная богом и охраняемая царем *дхарма* может господствовать в обществе лишь при условии сосуществования многочисленных «узких» *дхарм*, сословных, кастовых, родовых, семейных, местных, разнообразных

² «Всякий раз, когда в этом мире / наступает дхармы упадок, / когда нагло порок торжествует, // Я себя порожаю, Арджуна», — говорит Кришна в «Бхагавад-гите» [Бхагавад-гита 1999: 30].

и противоречивых, как само общество. Взаимное противоречие этих *дхарм* естественно: то, что составляет *дхарму* одного, является *адхармой* для другого. Главное, чтобы не происходило «обмена *дхармами*» между различными индивидуумами или группами, каждый должен выполнять свою, а не чужую. Как гласит известный стих из «Бхагавад-гиты»,

Лучше плохо свершить свою дхарму, / чем в чужой преуспеть

[Бхагавад-гита 1999: 28].

Именно выполнение или невыполнение каждым своей, индивидуальной *дхармы* было основой общественной оценки человека, да и, видимо, его самооценки. Но *свадхарма* определялась не чем иным, как *дхармой* той социальной группы, к которой индивидуум принадлежал по рождению. Так в Индии проявлялась присущая многим средневековым обществам закономерность. Согласно ей, в формулировке А.Я. Гуревича, «средневековый человек... не представлял собой обособленной единицы... Человек средневековья всегда так или иначе соотносился с корпорацией... Связи, которые объединяли людей в группу, были гораздо сильнее, нежели связи между группами или индивидами, принадлежащими к разным группам, — социальные связи средневекового общества были прежде всего внутригрупповыми... Каждый тип социальной группы имел и свои моральные установки, социально-политические идеалы. Группа, в которую включался индивид... предлагала, более того, навязывала ему поведение, строй мысли и взглядов» [Гуревич 1984: 200–201].

Средневековый индеец был, подобно своим современникам в других странах, прежде всего членом социальной группы, принадлежность к которой определяла и его поведение, и его мировоззрение, и его восприятие обществом. На протяжении столетий каждая группа вырабатывала комплекс присущих именно ей профессиональных навыков, моральных ценностей, мировоззренческих, поведенческих и бытовых устоев. Эти ценности складывались и в самосознании группы, и в восприятии всего общества как некий социальный облик, позволявший группе предписывать своим членам определенные поведенческие стереотипы, а обществу — воспринимать каждого конкретного человека, в том числе и заочно, в зависимости от его принадлежности к данной группе. Иными словами, в обществе существовало и переходило из поколения в поколение представление о том, какими надлежало быть представителям основных социальных групп, какие качества им изначально подобали, какие были для них предосудительны. В свою очередь, этими имманентными, ведущими отсчет от «сотворения мира» качествами были обусловлены место каждой группы

в социальной иерархии и функции, от надлежащего выполнения которых зависело благополучие группы и всего общества.

Данная глава представляет собой попытку реконструировать социальный облик основных групп средневекового индийского общества, выявить тот набор ценностей и качеств, которыми, по существовавшим представлениям, должна была отличаться каждая из них. Оставив в стороне конкретные функции каждой из основных групп, социально-экономические и политические аспекты их взаимоотношений, я попытаюсь показать, какие ценности вырабатывала каждая группа для своих членов и какими стереотипными чертами был в общественном сознании наделен облик каждой группы в целом и ее индивидуальных представителей. Этот облик воспроизводила и фиксировала средневековая индийская литература, четко ориентированная по сюжетике и утверждаемым ценностям на ту или иную социальную среду. Если и современный писатель, как правило, более или менее ясно представляет себе тот общественный слой, который заинтересуется его произведением, и ассоциирует себя с его персонажами, то средневековый автор никогда не творил для «людей вообще», потому что в общественном восприятии той эпохи «людей вообще» не существовало, а были воинственные феодалы, благочестивые священнослужители, предприимчивые купцы, трудолюбивые земледельцы и т.д., и у каждой из этих групп были четко, раз и навсегда определенные морально-этические нормы и ценности.

Средневековое общество, и Индия не исключение, создавало устойчивые поведенческие и мировоззренческие стереотипы для каждой из социальных групп и фиксировало их в устной и письменной литературной традиции, призванной передать эти стереотипы будущим поколениям, обеспечивая тем самым их вечность и неизменность. Дошедшие до нас средневековые тексты, таким образом, воссоздавали социальный облик различных общественных групп таким, каким он, по тогдашним представлениям, **должен был быть**, и к собственно историческим сочинениям это относилось в не меньшей степени, чем к художественной литературе, о чем частично упоминалось в предыдущей главе. Выяснить, каким этот облик был **на самом деле**, из средневековых источников крайне сложно, и лишь сопоставление текстов различных жанров может, и то в сравнительно небольшой степени, оказать здесь помощь. Но прежде чем начать исследовать конструируемый литературой социальный облик различных групп средневекового индийского общества, необходимо выяснить, какие именно группы могут в данном случае стать предметом изучения.

Ценности — кастовые и (или) сословные

С какой бы точки зрения ни исследовалось индийское общество, речь почти автоматически заходит о кастовой системе. Этот социальный институт, а вернее — его наиболее непривычные, шокирующие стороны, привлек внимание еще средневековых европейских путешественников. Касту долго описывали (чаще всего с осуждением и возмущением), затем, уже в XIX в., стали серьезно исследовать, что и делают до сего дня, и на этом длинном пути наука пережила много важных открытий и почти столько же заблуждений.

Едва ли стоит повторять на этих страницах все, что написано за последние два столетия об индийской кастовой системе, или хотя бы излагать историю ее изучения и полемику между различными школами исследователей по тем или иным ее аспектам³. Задача данной работы — исследование социальных ценностей индийского средневековья, и поэтому каста будет рассматриваться лишь в качестве одного из институтов, ответственных за создание этих ценностей.

Нет сомнений в том, что авторам многих средневековых индийских текстов и значительной части их аудитории общество представлялось как иерархия каст, а конкретный человек — как член той или иной касты, и именно это в конечном счете определяло его место в обществе, ценности, поведение и даже физический облик, а также укоренившееся в обществе стереотипное представление о том, каким этот человек должен быть, что ему позволено и что для него запрещено. Кастовая принадлежность, согласно тем же представлениям, лежала в основе физической и духовной натуры человека, которую невозможно скрыть и очень сложно, если не вообще невозможно, изменить (подробнее об этом в следующей главе).

Нуждается в уточнении вывод Л.Б. Алаева о том, что «кастовая принадлежность лиц, упоминающихся в источниках, как правило, неизвестна» [Алаев 2003: 32]. Каста служила важнейшим, хотя и не единственным средством идентификации человека. Раннесредневековые правовые трактаты требовали, чтобы при составлении судебного иска обязательно фиксировалась каста истца и ответчика [Самозванцев 1994: 56]. Хроники, трактаты, произведения художественной и мемуарной литературы индийского средневековья — при всем жанровом

³ В отечественной литературе основные направления исследований касты изложены А.А. Куценковым [Куценков 1983]. Наиболее исчерпывающее исследование основных концептуальных представлений о кастовой системе и истории изучения этого института см. в монографии Н. Диркса [Диркс 2001].

и тематическом разнообразии для большинства из них, даже когда авторами были не индусы, характерно одно: упоминание любого человека или группы лиц сопровождалось указанием кастовой принадлежности. Если в том или ином тексте данное положение не соблюдалось, то это, по-видимому, объяснялось либо особым характером текста (например, религиозно-философского), либо просто тем, что **полное** имя человека, как правило, указывало на его кастовую принадлежность (например, если упоминается Викрам Сингх Ратхор, то нет необходимости указывать, что это раджпут), и даже личное, получаемое при рождении имя обычно соответствовало кастовому статусу⁴.

Представители иных религий (мусульмане, христиане, парсы, джайны) воспринимались индусами как особые касты, и сами, вопреки основополагающим принципам своих конфессий, приняли кастовое устройство. Такое абсурдное с точки зрения догматики ислама или христианства понятие, как «мусульманская/христианская каста», ни у кого в Индии не вызывает вопроса. Кастовое мышление, вернее — кастовый подход к человеку, было отличительной чертой многих мусульманских мыслителей и писателей средневековой Индии, будь то, например, ортодокс Зия уд-дин Барани или вольнодумец Абу-л Фазл Аллами. То же самое было характерно и для других неиндусских конфессий. Средневековые индийские авторы были уверены в том, что и в других странах существует кастовое общество (см., например, [Биджой Гупто 1992: 106, 114]).

Однако вряд ли можно утверждать, что каста была ключом к познанию индийского общества, его главным и единственным структурообразующим элементом. Представление о касте как о вечном для Индии институте, объясняющем все специфические черты индийского общества и ответственном за его «отсталость» и «варварскую жестокость», являлось одной из основополагающих концепций западного ориентализма. По мнению Р. Индена, она была нужна, чтобы убедить европейцев в том, «что идеальное общество ими уже построено, а также напомнить им, какими неприятными могут быть альтернативы» [Инден 1992: 84]. Современные же ученые, как подчеркивает амери-

⁴ Член низкой касты не мог носить «воинское» имя типа Вир («герой»), Викрам («доблесть»), Виджай («победа»). Ему также не могли дать имя, включавшее элементы наподобие Дхан или Даулат («богатство»), что было принадлежностью торговых каст. Часто личные имена у низких каст давались с суффиксами и окончаниями, придававшими уменьшительный, уничижительный смысл: например, Раму или Рамуа (уменьшительное от «Рама»), Виру (от «Вир»). В любом случае имя человека раскрывало его касту и региональную принадлежность. Не случайно многие деятели национально-освободительного движения, прогрессивно настроенные писатели и журналисты стали опускать «кастовую» часть своих имен. Об этом см. также [Куценков 1983: 96].

канская исследовательница Синтия Талбот, все больше убеждаются в том, что «каста в значении крупного ограниченного сообщества, состоящего из взаимосвязанных подкаст, является больше теоретической конструкцией (особенно для доколониального периода), чем зримой реальностью» [Талбот 2001a: 60].

Помимо касты существовало немало иных критериев идентичности, других сообществ, к которым индивидуум или группа, в зависимости от конкретных обстоятельств, относили себя. «В доколониальной Индии, — справедливо подчеркивает Н. Диркс, — единицы социальной идентичности были многочисленными, и их соответствующие отношения и траектории являлись частью сложного, взаимосвязанного, постоянно меняющегося политического мира. Критерии социальной идентичности были не только гетерогенными, они также определялись контекстом. Храмовые общины, территориальные группы, родовые сегменты, семейные единицы, окружение государей, воинские подкасты, „маленькие“ княжества, профессиональные группы, земледельческие и торговые ассоциации, религиозные и сектантские сообщества, даже жреческие клики были всего лишь некоторыми важными единицами идентификации, в разное время более значимыми, чем любая единообразная метонимия эндогамных кастовых групп» [Диркс 2001: 13].

Каста не годится на роль универсального ключа к познанию индийской цивилизации уже хотя бы потому, что исследование переменной величины через переменную, неизвестного через неизвестное противоречит элементарной логике научного анализа. Сама каста как институт прошла длительную эволюцию, которая стала по-настоящему изучаться сравнительно недавно. Долгое время считалось, что, как полагает Л.Б. Алаев, «истории как таковой у касты нет, она всегда оставалась на задворках официальной жизни и в тени исторических событий» [Алаев 2003: 96]. Такое представление не совсем согласуется со здравым смыслом: как мог столь важный, структурообразующий элемент общественного устройства оставаться «на задворках и в тени»? Неужели средневековые авторы намеренно скрывали касту от будущих исследователей или в отличие от них не считали ее основным общественным институтом? Отсутствие истории предполагало также, что каста как институт существовала если не вечно, то на протяжении тысячелетий почти без изменений.

Когда историки, социологи и антропологи, особенно в последние десятилетия XX в., стали искать и изучать устные предания и тексты, отражающие историю отдельных каст, а также вообще расширили круг исследуемых письменных источников, представления о роли и эволюции этого института значительно изменились. И в частности,

выяснилось, что, как отмечает английская исследовательница Сьюзан Бэйли, «каста не является и никогда не являлась фиксированным фактом индийской жизни. И в значении варны (четырёхчастной схемы идеализированных моральных архетипов), и в качестве джати⁵ (более мелких групп, определенных рождением) каста скорее выглядит композицией идей и практик, которые оформлялись и переоформлялись в различные кодексы морального порядка на протяжении сотен и даже тысяч лет» [Бэйли 1999: 25].

Иными словами, кастовая система — сложный, многослойный институт, менявшийся на протяжении столетий, причем следует добавить, не только во времени, но и в пространстве. «Касты вообще» не существует, она, как почти всё в Индии, четко привязана к региону. В каждом из них — своя номенклатура и иерархия каст, весьма специфичная по сравнению с другими регионами. Член той или иной касты после переезда в другую часть Индии воспринимался на новом месте кастой аналогичного статуса как чужак. Во многих регионах Индии до колониальных времен сохранялись социальные группы, которые не позиционировали себя в рамках кастовой иерархии. Да и сама эта иерархия была далека от той жесткой, зафиксированной навечно структуры, какой ее воображали ориенталисты.

В процессе исторического развития одни касты поднимались вверх на иерархической лестнице, другие опускались вниз. Так, на протяжении средневековья происходила весьма заметная в сравнении с древностью деградация брахманства, о чем свидетельствуют, в частности, произведения литературы, осуждающие брахманов, унизившихся, как считали авторы, до службы («варварам» — мусульманским правителям!), торговли и иных неподобающих занятий, утративших предписанную им святость и ученость. К концу средневековья скольконибудь заметную социально-политическую роль в Индии играли лишь те брахманы, которые давно отказались от своих исконных функций и инкорпорировались в военно-феодальную знать (таковы читпаваны, с начала XVIII в. и до 1818 г. правившие Махараштрой [Глушкова 2000а: 301–303]) или стали чиновниками, должностными лицами при феодальных правителях государств и областей [Бэйли 1999: 64–73]. Наряду с этим происходило возвышение ряда торговых и ремесленных, а также земледельческих каст: рост экономического благосостояния и политического влияния сопровождался у них претензиями на более высокий статус, стремлением имитировать стиль жизни «дваждырожденных».

⁵ *Джати* (*jāti*, букв. «род», «происхождение») — собственно индийское название того, что европейцы обозначили португальским словом «каста».

Для осуществления этих претензий существовали различные механизмы. Верхушка земледельческих и пастушеских каст, по традиции относившихся к шудрам, возвышалась до уровня мелких и средних феодалов, отказывалась от непосредственной работы на земле, усваивала профессию и ценности воинов и начинала претендовать на более высокое положение. Точно такой же процесс был характерен и для элиты племен [Гордон 1994: 192–195; Бэйли 1999: 32–46]. Ярчайший пример — национальный герой маратхов Шиваджи (1630–1680), выходец из сельской элиты (по изначальному варновому статусу — шудр), выдвинувшейся на службе мусульманским государям Декана. Став основателем независимого государства маратхов, он мечом добыл себе и собратьям по касте кшатрийский статус, а за соответствующую мзду брахманы «нашли» подтверждение раджпутского происхождения маратхского вождя [Бэйли 1999: 56–63; Лейн 2003: 30].

Богатство и активная политическая роль позволили телики, низкой (даже среди шудр) касте маслоделов Андхры, заявить о себе как о кшатриях, и государственная власть поддержала эту абсурдную с точки зрения ортодоксального индуизма претензию, тут же «вспомнили» и легенду, дававшую ей мифологическое обоснование [Канака Дурга 2001: 141–174]. В ряде «народных регионов» современного Тамилнаду, как показал Н. Диркс, на рубеже средневековья и нового времени верхушка калларов и мараваров — племен, отмеченных в древних и средневековых текстах как дикари, низкокастовые разбойники, — стала с успехом претендовать на кшатрийский статус. В исследованном Н. Дирксом тамильском княжестве Пудуккотаи из калларов происходил сам махараджа, а местные брахманы в обмен на щедрые пожалования признавали его кшатрием и истинным государем [Диркс 1987: 129–130, 203–206].

Каста затрудняла социальную мобильность, но не исключала ее вообще: в большинстве случаев повысить свой общественный статус могла каста в целом, а не отдельный человек, но и последнее не исключалось (в древних текстах встречаются сведения о царях-шудрах, в средневековой литературе можно найти купцов — выходцев из ремесленных или земледельческих каст; известны высокопоставленные чиновники и даже министры из купцов). Предпринятое С. Талбот исследование эпиграфики Андхры XII–XV вв. дало немало примеров различия в социальном статусе между отцом и сыном, когда, например, сын купца или сельского старосты фигурировал в надписях как военачальник [Талбот 2001а: 60–63]. При этом интересно, что в средневековой Андхре многие представители военно-феодальной верхушки и даже государи происходили из шудр и в отличие от правителей других регионов гордились своим происхождением и не претендовали

на кшатрийский статус [Талбот 2001а: 51]. Обычно «прорыв» вверх по социальной лестнице удачливого индивидуума или группы (как правило, кастовой верхушки) приводил к постепенному повышению статуса касты в целом.

Суммируя данные последних исторических и антропологических исследований, С. Бэйли справедливо отмечает, что «до сравнительно недавнего времени многие индийцы оставались в значительной степени неподвластными нормам джати и варн в том виде, как мы их понимаем сегодня. И это касалось не только жителей лесов и гор, известных ныне как „племена“, но и значительно более крупных групп могущественных равнинных земледельцев и воинственных скотоводов. Даже во времена Раджа⁶ каста как „система“ была гораздо менее единообразной и всепроницающей, чем это утверждали колониальные комментаторы. Вместе с тем в века, непосредственно предшествовавшие британскому завоеванию, социальная жизнь практически во всех районах субконтинента была гораздо более кастообразной, чем в предшествующие времена» [Бэйли 1999: 25]. Еще более радикальное мнение выразил Н. Диркс в предисловии к своей недавно вышедшей монографии: «Я буду настаивать, что каста, как мы знаем ее сейчас, является феноменом нового времени, т.е. в основном продуктом колониального противостояния между Индией и западным колониальным владычеством. Я не имею в виду, что она была просто изобретена слишком умными британцами... Но я полагаю, что именно при англичанах „каста“ стала единственным термином, способным выразить, организовать и прежде всего „систематизировать“ разнообразные формы социальной идентичности, сообщества и организации в Индии» [Диркс 2001: 5].

Таким образом, хотя кастовая система была важным аспектом общественной организации, эта организация кастой не исчерпывалась и не сводилась к ней. В различных регионах развитие кастовой системы шло неодинаковыми темпами, и даже в колониальные времена она сформировалась не полностью; и можно добавить, никогда не достигала того идеального, законченного вида, который существовал в раннесредневековой брахманской литературе и трудах ориенталистов. Все это, на мой взгляд, подтверждает вывод о том, что каста в средневековом индийском обществе не являлась постоянной величиной и вследствие этого — единственной структурообразующей единицей социального устройства. Не случайно поэтому современные ученые, в зависимости от конкретной тематики своих исследований, все чаще стремятся выйти либо на более мелкие градации социального устрой-

⁶ Радж (хинди — *rāj*) — букв. «правление», в данном случае — британское.

ства (семья, род, клан, община, религиозное сообщество и т.д.), либо, наоборот, предпочитают более крупные. В связи с этим уместно поставить вопрос о существовании в средневековом индийском обществе сословного деления и, что имеет непосредственное отношение к данной работе, исследовать сословные ценности.

Вопрос этот может вызвать недоумение у тех индологов, особенно в нашей стране, кто привык рассматривать индийский социум исключительно с точки зрения касты. По мнению В.И. Павлова, «кастовая система не только не подменяла собой сословной структуры, но исторически противостояла ей. Без слома кастовой системы и преодоления кастового плюрализма в религиозном сознании индусов сословное общество зрелого феодализма образоваться не могло» [Павлов 1979: 223]. Разумеется, те условия, которые В.И. Павлов считал необходимыми для формирования в средневековой Индии сословий, могли бы иметь место лишь в случае депортации всех индусов (а заодно и мусульман и христиан, также страдавших «кастовым плюрализмом») и заселения Индии каким-то иным народом, более подходящим для созданных нашими исследователями схем. Но проблема заключается в другом: являются ли на самом деле каста и сословие абсолютными антиподами?

Начать следует, видимо, с того общеизвестного факта, что социальные деления древних ариев, *варны*, были не чем иным, как сословиями. Отечественные специалисты по истории древней Индии, например Г.М. Бонгард-Левин и Г.Ф. Ильин, прямо называют *варны* ведийской эпохи сословиями и нередко исследуют их в сравнении с аналогичными сословными структурами других древних обществ [Бонгард-Левин и Ильин 1985: 162–171]. В дальнейшем формирование и развитие кастовой организации не отменяло варнового деления, поэтому по отношению и к древней, и раннесредневековой Индии Г.М. Бонгард-Левин и Г.Ф. Ильин, как и другие индологи, с полным основанием употребляли термин «сословно-кастовая система» ([Бонгард-Левин и Ильин 1985: 292, 461]; см. также [Ашрафян 1986: 201]). Известный французский исследователь касты Луи Дюмон также считал *варны* сословиями и даже сравнивал их по типологии с сословиями феодальной Европы [Дюмон 1970: 67].

И в раннее средневековье, и впоследствии каждая каста (*джати*) соотносилась с определенной *варной*⁷, что в конечном счете и было обо-

⁷ Это во многих случаях было на самом деле не одномоментным утверждением, а длительным процессом, в который вовлекались по меньшей мере две стороны: самосознание членов касты и восприятие ее извне, что могло на определенных этапах и не совпадать. Иногда для окончательной фиксации статуса касты требовалось вмешательство государственной власти.

значением ее сословного статуса [Дюмон 1970: 72–75]. Изменение кастового статуса могло означать, таким образом, переход из одной *варны* в другую (чаще всего более высокую, к чему стремились в средние века многие экономически и политически влиятельные касты). В средневековом обществе *варна* сохранялась лишь, вспомним формулировку С. Бэйли, в качестве «четырёхчастной схемы идеализированных моральных архетипов», и именно это сделало ее важной, хотя и не единственной предпосылкой формирования надкастовых и даже надконфессиональных общностей, близких по типу к сословиям.

Складывание этих общностей происходило не в «Индии вообще», а на уровне регионов. Если не учитывать этот важнейший для Индии фактор, то, конечно, можно, как это делали некоторые отечественные индологи, указывать на отсутствие в Индии «дворянства» и «крестьянства» и видеть в этом один из показателей «отсталости» средневекового индийского общества в сравнении с «передовым Западом» (см. [Павлов 1979: 221–237]). Действительно, на общеиндийском уровне многообразие, скажем, земледельческих или землевладельческих каст было бы непреодолимым препятствием на пути формирования единых сословий, но, как читатель знает из главы I, никакого единого общеиндийского государства в средние века не существовало — ни на реальной политической карте, ни даже в воображении наиболее дальновидных мыслителей.

А вот на уровне сначала «народных районов», а затем более крупных региональных государственных образований, на каждой конкретной территории складывались собственная номенклатура и иерархия каст — землевладельческих, земледельческих, брахманских, служебных, торговых, ремесленных и пр. Каждая из них обладала определенным варновым статусом, некоторые, особенно достигшие определенной степени экономического и политического могущества, стремились перейти в более высокую *варну*. В результате получалось, что какой-либо из варновых «идеализированных моральных архетипов» оказывался общим для нескольких близких по статусу и занятиям каст. Одни следовали этому архетипу «с начала времен» (например, считая себя потомками еще эпических кшатриев), другие достигали нового статуса и усваивали соответствующие ему нормы постепенно, в процессе так называемой санскритизации⁸. В итоге тот или иной набор моральных ценностей, трудовых навыков, бытовых традиций оказы-

⁸ Санскритизация — термин, введенный известным индийским антропологом М.Н. Шринивасом. Обозначает процесс принятия низшими кастами и племенами обычаев, верований и элементов образа жизни высоких каст с целью повышения собственного статуса. См. подробнее [Куценков 1983: 227].

вался общим для нескольких каст, близких по роду занятий и социальному статусу, что, разумеется, не исключало определенной иерархии, противоречий и даже столкновений внутри данного сообщества.

Более того, эти кастовые конгломераты могли, опять-таки на уровне регионов, быть и надконфессиональными. С приходом и утверждением ислама возникла необходимость найти для мусульман какое-то место в общественной структуре. И лишь на первых порах индусы зачисляли всех мусульман целиком в категорию «варваров» (*mleccha*). Довольно быстро выяснилось, что среди завоевателей, так же как и среди завоеванных, есть множество социальных градаций. Первыми в индусской общественной иерархии нашли свое место, разумеется, мусульманские правители и представители военно-феодальной элиты. Вскоре в эпиграфике на санскрите и других индийских языках их стали воспринимать и обозначать точно так же, как индусских раджей; то же самое относится и к изображению мусульманской аристократии в литературных произведениях [Чаттопадхья 1998: 45, 76, 85–86; Талбот 1995: 692–722]. С распространением кастовой организации на мусульман, чему, как известно, немало способствовало обращение в ислам многих низких каст и племен, возникла параллельная кастовая структура, так что практически каждая профессия, каждая ступень социальной лестницы была представлена близкими по статусу индусскими и мусульманскими кастами, представители которых имели больше общего между собой, чем каждый из них с единоверцами из иных каст. Например, раджпутский феодал был по уровню жизни, основным ценностям, многим аспектам культуры и быта ближе мусульманскому эмиру, чем индусу-ремесленнику.

Таким образом, древняя варновая структура в условиях региональных государств средневековья наполнялась новым содержанием и представляла собой четыре⁹ комплекса социально-этических ценностей, соответствующих определенным межкастовым и иногда межконфессиональным сообществам, объединявшим близкие по статусу касты при сохранении определенной иерархической подчиненности и противоречий внутри каждого сообщества. Такие сообщества, по своему характеру приближавшиеся в географических рамках каждого региона или государственного образования к уровню сословий, могут быть условно в соответствии с целями дальнейшего исследования определены как «военно-феодальное», «клерикально-чиновническое», «торгово-ремесленное» и «земледельческое»¹⁰. Это во многом соот-

⁹ Реально в каждом отдельном регионе все четыре *варны* были представлены далеко не обязательно: где-то могло практически не быть вайшьев, где-то — кшатриев.

¹⁰ Эта схема формально не включает касты, считавшиеся по статусу ниже земледельческих, а также неприкасаемых и племена, которые, согласно представлениям ис-

ветствует и классической четырехварновой схеме, и классификации, которую можно встретить в средневековых текстах: «люди меча», «люди пера», «люди базара» и «райяты»¹¹.

Разумеется, сословные группы должны были находиться между собой в отношениях иерархической соподчиненности. Ортодоксальная индусская традиция отдавала священнослужителям-брахманам первое место, ниже их помещала воинов-кшатриев, в том числе царей, еще ниже вайшьев, в самом низу — шудр и неприкасаемых. Но в реальной жизни, особенно в средние века, ситуация была гораздо сложнее. Подлинная власть принадлежала «людям меча»: государи, резюмирует Н. Диркс, «были не ниже брахманов, и религиозная сфера не перекрывала политическую» [Диркс 1987: 4–5]. «Люди пера» играли важную, но все же подчиненную роль и прорывались к власти лишь тогда, когда, отложив перо, брали в руки меч. На значительное место в обществе претендовали в ряде регионов наиболее богатые и влиятельные «люди базара».

Можно даже предположить, что средневековое индийское общество знало не одну, а несколько иерархий, и те, кто, например, находился на высших ступеньках в иерархии святости, благочестия, ритуальной чистоты, могли занимать подчиненное положение на иерархической лестнице власти: ярчайшим примером является положение брахманов во многих регионах средневековой Индии. Как верно заметила С. Талбот, «вплоть до начала колониальной эры, если не до наших дней, люди в Индии обладали комплексной социальной идентичностью, тот или иной элемент которой, в зависимости от ситуации, выходил на поверхность» [Талбот 2001: 60]. При этом ни одна из четырех сословных групп не была абсолютно закрытой и стабильной, состав каждой из них время от времени пополнялся за счет новых общностей (каст, кланов и т.д.), которые либо прорывались наверх, либо деградировали.

Отношения между сословными группами, равно как и на более низком уровне — между кастами, регулировались в рамках обычного для средневековья принципа «обмена дарами/услугами» и вполне естественно соотносились с иерархической соподчиненностью. Этот принцип, ведущий свое начало еще от первобытных времен и подвергшийся в последующие эпохи коренной трансформации, справедливо считают одним из основополагающих для феодализма. По заме-

следуемой эпохи, находились вне общества. Однако в соответствующем разделе будет кратко сказано и о них.

¹¹ *Райяты* (*ra'iyat*, от араб. *rī'aya* — «стадо») — обычное в средневековых фарси-язычных текстах обозначение земледельческого податного населения.

чанию Л.Б. Алаева, «чтобы из состояния первобытности, когда все зависит от всех, возник феодализм, надо, чтобы изменились имущественные, властные или статусные отношения, чтобы один мог дарить существенно больше, чем другой, чтобы возникла необходимость и возможность такой „личной услуги“, как „покровительство“ или „защита“, чтобы повысилась „цена“ „отпущению грехов“, чтобы объектом дарения стало все — земля, должности, свобода, человек» [Алаев 1995: 605].

В добавление к этому верному наблюдению стоит отметить, во-первых, что при феодализме «служение» было важнейшей, неотъемлемой ипостасью «дарения»: «дарить» и «служить» воспринимались как равнозначные понятия (см. подробнее [Гуревич 1984: 255–268]). Во-вторых, необходимо подчеркнуть в качестве основополагающего принцип **взаимности** дарений и услуг. Это особенно хорошо просматривается на примере военно-феодалного сословия и государя как его важнейшего представителя. Подданные, от брахманов до шудр, должны были служить царю, но и ему, как и прочим кшатриям, вменялось в прямую обязанность поддерживать дхармический порядок и защищать свой народ, причем, как нередко подчеркивалось, «все касты», включая самых низких и неприкасаемых (см., например, [Лейн 2001: 375]). Не случайно сбор налогов издревле рассматривался как «содержание», своего рода «заработная плата» царя за защиту подданных [Бонгард-Левин и Ильин 1985: 564; Самозванцев 1991: 26]. Даже брахманы, которым, согласно текстам *дхарма-шастр*, должны были служить все, включая царей, также выполняли общественный долг. Он заключался не только в жреческих и наставнических услугах, распространявшихся лишь на высшие и средние касты, но и в поддержании своим авторитетом древних традиций, в защите общества от распространения различных неортодоксальных, еретических «новшеств», даже если они исходили от самого царя. Помимо этого многие брахманы избрали вполне конкретное, хотя и не соответствующее предписаниям *дхарма-шастр*, «служение» государству в качестве чиновников.

«Служение» было, как и в любом средневековом обществе, одним из ключевых слов, обозначающих основное содержание связей между людьми, будь то в семье, общине или государстве. При этом служение всегда предполагало взаимность, обмен услугами или дарами. Низший служил высшему, младший — старшему, но высший и старший, в свою очередь, были обязаны защищать, одаривать (в определенных случаях — содержать), наставлять на путь истинный своих подчиненных, включая и их семьи. У средневековых индийских монархов было в обычае заботиться о родственниках своих служащих, особенно умерших или погибших. В раджпутских княжествах, у Моголов и других

государей существовала практика во время царского бракосочетания устраивать за счет казны свадьбы детей придворных, вассалов, просто из бедных семей. О подобной благотворительности часто упоминает, например, Ранчход Бхатта [Бхатта 1973: 57, 86], она воспринималась как естественная «услуга» монарха в ответ на служение подданных. Вообще, любое публичное появление государя сопровождалось, с одной стороны, демонстрацией верности народа, с другой — раздачей денег и прочими проявлениями щедрости правителя, которая также считалась частью его «служения» подданным.

Символическим отражением этого принципа взаимности были нормы этикета, особенно придворного. Любая аудиенция у монарха, должностного лица или феодального властителя сопровождалась публичным обменом дарами. В ответ на подношение со стороны нижестоящего (европейские путешественники без всяких оснований описывали этот ритуал как «взятку») вышестоящий вручал ему дар, который, в зависимости от заслуг подчиненного, расположения начальника и имеющихся у него средств, мог намного превышать по стоимости полученное ([Мукхиа 2004: 100–106]; о церемонии обмена дарами при дворе правителей Лакхнау в XVIII–XIX вв. см. также [Суворова 1995: 69–73]). Находясь на разных ступеньках иерархической лестницы, члены разных сословных групп, равно как и неодинаковые по статусу члены одной группы, были связаны между собой отношениями взаимного служения, регулировавшегося обычным правом и этикетом. В терминах феодального служения было принято, как в Индии, так и в Европе, описывать взаимоотношения адепта и божества (см. подробнее [Нараянан и Веллутхат 2000: 402–404]), даже влюбленных, особенно знатных, которые «служили» друг другу: он — подвигами во имя возлюбленной, она — верностью своему избраннику.

Интересно сопоставить принятую в средневековом индийском обществе социальную иерархию с «трехчастной моделью» деления средневекового западноевропейского общества, подробно исследованной Й. Хёйзингой, Ж. Дюби, Ж. Ле Гоффом, А.Я. Гуревичем и другими историками. До наступления этапа зрелого феодализма это общество в представлениях его мыслителей делилось на три сословия, или «порядка»: духовенство (*oratores*), рыцарство (*bellatores*) и трудящиеся (*aratores, laboratores*)¹² — и, соответственно, следовало трем основным комплексам социально-этических ценностей: молиться, сражаться, трудиться. «В средневековом сознании, — подчеркивал Й. Хёйзинга, — понятие „сословие“ (состояние), или „орден“ (порядок), во

¹² Латинские названия сословий означают соответственно «молящиеся», «сражающиеся» и «пашущие/ работающие». См. [Дюби 2000: 11–13; Гуревич 1984: 207].

всех случаях удерживается благодаря сознанию, что каждая из этих групп являет собой божественное установление» [Хёйзинга 1988: 62]. Под «трудящимися» обычно понимали только крестьян, поскольку в условиях слабого развития городской экономики торговцы и ремесленники не выделялись в качестве особой социальной группы¹³; более того, их занятия считались греховными, оскверняющими, лишаящими человека права на спасение души [Ле Гофф 2000: 64–74; Дюби 2000: 225]¹⁴.

Считалось, что такое деление наилучшим образом соответствует общественному разделению труда и всеобщему благу: одни брали на себя заботу о духовном и нравственном благополучии общества, другие защищали его от внешней угрозы и внутренней смуты, третьи создавали материальные блага. Любое нарушение «трехчастной модели» и особенно предписанной ею иерархии (на высшей ступени находится духовенство, вторую занимает рыцарство, низшая ступень отведена крестьянам), согласно распространенным представлениям, было чревато гибелью всего социального организма [Гуревич 1984: 207–208; Дюби 2000: 126]. Средневековым западноевропейским мыслителям сама возможность нарушения общественной иерархии представлялась таким же ужасным хаосом, предвестником конца света, каким видели смешение *варн* ортодоксальные индусские авторы.

Сопоставление обеих сословно-иерархических структур, при всех естественных различиях, позволяет выявить немало сходных черт между западноевропейскими и индийскими представлениями о структуре и иерархии общественного устройства в средние века. Причем аналогии нередко возникают даже при прямо противоположных подходах, диктовавшихся различиями между христианством и индуизмом. Хорошо известно, что в индуизме социальная иерархия заложена изначально: согласно «Вишну-пуране», даже первые сотворенные богом люди, хотя и были безгрешны, уже делились на четыре *варны* [Вишну-пурана 1995: 35]. Варновая и кастовая принадлежность индивида обусловлена его *кармой*, деяниями в прошлых рожденьях, поэтому появление человека на свет в низкой касте рассматривается как воздаяние за совершенные в прошлых жизнях грехи (см. подробнее [Глушкова 1999: 11–12; Сыркин 1999: 102–103]). Христианство, казалось бы, придерживается совершенно иного подхода: все люди равны от рождения, все сотворены богом, и лишь по его воле один рождается бла-

¹³ Даже в исторических сочинениях XV в. горожане, включая богатых торговцев, относились к разряду «мужиков» (*vilains*) [Хёйзинга 1988: 64–65].

¹⁴ Такого негативного отношения к ремесленным профессиям (если не считать неприкасаемых ремесленников типа кожевников), а тем более к торговцам средневековая Индия не знала никогда.

городным рыцарем, другой — низким сервом, так что социально приниженный человек, если он исповедует христианство, вроде бы не виноват в своем статусе и потому в отличие от индийского товарища по несчастью все же не отмечен печатью изначальной греховности и ритуальной нечистоты.

Такой подход представляется сугубо теоретическим и во многом упрощенным. На самом деле средневековые католические мыслители заявляли, что, хотя все христиане действительно рождаются равными, совершенные, пусть далекими предками, грехи делают одних людей подчиненными и социально приниженными, другие же рождаются благородными в воздаяние за добродетель предшествующих поколений: по мнению многих средневековых авторов, именно совершенный грех (*culpa*) подчиняет одних людей другим [Дюби 2000: 41]. И даже после смерти средневековая католическая мысль отказывала низкороденным, пусть самым безгрешным и праведным, в праве на рай, что явно противоречило христианским канонам. В замечательном французском фаблио XIII в. крестьянина, пытающегося войти в царствие небесное, не пускают святые, заявляющие, что «в раю не место вам, вилланам» [Фаблио 1971: 318–320; Гуревич 1984: 214]. Святые поступают с французским вилланом так же, как поступили бы брахманы с неприкасаемым, осмелившимся войти в храм.

И в Индии, и в европейских странах каждая из общественных градаций, каждое из сословий представляло собой не однородную массу, а сложный, гетерогенный комплекс социальных и этнических групп. На Западе различия между ними постепенно сглаживались, чему способствовало помимо других причин формирование сперва народностей, а затем моноэтнических наций-государств. Не случайно завершение формирования сословий в большинстве европейских стран, включая Россию, практически совпало с переходом общества на стадию развитого феодализма и возникновением единого централизованного государства, которое во многих случаях принимало форму сословной монархии. В Индии этот процесс не дошел до конца, в том числе и по причинам, отмеченным в первой главе, — слабость и территориальная размытость региональных государств, незавершенность этногенеза и формирования централизованных государств на базе регионов. Вообще, в индийском обществе, даже на региональном уровне, формирование сословий не могло не проходить медленно, поскольку само общество было несравнимо более социально, этнически и конфессионально сложным, чем любое западноевропейское.

Западноевропейские сословия, особенно оба высших — духовенство и рыцарство, — отличались на ранних этапах своей истории определенной открытостью, но по мере развития все более замыкались,

превращаясь в закрытые корпорации, так что некоторые западноевропейские исследователи берут на себя риск употребления, особенно в адрес рыцарства, понятия «каста» (см., например [Кин 2000: 262]), в то время как многие индологи до сих пор не могут представить себе возможность применения термина «сословие» к большим, многокастовым социальным группам изучаемой страны. Сословные общности индийских регионов также отличались определенной открытостью и структурной рыхлостью: в процессе изменения занятий и статуса ряд земледельческих и пастушеских каст возвышались до уровня «людей меча», причисляя себя к тому или иному военно-феодалному сословию своего региона; часть ремесленников поднималась до купеческого уровня, переходя к торговой деятельности.

Не следует, очевидно, преувеличивать и сплоченность западноевропейских сословий, даже в период, когда они обрели свою завершенную форму. Социальные, региональные, этнокультурные противоречия продолжали существовать внутри сословий, даже наиболее закрытого — дворянского, на протяжении всего средневековья. Иначе невозможно объяснить конфликты между князьями и мелким рыцарством в Германии (вспомним воспетую Гете романтическую фигуру Гёца фон Берлихингена), религиозные войны и Фронду, восстановившие друг против друга дворянство различных регионов Франции, враждебность между боярством и служилым дворянством в России. Серьезные противоречия существовали и внутри всех остальных сословий средневековых западных обществ.

В Индии, разумеется, многокастовые сообщества сословного типа были еще более рыхлыми и иерархизированными. Этому способствовал и такой важнейший аспект кастового общества, как представления о ритуальной чистоте, диктовавшие даже членам близких по статусу и профессии каст четкие правила — кто с кем может или не может делить трапезу, кто на ком может или не может жениться. Что касается последнего, то и в средневековой Европе, где герцог или боярин мог сесть за один стол с худородным мелкопоместным дворянином, существовали жесткие правила внутрисословной гипергамии, согласно которым жена не могла превосходить мужа знатностью, поэтому свадьба бедного рыцаря с королевской дочерью была возможна лишь в романах¹⁵. Несмотря на это, и в средневековой Индии, и в Европе существовали крупные сообщества людей, объединенных, при всех различиях

¹⁵ Например, именно потому русские цари (до XVIII в.) сами женились на дочерях бояр, но своих дочерей и сестер не выдавали замуж, поскольку брак царевны с подданным был неприемлем, а после захвата турками Византии и всех южнославянских государств в Европе не осталось православных монархов, с которыми можно было бы породниться.

ях, определенными корпоративными интересами и, что является основным предметом дальнейшего рассмотрения, общими социально-этическими ценностями.

В Индии основу этих ценностей, видимо, составляли сложившиеся еще в древности представления о варновой *дхарме*. Когда древние сословия «рассыпались» на множество каст¹⁶ (*джати*), выдвинулось понятие *джати-дхарма*, которое при этом продолжало сохранять свое прежнее, варновое содержание. Например, *джати-дхарма* какой-либо из региональных землевладельческих каст определялась тем, что члены этой касты считали себя, обоснованно или нет, кшатриями. Когда аналогичного статуса добивались и другие касты региона, набор ценностей, соответствующих этому статусу, становился для них общим, что превращало *джати-дхарму* в сословную. Теперь настало время рассмотреть эти ценности на конкретных примерах.

«Люди меча»

Согласно современным исследованиям, военно-феодалную элиту средневековой Индии составляли четыре региональные общности: раджпуты (индусские феодалы Северной, Западной и Центральной Индии), моголы (мусульманская военная аристократия тех же регионов), маратха¹⁷ (Махараштра) и наяки (Южная Индия). Каждая из этих общностей представляла собой конгломерат каст, родов и кланов (как правило, землевладельческих и пастушеских, поднявшихся по кастовой лестнице и отказавшихся от исконных занятий в пользу более высокого воинского статуса), объединенных единой системой воинских ценностей, дисциплины, боевого искусства [Колфф 1990: 73, 117–159; Гордон 1994: 183–195]. В данной работе эти ценности будут в основном рассматриваться на примере раджпутских, что связано и с колоссальным объемом материала (изучение ценностно-этических комплексов всех четырех общностей в равном масштабе потребовало бы отдельного тома), и с уже отмеченным во Введении вынужденным «североиндийским акцентом» книги. Кроме то-

¹⁶ Разумеется, здесь речь не идет о каком-то «расколе» *варн*: они, судя по всему, изначально делились на множество более мелких градаций (кланов, родов, каст), которые с развитием общества и включением в него широких слоев неарийского населения приобрели большее значение, чем *варны*.

¹⁷ Чтобы избежать путаницы, склоняемое «маратх» (мн. ч. «маратхи») применяется для обозначения этноса, говорящего на языке маратхи; неизменяемое «маратха» обозначает доминирующую землевладельческую касту Махараштры.

го, раджпутское военно-феодалное сословие сложилось, видимо, раньше, поэтому и моголы, и маратха, и найки во многом старались подражать раджпутам, копировать их образ жизни и этические ценности.

История основных раджпутских кланов и княжеств неплохо изучена и систематизирована, в том числе и отечественной индологией (см., например, [Успенская 2000: 17–94]). Что же касается ранних ее этапов и самого происхождения раджпутской феодальной элиты, то, как показывают современные исследования, ее претензии на прямую кровную связь с эпическими героями и вообще древними кшатриями не имели под собой исторических оснований. Едва ли какие-то прямые потомки этих древних воинов уцелели к VII–VIII вв., к которым относятся первые достоверные сведения о раджпутских кланах и их вождах. По крайней мере, замечает американский исследователь Андре Уинк, авторы раджпутских героических поэм XII–XIV вв. не смогли, при всем желании, создать для своих персонажей сколько-нибудь достоверной генеалогии ранее VII в. [Уинк 1999: 171]. Практически все раджпутские кланы в реальности происходили от полукочевых скотоводов Севера и Северо-Запада. «В качестве поднимающихся сельских джентри¹⁸ и правящей элиты, — подчеркивает далее А. Уинк, — средневековые раджпуты заметно отличались от урбанизированной и высокообразованной классической *варны* кшатриев, по крайней мере в том виде, как она описана в литературе. Преимущественно неграмотные воинские группы раджпутов освоили землевладение вместе с новообразованной кшатрийской идентичностью и дхармическим кодексом, связали себя с брахманами и брахманской религией» ([Уинк 1999: 171]; см. также [Уинк 1990: 282–283]). Именно брахманы, стоит добавить, ставшие для раджпутских феодалов домашними жрецами, советниками и воспитателями, создали своим покровителям пышные генеалогии, восходившие к эпическим героям, и познакомили их с кшатрийскими ценностями.

Таковыми были раджпуты на раннем этапе их истории, когда в их среде начали формироваться феодальные порядки (см. подробнее [Чаттопадхьяя 1994: 161–191]). Выйдя за пределы исторической области Раджпутана, раджпуты установили свое господство на обширных территориях Северной, Западной, Центральной и частично Восточной Индии; к ним стали причислять себя многие землевладельческие касты этих регионов. Постепенно выработался общий для всех,

¹⁸ Характерно, что А. Уинк без колебаний применяет к раджпутам термин *gentry*, которым в Англии обозначали мелкое нетитулованное сельское дворянство. В нашей же индологии исследователь, рискнувший назвать раджпутов «дворянами», неизбежно вызовет на себя огонь критики.

кто называл себя раджпутом, кодекс воинской чести и набор социально-этических ценностей, известный под собирательным названием *раджпутти* (*rājputī* — букв. «раджпутство»). В качестве синонима этого термина продолжало употребляться известное еще эпосу понятие *кшатра-дхарма* (*kṣatradharma*) — кшатрийская *дхарма*. В отечественной индологии многие аспекты культуры, воинских традиций и социальной жизни раджпутов рассмотрены в книге Е.Н. Успенской [Успенская 2000]. При своих несомненных достоинствах эта работа не раскрывает все аспекты проблемы, и приводимый в ней весьма обширный материал, в основном этнографический, нуждается в дополнении и более глубоком историческом анализе.

Раджпутский комплекс ценностей, идеалов и представлений возник, как уже отмечалось, не на пустом месте. Собственные традиции воинственных скотоводов и землевладельцев соединились здесь с идеалами древних кшатриев, воспетыми в эпосе. Рядом с доблестным раджпутским воином в источниках обычно фигурируют ответственные за распространение сословных традиций брахман (знаток санскритской классики) и придворный (родовой) бард — *бхат*, *чаран* (*bhāt, cāraṇ*), фиксировавший историю и генеалогию кланов, прославлявший доблестных воинов. Именно они создавали литературу, запечатлевшую идеалы воинского сословия.

Эта литература на санскрите и региональных языках представлена обширным собранием произведений различных жанров: хроник и генеалогий, историко-героических поэм (некоторые из них упоминались в предыдущей главе), любовно-авантюрных «романов», баллад и песен. Ее питали три основных источника: генеалогические записи знатных родов, местная фольклорная традиция и санскритская литература — эпос, героическая поэзия, прозаические сочинения типа «Океана сказаний». В результате появились произведения, которые, видимо, долго существовали в устной традиции, постепенно подвергались литературной обработке и письменной фиксации и служили действенным инструментом сохранения и передачи сословных ценностей «людей меча».

На страницах этих произведений перед читателем встает мир нескончаемых сражений и подвигов, которые совершает герой в поисках славы, составляющей единственный смысл его жизни. Набеги на владения соседей с целью захвата новых земель, богатой добычи и красавиц, отпор аналогичным действиям со стороны других феодалов — вот что должно было быть главным занятием благородного раджпуты, вот для чего он родился на свет. А в краткие перерывы между битвами — пиры с друзьями, любовные утехы, пышные выезды на охоту, воинские состязания, наслаждение искусством придворных бардов,

щедрые дары храмам и участие в религиозных обрядах, призванных даровать победу и заступничество богов.

Если бы с помощью какого-нибудь чудесного средства можно было свести вместе, скажем, Роланда, Сиды, Парсифаля, героев Кретьена де Труа с Притхвираджем и аналогичными персонажами, то они с легкостью нашли бы общий язык как люди, воспитанные в аналогичных системах ценностей, которые в применении к западноевропейскому дворянству Ж. Дюби назвал «собранием ментальных образов, формировавших реальную основу понятия *nobilitas*» [Дюби 1990: 217]. Переводя на английский язык свод средневековых раджпутских баллад о славных воинах Алхе и Удане, известный английский филолог Дж. Гриерсон в соавторстве с поэтом У. Уотерфилдом решился на эксперимент, весьма сомнительный с литературоведческой и эстетической точки зрения, но любопытный с историко-культурной. Песни о подвигах раджпутских героев ученый изложил слогом, ведущим свое начало от средневековых английских рыцарских баллад и затем воспринятым многими английскими поэтами нового времени, от Р. Бернса до Р. Кипплинга¹⁹.

Причина, по которой Дж. Гриерсон избрал именно такую форму перевода, заключалась в том, что, по словам самого ученого, раджпутские воины, персонажи песен, по своим взглядам и поступкам были «достойны места за столом короля Артура рядом с благороднейшими героями» [Уотерфилд и Гриерсон 1990: 20]. Не жертвуя индийским колоритом, переводчики смогли вполне естественно и легко вписать подвиги раджпутских героев в привычную для английских читателей языковую, стилистическую и смысловую ткань западноевропейской рыцарской литературы, и это удалось потому, что две средневековые литературные традиции, равно как и стоявшие за ними социально-культурные и исторические реалии, оказались во многом близки.

Главной ценностью и для европейцев, и для индийцев, впрочем, как и для иранцев — героев «Шах-наме», и для нашего соотечественника князя Игоря, была слава, которую надлежало снискать только воинскими подвигами, иными словами — то, насколько в сознании современников и потомков человек воплощал основные ценности и идеалы своего сословия. Раннесредневековые санскритские тексты считают славу — *yāśas*, *kīrtti* (*yaśas*, *kīrtti*) главной целью, к которой должны стремиться люди высокого общественного статуса [Дауд Али 2004: 83]. Доблестный Притхвираджд, одержав очередную победу, раздает воинам все добытые богатства и земли, «себе оставив лишь

¹⁹ Пример в классическом русском переводе: *Трех королей разгневал он, / и было решено, / что навсегда погибнет Джон / Ячменное Зерно...* (пер. С. Маршака).

славу» [Чанд Бардаи 1955: II, 496], а его противник, раджа Нарендра Нахар Раи, заявляет, что «мир этот непрочен, прочна в нем только слава», и клянется не уходить с поля боя, дабы имя его было в памяти потомков «вечным, как Полярная звезда» [Чанд Бардаи 1955: I, 164–167].

При этом славу полагалось не просто унаследовать, но добыть собственными усилиями; знатность рода лишь налагала в этом отношении еще более суровые обязательства, заставляя каждого самостоятельными подвигами подтверждать и приумножать славу предков. В «Испытании человека» Видьяпати есть рассказ о принце Малла Деве. Чтобы не зависеть от своей семьи и самостоятельно заслужить славу, он оставил отчий дом и поступил на службу к правителю Варанаси. Несмотря на доброжелательное отношение этого монарха и всеобщее уважение, Малла Дева вскоре покинул Варанаси, заявив государю: «...честь таких людей, как я, зависит от воинской славы, а такую славу не обретишь лишь в словесных сражениях. В твоём же царстве настоящих сражений не бывает» [Видьяпати 1935: 40; 1999: 13–14].

Любопытно, как сходен мотив завязки в романе Кретьена де Труа «Эрек и Энида» и в раджпутской поэме «Песнь о Бисалдеве» Нарпати Налхи, относящихся примерно к одному и тому же времени: концу XII — началу XIII в.²⁰. Доблестные воины, герои обоих произведений, женятся и, отдавшись семейным радостям, «успокаиваются на достигнутом», отказываются от дальнейших подвигов. Оба автора, французский трубадур и раджпутский поэт, заставляют жен своих героев, равно добродетельных и прекрасных Эниду и Раджмати, неосторожным словом бросить тень сомнения на доблесть и славу супругов, провоцируя тем самым уход обоих героев из дома навстречу новым приключениям [Кретьен де Труа 1980: 81; Нарпати Налха 1951: 33].

Здесь, конечно, нет никакого воздействия одного сюжета на другой, но есть общая ценность — слава, воинская честь и как единственный путь к ней — подвиг, приключение (в Европе это называлось *авентурой*). Герои, как в индийской, так и в западноевропейской литературе, подчиняют славе и подвигу жизнь, ищут приключений, часто сами провоцируют их, отправляясь навстречу опасности «по своей воле, в поисках геройского дела», как описывает Сомадева в «Океане сказаний» ночные похождения одного из героев [Сомадева 1976: 40].

²⁰ О датировке поэмы Нарпати Налхи «Песнь о Бисалдеве» существуют разные мнения. Сам автор в первой главе сообщил, что начал писать свое произведение в 1212 г. эры Викрамы, т.е. в 1155 г. Однако сохранившиеся рукописи поэмы датированы XVI в., и, по мнению ряда исследователей, к тому же периоду относится и язык поэмы [Шарма 1968: 258]. Возможно, что, как это нередко бывало с другими произведениями данного жанра, поэма долгое время существовала в устном варианте и при письменной фиксации подверглась переработке.

В уже упоминавшемся сюжете о Малла Деве принц не просто покидает правителя Варанаси, но договаривается с ним: «Если владыке угодно, я уйду отсюда, и то царство, куда я приду, поднимется на владыку войной». Правитель Варанаси соглашается и сам изъявляет желание напасть на того царя, к которому перейдет Малла Дева.

Этот сговор, который показался бы современному читателю странным и надуманным — государь и его бывший слуга затевают войну, не испытывая вражды друг к другу, и договариваются о сражении, точно дети о правилах игры, — в средние века воспринимался вполне естественно, поскольку он давал возможность Малла Деве вызвать войну между двумя царствами и, **в одиночку** сразившись с целым войском, **собственным** мужеством снискать себе славу: в этом стремлении правитель Варанаси полностью идет принцу навстречу. Начинается кровавая битва; тяжело раненный, Малла Дева падает с боевого слона, но, несмотря на это, махараджа Варанаси признает его победителем и, вылечив, делает своим соправителем [Видьяпати 1935: 41; 1999: 15–17].

На наш современный взгляд, Малла Дева пришел к тому же, от чего ушел: ведь он и в родном княжестве был наследником престола. Но средневековый поэт и его аудитория воспринимали сюжет по-иному: почести и власть, завоеванные воинской доблестью, ценились дороже, чем приобретенные по наследству. Если цель может быть достигнута без риска и опасностей, нужно искусственно создать ситуацию, при которой благородный воин сможет проявить свою отвагу и снискать славу. Последнее имеет несравненно большее значение, чем собственно успешное достижение цели: ведь спровоцировав войну, Малла Дева мог и погибнуть, но и в этом случае он все равно считался бы победителем, ибо смертью он добился бы главного — славы. Точно так же в германском эпосе «Кудруна» рыцари имеют возможность тайно увести из плена похищенную врагами красавицу, но такой поступок не дает им возможность проявить свою отвагу и поэтому отвергается с порога: «Хотя бы погибали в неволе сто сестер, — говорит брат героини, — все лучше, чем скрываться, с врагом идти на хитрость» [Кудруна 1984: 215]. Пленного врага отпускают не только из великодушия, но и для того, чтобы иметь возможность еще раз помериться с ним силой: так в поэме Чанда Бардаи несколько раз подряд поступает со своим главным врагом, султаном Шихабудином (Мухаммадом Гури), Притхвираджд, хотя это несет новую угрозу его стране.

Бой для благородного рыцаря или раджпута — не просто борьба с врагом, а главный способ продемонстрировать свою доблесть всему свету, и превзойти противника воинским искусством гораздо важнее, чем убить или ранить. При этом важно, что противник, как правило,

принадлежал к тому же общественному слою, был столь же отважным и благородным, так же искал славы и нуждался в демонстрации своей доблести; более того, он нередко мог быть хорошо знакомым, даже другом. Поэтому и в рыцарских романах средневековой Европы [Кретьен де Труа 1980: 121–122; Контамин 2001: 273], и в близких им по содержанию и направленности произведениях индийской литературы бой, причем настоящий, не «понарошку», нередко описывается как некий спектакль и одновременно как забава (см. [Ядава 2003: 69]), состязание в воинском искусстве равно доблестных и благородных соперников, которые не только не испытывают взаимной вражды, но, нанося друг другу тяжкие, порой смертельные раны, обмениваются любезностями, а победив, восхваляют мужество убитого врага.

Любопытно отметить, что выдающийся драматург VIII в. Бхавабхути привнес такой типично средневековый, феодальный, элемент в «Рамаяну». В свою драму «Последующая жизнь Рамы» он ввел эпизод поединка между сыном Рамы Лавой и племянником (сыном Лакшманы) Чандакету, не ведающими о своем родстве. Лава живет с братом и матерью, отвергнутой мужем Ситой, в лесной обители, куда приходит Чандакету, сопровождающий во время обряда *ашвамедха*²¹ жертвенного коня. Лава не пропускает пришельца в обитель и бросает ему вызов на смертный бой, описываемый автором и воспринимаемый обоими героями как молодецкая забава. В этом поединке, не мешающем его участникам обмениваться комплиментами, побеждает Лава. Узнав об этом сражении, Рама вполне одобряет поведение неизвестного юноши, заявляя побежденному племяннику: «Что ж, это украшает кшатрия, ибо доблестный не потерпит, чтобы кто-то превзошел его славой: такова его подлинная натура», — и объявляет победителя «воплощением кшатрийской дхармы» [Бхавабхути 1915: I, 84–85].

К слову стоит заметить, что ценности древних кшатриев, как они описаны в самом эпосе, такого поединка-забавы, видимо, не предполагали (если не считать воинских состязаний пандавов и кауравов во время обучения). Эпические герои могли воздать должное мужеству поверженного врага (так делает Рама даже в отношении похитителя своей жены). Но все же они сражались, зная, что отстаивают закон, *дхарму*, а их противники воплощают беззаконие — *адхарму*, и битва просто ради битвы, по сути дела — ради забавы, с противником, кото-

²¹ *Ашвамедха* (*śvamedha*) — обряд, известный с ведийских времен и осуществлявшийся с целью сделать царя «владыкой всей земли». Жертвенного коня пускали пастись в сопровождении войска, и соседние цари, куда приходил конь, должны были либо изъявить покорность его хозяину, либо не впустить его на свою землю с помощью собственной армии.

рый отнюдь не является врагом и следует точно такой же *дхарме* воина, привносит в драму на древний эпический сюжет ценности уже новой эпохи — средневековья.

Такой подход к битве как к развлечению, состязанию в ловкости и единственно возможному для благородных кшатриев способу разрешить спор являлся не просто плодом воображения поэтов и драматургов. Опубликованные недавно документы раджпутского княжества Бунделкханд (территория, включающая ряд районов современных штатов Раджастхан, Уттар Прадеш и Мадхья Прадеш) повествуют о реальных событиях 1724 г. Махараджа Чхатрасал (почитаемый и поныне вождь антимогольского движения в регионе) проезжал через владения некоего местного феодала по имени Кешав Рай, который был вассалом Моголов и не признавал власть Чхатрасала. И вот Кешав Рай предложил махарадже поединок с условием, что в случае победы Чхатрасал получит земли и дружину побежденного, а в случае поражения — уйдет восвояси, не пытаясь более подчинить себе Кешав Рая. Махараджа согласился и, получив во время этой дуэли немало ран, убил Кешав Рая. Когда же сын побежденного явился к Чхатрасалу, чтобы выполнить условия поединка, махараджа пожаловал ему отцовские земли в лен и восславил как сына героя [Дас Гупта 1999: 18].

В южноиндийском государстве Виджаянагар, как сообщал в своих записках португальский путешественник Нуниш (1535–1537), у местной знати было принято разрешать споры дуэлью; при этом поединок мог состояться только с разрешения властей, которые в отличие от часто запрещающих дуэли европейских монархов такое разрешение давали, а имущество убитого переходило в собственность победителя [Сьюэлл 1972: 383–384].

Стремление добыть воинскую славу личным подвигом, собственным усилием лежало в основе тех приемов воинского искусства, которым с детства обучались знатные воины и в Индии, и на Западе. Главной ударной силой средневековых армий была рыцарская (в Северной Индии — раджпутская) конница, составлявшая, особенно в домогольский период, не единое войско, а набор дружин отдельных кланов, подчинявшихся только своему вождю. Каждое боевое столкновение такой конницы с неприятелем неизбежно превращалось в набор индивидуальных поединков, что ярко описывают и раджпутские тексты, и рыцарская литература [Чанд Бардаи 1955: I, 142–156; Речение 1960; Успенская 2000: 145–146; Контамин 2001: 272; Ядава 2003: 74–78]²².

²² Не случайно создание регулярных армий происходило в тех индийских государствах XVIII в., где основную боевую силу составляли не раджпуты или ориентировавшиеся на их образцы социальные группы (например, джаты Северной Индии), а тем главным образом земледельческие касты, которые не были приобщены к «рыцарской»

Именно поэтому главными предметами в военном обучении были верховая езда, владение мечом, копьем и кинжалом — орудиями ближнего боя. Иногда, в наиболее напряженный момент битвы, раджпутские воины, обычно считавшие для себя позором передвигаться пешком, сходили с коней — но лишь для того, чтобы принудить неприятеля сделать то же самое и вступить с ним в еще более близкий боевой контакт [Успенская 2000: 148–149].

Видимо, это обстоятельство во многом обусловило поражение раджпутов в битвах с тюркскими завоевателями, ударной силой которых в XII–XIII вв. были вооруженные луками конники. Их выращенные в степях кони развивали огромную скорость, а лучники, почти стоя в настоящих (металлических) стременах, еще издали, не вступая в непосредственное соприкосновение, наносили раджпутам, защищенным легкими кольчугами и стегаными нагрудниками (тяжелые латы в индийском климате были неприемлемы), чудовищные по силе удары [Уинк 1999: 80–94]. Знатных раджпутских воинов, разумеется, тоже учили стрелять из лука, что было призвано во многом подчеркнуть связь с традициями эпических кшатриев — раджпутские барды нередко сравнивали своих героев в этом искусстве с Рамой и Арджуной.

Однако если главным оружием эпических героев был лук и основные сражения в «Рамаяне» и «Махабхарате» описываются именно как поединки лучников, стоящих на колеснице и осыпающих друг друга дождем стрел, то раджпутские воины применяли лук в основном на схоте и в состязаниях, но значительно реже на поле боя, поскольку он не давал возможности непосредственного соприкосновения с врагом, без чего даже победа ценилась невысоко. Поэтому древняя героическая литература восхваляет в качестве основного оружия лук (для обозначения боевого искусства в целом на санскрите применялся термин *дханурведа*, *dhanurveda*, букв. «знание лука»), а средневековые тексты, по наблюдению исследователей, больше превозносят меч [Ядава 2003: 86–89]. В бою из лука стреляли пехотинцы, обычно вербовавшиеся из низких каст и племен; пехоту как род войск раджпутские полководцы обычно ценили мало и оставляли на ее долю вспомогательные, мало почетные задачи. Подобно раджпутам, западноевропейские рыцари также считали лук оружием простонародья и пренебрегали им, за что жестоко поплатились во время Столетней войны.

Аналогично рыцарской коннице, раджпутская кавалерия стала терять свою эффективность с началом применения артиллерии, особен-

военной культуре. Подчинить дисциплине регулярной армии европейского типа можно было майсурских и частично маратхских крестьян, а также сикхов, но не раджпутов или армию Хайдарабада — наследницу могольских традиций.

но легких полевых пушек, заряженных картечью. Огнестрельное оружие появилось в Индии на рубеже XIV и XV вв., но, пожалуй, последними его приняли на вооружение раджпутские княжества, которые до самого конца средневековья относились с презрением к «оружию трусов». Характерен вошедший во многие историко-героические поэмы и прозаические тексты на южноиндийских языках и маратхи эпизод войны правителя (*наваба*) Аркота (Тамилнаду) со своим вассалом, владельцем небольшой крепости Сенджи. С конца XVII в. этой тамильской крепостью правили раджпуты, выходцы из Бунделкханда. В 1714 г. между правителем Сенджи, раджпутот Теджем Сингхом (тамилы называли его Десингу Раджа), и его сюзереном, *навабом* Аркота, вспыхнул конфликт, подробности которого кроме индийских авторов изложили и французские наблюдатели.

Напав с небольшим отрядом на войско *наваба*, Тедж Сингх внезапным ударом захватил пушки противника. Вместо того чтобы использовать эти орудия против врага, писал с удивлением французский комментатор, раджа приказал своим людям не трогать орудейную прислугу, состоявшую из португальцев и других европейцев, и потребовал от пушкарей не вмешиваться в битву, угрожая им в противном случае позорным наказанием — битьем туфлей, а сам с отрядом налетел на главные силы врага, поскольку «все, чего он хотел, было сразиться лично со своим сеньором» [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001: 153]. Разумеется, в этой битве раджа обрел желанную цель — героическую смерть на поле боя. Уже забывший в XVIII в. о правилах рыцарства француз удивлялся тому, что для раджпута все еще было единственно возможной боевой тактикой.

Не менее яркий эпизод содержит другой южноиндийский исторический текст начала XVIII в. — история войны между княжествами Танджавур и Мадураи (1673 г.). Не выдержав мощного артиллерийского обстрела со стороны войск Мадураи, гарнизон столицы — города Танджавур — капитулировал. Тогда раджа Танджавура, выйдя с сыном и оставшимися в живых воинами на последний бой, крикнул правителю Мадураи: «Вели своим людям прекратить стрельбу и биться только мечами и копьями! Знаешь, почему? Потому что убитый на расстоянии какой-то паршивой пулей не попадет в рай — такая смерть не для воина! Разве тебе самому это неизвестно?» Правителю Мадураи это было хорошо известно, поэтому он приказал своим мушкетерам прекратить огонь и выпустил вперед воинов, вооруженных холодным оружием, которые и помогли радже Танджавура погибнуть достойной кшатрия смертью [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2003: 147–148].

Смерть на поле боя считалась для благородного воина-раджпута единственно достойным способом ухода из жизни. В санскрите для

такой смерти сложился специальный термин, вошедший и в другие индийские языки: *virgati* (*vīrgatī*), что буквально означает «уход героя». В хинди одна из идиом, означающих «пасть со славой», звучит как *yuddh mē kām ānā* и переводится буквально как «пригодиться в бою». В средневековых героических балладах и «романах» описывается, как воины гибнут, повергнув множество врагов, и как *апсары* (небесные девы) или даже сами боги уносят павших в райские чертоги [Речение 1960: 63–67; Уинк 1999: 173; Талбот 2001: 146], подобно валькириям, уносившим погибших германцев в Валгаллу. Собираясь на бой, раджпутский воин совершал обряды, аналогичные тем, которые совершал перед бракосочетанием, и надевал одежду, похожую на свадебную, так он готовился к встрече с небесными девами [Успенская 2000: 132–133].

В «Песни о Притхвирадже» битва сравнивается с брачным пиром [Чанд Бардаи 1955: I, 161], что напомним русскому читателю «тут пир окончили храбрые русичи: сватов напоили, а сами полегли за землю Русскую» [Слово 1967: 42]. Смерть в бою считалась для раджпуты более предпочтительной, чем даже возвращение домой с победой, ибо сулила воину рай. Собираясь на битву, герои упомянутой в предыдущей главе героической поэмы Кхидиа Джаги воодушевляют себя и своих воинов способом, который в наше время показался бы странным: все время говорят о своей гибели и призывают ее: «Падем, изрубленные в куски! Поднимемся в рай! Станем возлюбленными апсар!» [Речение 1960: 33–37]. Обращаясь к соратникам, отважный раджа Ратан Сингх Ратхор говорит: «Кто хочет жить, пусть возвращается домой, кто хочет в рай, пусть остается со мной!» — и дает торжественную клятву погибнуть в бою [Речение 1960: 27].

В раджпутских поэмах немало фантастических описаний воинов, которые продолжали сражаться, даже будучи убитыми: голова отрублена, а руки все еще разили врагов [Успенская 2000: 133]. Плохой воин подвергался позору и поношению: его наряжали в женское платье и, намазав лицо черной краской, сажали задом наперед на осла, а в «Великой поэме о Хаммире» трусившего на поле боя полководца раджа Хаммира приказывает ослепить и кастрировать [Киртане 1879: 65]. В «Волшебном камне сочинений» Мерутунги военачальник, потерпевший поражение, сам намазал себе лицо черной краской и, облачившись в знак позора в черные одежды, ходил в таком виде до тех пор, пока не одержал победу, восстановив тем самым свое доброе имя [Мерутунга 1899: 123]. Традиции воинской чести и славы, которые должны быть для настоящего мужчины несравненно дороже жизни, ярко отражены в популярных в раджпутской среде афоризмах — двустишиях-*doxa* (*dohā*), например: «На тело труса даже грифы не садят-

ся» [Ратнават 1989: 191]. В уста Маллы Девы Видьяпати вложил следующие поэтические строки:

*Кто убегает от битвы ради спасения жизни,
Тот непременно умрет, пережитый своим позором*

[Видьяпати 1999: 15].

Следует отметить, что бесстрашие на поле боя, стремление снизить славу даже ценой жизни было характерно не только для героев средневековой литературы, но и для их реальных прототипов. В междоусобных войнах, в сражениях с тюркскими и могольскими завоевателями раджпуты обычно сражались до последнего, и даже не видевшие у «неверных индусов» ничего хорошего мусульманские хронисты были вынуждены отдать должное их доблести. Захватить раджпутскую крепость обычно удавалось лишь после того, как женщины, собравшись во дворце или храме, совершали *джаухар*²³, а оставшиеся в живых после долгой осады мужчины, облачившись в ритуальные шафрановые одежды, выходили из-за стен на последний бой и погибали все до единого²⁴. В честь павших на поле боя героев устанавливались специальные каменные стелы — *вирагал*, *кирттистамбха* (*vīragal*, *kīrttistambha*), сохранившиеся по сей день и служащие в ряде районов предметами поклонения (см. специальный сборник статей под редакцией С. Сеттара и Г.С. Зонтхаймера, посвященный этим памятникам и связанным с ним культам [Сеттар и Зонтхаймер 1982]; см. также [Уинк 1999: 173–175; Талбот 2001: 70–71]).

Во многих произведениях страстными поборницами воинской чести выступают женщины: по обычаю именно из рук жены или матери раджпутский воин, уходя на битву, получал свой меч [Успенская 2000: 156]. И у маратха главной вдохновительницей подвигов Шиваджи считалась и до сих пор считается его мать, а меч герою, согласно легендам, вручает родовая богиня-покровительница Тулдза-Бхавани²⁵. Одна из раджпутских баллад, текст которой в XVII в. дошел до Европы в изложении французских путешественников Ф. Бернье и Ж.Б. Тавернье, рассказывает о супруге знатного раджпуты, отказавшейся впустить в дом сбежавшего с поля боя мужа, — возможно, в основу сюжета легли подлинные события. Насмешки над трусливыми мужчи-

²³ *Джаухар* (*jauhar*) — обычай массового самосожжения женщин в осажденной крепости. В знаменитых раджпутских крепостях — Джайсалмере, Читоре, Гвалиоре — сохранились огромные залы, в которых во время средневековых осад добровольно гибли в огне женщины, не желавшие стать добычей неприятельских солдат.

²⁴ Эта традиция была известна как *шак* (*śāk*). См. подробнее [Успенская 2000: 108–109].

²⁵ Благодарю И.П. Глушкову за эти сведения.

нами и проклятия в их адрес — нередкий сюжет в раджпутском женском фольклоре [Тавернье 1977: II, 145; Средневековая литература 2000: 73–74; Ратнават 1989: 189–191]. Целомудрие женщин считалось важнейшей составляющей родовой чести, и если враг, даже истребив всех защитников крепости до последнего, завладевал женщинами, это наносило доброму имени воинов несмываемое пятно, которое наследовали и их потомки. «Дом отнят, дхарма повержена, женщина обесчещена — значит, и князьям, и простолюдинам через три дня умирать» (*ghar jātā dharm palā triyā paḍā tāv // je tīnū din maraṇ rā kuṇ raṅk kuṇ rāv*), — гласило популярное у раджпутов двустишие [Ратнават 1989: 189].

Пожалуй, нигде в Индии обычай самосожжения вдов — *sati* (*sati*) — на погребальном костре мужа не был так распространен, как среди раджпутов. Героические баллады и «романы» содержат подробные и яркие описания благородных раджпуток, которые, облачившись в лучшие свои наряды, с радостной улыбкой восходят на погребальный костер и затем, уже в райских чертогах, соединяются со своими павшими в битве мужьями. Не менее красочны и картины *джаухара* [Речение 1960: 98–105; Киртане 1879: 72; Видьяпати 1999: 13; Успенская 2000: 113–120]. Когда в «Великой поэме о Хаммире» делийский султан Ала уд-дин Хилджи заявляет о готовности снять осаду с истощенной голодом, потерявшей почти всех своих защитников раджпутской крепости, если раджа Хаммира отдаст за него свою дочь, жены раджи умоляют его принять это условие. Но Хаммира в гневе отвечает им, что лишь раджпутский кодекс чести, запрещающий поднимать оружие на женщин, мешает ему отрезать языки женам, дающим такой гнусный совет — отдать дочь варвару-мусульманину и тем самым навеки обесчестить свой род [Киртане 1879: 72]. В реальности, правда, многим раджпутам пришлось смириться с подобным унижением, а при Моголах брачные связи делийских императоров со знатнейшими раджпутскими кланами стали традицией. Именно таким образом дальновидные могольские правители, начиная с Акбара, обеспечивали себе лояльность раджпутских феодалов, для которых узы родства были священными. Но эта традиция была принята далеко не всеми. Хорошо известно, что некоторые раджпутские князья отказывались делить трапезу с теми, кто отдавал дочерей и сестер в могольские гаремы (см. подробнее [Антонова 1952: 160]).

Кодекс чести предписывал благородному воину определенный стиль поведения на поле боя и в мирной жизни. Во многом эти правила восходили к *дхарме* древних кшатриев, с которыми средневековая феодальная элита постоянно подчеркивала свою прямую связь. В бою надлежало щадить раненых и сдавшихся врагов, нападать на врага от-

крыто, с презрением относиться к засадам и прочим военным хитростям. Позорным считалось поднять оружие на женщину или старика. Сражаться подобало лишь с равно вооруженным воином — в текстах особо подчеркивалось, что конный воин бился с конником, а отнюдь не с пешим или восседавшим на слоне [Средневековая литература 2000: 119; Успенская 2000: 145–146; Ядава 2003: 69].

Раджпут был обязан защищать, даже ценой собственной жизни, тех, кто пользовался его гостеприимством, находился под его покровительством или властью. Ярчайшим примером является история уже упомянутого на этих страницах раджи Хаммиры, владельца крепости Рантхамбхор. История (видимо, подлинная) столкновения Хаммиры с делийским султаном Ала уд-дином Хилджи в 1303 г. дошла до нас в изложении мусульманских хронистов, великого персоязычного поэта Амира Хосрова Дехлави, гуджаратского барда Наячандра Сури, а также Видьяпати Тхакура из Митхилы. При всем разнообразии творческих подходов и романтических деталей, которыми авторы насыщали свои произведения, один поворот сюжета характерен почти для всех. Приговоренный султаном Ала уд-дином к смертной казни вельможа-мусульманин Махима Сахи (Мухаммад Шах?) нашел убежище у Хаммиры, и султан выступил против раджи с огромной карательной армией, требуя выдать бежавшего преступника.

Хаммира ответил гордым отказом, который в изложении Видьяпати звучит так: «Сам Яма²⁶ не смеет неблагосклонно взглянуть на того, кому я предоставил убежище!» [Видьяпати 1999: 12]. Хаммира предпочел умереть в бою, но не выдать своего гостя, пусть иноверца, и, сражаясь бок о бок с ним и его воинами, погиб Махима Сахи, наотрез отказавшийся от предложенной ему Хаммирой возможности бежать [Видьяпати 1999: 13; Киртане 1879: 72–78]. Точно так же у Чанда Бардаи Притхвираджд, правда, после некоторых колебаний отказался выдать султану его брата, бежавшего к раджпутам вместе с любимой наложницей султана, и тем самым дал повод к новому нашествию тюркских войск [Чанд Бардаи 1955: I, 247].

Важнейшей составляющей раджпутского кодекса чести была верность собственному роду и клану, а также сюзерену. Вопрос о том, существовало ли в средневековой Индии нечто подобное западноевропейской системе вассалитета, рассматривается исследователями по-разному, в зависимости от того, признается ими или нет сама концепция феодализма в применении к Индии. Термин *саманта* (*sāmanta*), буквальным значением которого было «сосед», первоначально обозначал царей, которые были подчинены более могущественным сосе-

²⁶ Яма — бог смерти.

дом и, признав его верховенство, становились зависимыми от него [Вигасин и Самозванцев 1984: 152–154]. Уже в раннее средневековье значение термина расширилось. Им стали определять тех, кто получал от государя земельные пожалования на условиях военной службы, а также покоренных правителей, чьи земли входили в состав более крупных государств и потом отдавались победителем прежним владельцам или их наследникам в обмен на изъявление покорности, уплату дани и воинскую поддержку²⁷.

В региональных государствах и империях средневековой Индии существовали различные формы феодальных земельных пожалований, и люди, владевшие ими на условиях военной службы, назывались по-разному, но, по моему мнению, правы те исследователи, которые рассматривают этот тип взаимоотношений внутри феодального класса как вассалитет (см. подробнее [Ашрафян 1977: 45–51; Джха 2000: 24–26; Ядава 2000: 253–263; Алаев 2003: 67–68]). У раджпутов с их клановой и родовой организацией (см. подробнее [Успенская 2000: 32–48]) вассалитет накладывался на систему патриархально-иерархических отношений внутри кланов и родов, так что сюзерен и его вассалы часто находились в отношениях либо прямого родства, либо матримониального подчинения (родичи невесты поступали в подчинение клану жениха), но это обстоятельство (аналогичное имело место, например, у горных шотландских кланов) не меняло феодальной сути отношений внутри военно-феодального сословия.

Быть может, в средневековых индийских государствах отношения вассалитета не создавали такой стройной системы и «лестницы», как это было в Европе (кстати, далеко не во всех случаях), но для данной темы важнее, что верность сюзерену (вождю клана и/или правителю княжества) была основополагающей ценностью военно-феодального сословия, особенно у раджпутов. Покинуть сюзерена, нарушить клятву верности ему считалось несмыслаемым позором. В знак верности раджпутский воин приносил клятву на мече²⁸, получал от государя особый тюрбан и бетель, иногда ел соль²⁹. В «Песни о Притхвирадже»

²⁷ Аналогичная практика была широко распространена в средневековой Европе, что отразила даже позднейшая литература. Достаточно напомнить читателю, что в романе В. Скотта «Айвенго» одной из причин конфликта между саксонским бароном Седриком и его сыном явилось то, что последний согласился принять от короля-норманна Ричарда Львиное Сердце в служебный лен собственные родовые земли.

²⁸ Меч являлся для раджпута священным предметом, с которым было связано множество ритуалов. См. подробнее [Тод 1920: II, 679; Успенская 2000: 156–157].

²⁹ Соль в Индии и других восточных обществах была важным символом верности. До сих пор индеец, желающий подчеркнуть свою благодарность или преданность кому-то, скажет «я ел его соль» в том же значении, в каком русский скажет «я ел его хлеб». На хинди и урду «предатель» — *намакхарам* (*namakḥarām*) — букв. «осквернивший соль».

один из врагов героя, раджа Нарендра Нахар Раи, так стыдил своих дрогнувших в битве вассалов:

*Не назовут того героем, [исполнившим] дхарму кшатрия,
Кто, государя покинув в битве,*

жизнь свою сохранит и вернется домой

[Чанд Бардаи 1955: I, 164].

Это звучит почти как перевод знаменитых строк из «Песни о Роланде»:

*Служить всегда сеньору рад вассал,
Зной за него терпеть и холода,
Кровь за него ему отдать не жаль*

[Песнь о Роланде 1976: 44–58].

В средневековой литературе доблестный князь обычно предстает в окружении вассалов — пирует с ними, охотится, а во время войны они по первому зову спешат со своими дружинами под знамена сюзерена, соперничая друг с другом за право нанести в битве решающий удар, показать свою удаль и отвагу. Притхвираджа, например, повсюду сопровождали 106 храбрых вассалов, принадлежавших как к его собственному клану Чауханов, так и к другим раджпутским кланам. Они выросли вместе со своим государем, делили с ним военные походы, трапезу и развлечения, получали от него награды и земельные пожалования. О таких «сподвижниках», составлявших свиту или привилегированную личную гвардию средневековых индийских правителей, причем не только раджпутов, но и наяков Южной Индии, свидетельствуют многие индийские документы и записки иностранных путешественников, в том числе и Марко Поло, который называл этих воинов «баронами» и «доверенными вассалами короля» (цит. по [Нараяна 1972: 75]).

Верность этих вассалов своему господину проявлялась не только на поле боя, откуда они не могли вернуться живыми, если погибал их государь, но и тогда, когда он умирал естественной смертью, — в этом случае они часто кончали жизнь самоубийством [Талбот 2001a: 58, 68; Нараяна 1972: 74–80]. А. Уинк, исследовавший этот интересный аспект средневековой феодальной культуры Индии, подчеркивал необходимость отличать «сподвижников» от привилегированных раб-гвардейцев типа преторианцев Рима, мамлюков или гулямов Ближнего и Среднего Востока [Уинк 1999: 172–182]. Действительно, «сподвижники» происходили из воинских каст и кланов, равных по статусу самому государю, их служба ему была добровольной и почетной. Арабские путешественники и писатели, оставившие в IX в. подробные описания Южной Индии, специально отмечали, что «сподвижники» госу-

даря были «только из знатных семей, красивые, доблестные и разумные» и что избирали они эту долю для себя «по доброй воле и без принуждения» (цит. по [Нараяна 1972: 75–76]).

Высокий статус «сподвижников» подчеркивала и сама церемония их посвящения: они принимали от государя бетель, что в Индии традиционно было символом благорасположения господина к слуге, и одновременно делили с ним трапезу, что подчеркивало их статус друзей, а не слуг царя. В «Песни о Притхвирадже» друзья-вассалы героя ведут себя в его присутствии независимо и с достоинством. Когда между ними вспыхивает ссора, завершившаяся кровопролитием, и Притхвираджд пытается примирить враждующие стороны, зачинщик конфликта резко обрывает своего владыку и требует не вмешиваться [Чанд Бардаи 1955: I, 412–413].

Одной из важнейших ценностей, утверждаемых феодальной литературой Индии и других стран, была щедрость. Благородные воины брались за меч не только в поисках приключений и славы, не только в защиту справедливости, но и для того чтобы разбогатеть. Любой другой способ приобретения богатства считался для них бесчестьем: помимо военной добычи раджпут мог получать доходы со своих земельных владений, но и эти владения либо добывались на войне, либо представляли собой ленное пожалование за военную службу. «Главный источник благосостояния для истинных раджпутов — конь и меч», — говорится в раджпутской хронике XVII в. [Амбастхья 1974: 128]. Хроники, романы, баллады посвящали немало страниц описанию военной добычи героев. При этом само богатство было нужно феодалам не для того, чтобы его хранить и приумножать, а для того, чтобы, говоря словами А.Я. Гуревича, «тратить и демонстрировать, вернее — демонстративно тратить» ([Гуревич 1984: 256]; см. также [Кин 2000: 276–278]). Щедрость, причем непременно публичная, выставляемая напоказ, считалась важнейшим критерием оценки феодального властителя, и долгие описания награбленной добычи всегда в литературе сопровождались подробнейшим описанием того, как это богатство герой раздает (воинам, друзьям, вообще всем подряд).

Не скуп он был дружине на плату.

И конным, и пешим роздал немало.

В войске его бедняков не осталось.

Где щедр сеньор, там вассалы богаты

(Песнь о моем Сиде; см. [Песнь о Роланде 1976: 282]), —

так описывает поэт знаменитого Сида Кампеадора, героя испанской Реконкисты (ум. в 1099 г.). Но весьма похоже представляли индийские поэты его современника Бходжу Парамару (этот правитель, один из

любимейших героев средневековой литературы Индии, дарил, как сказано в одном из его жизнеописаний, любимым поэтам по *лакху*, т.е. по сто тысяч монет, за каждый слог [Проза 1982: 322–327], Притхвирад-жа, Хаммиру и других героев. В «Испытании человека» Видьяпати открывает свою «галерею героев» рассказом о «герое щедром», в котором описан царь, идущий на мучительную смерть ради возможности ежедневно раздавать золото беднякам и брахманам [Видьяпати 1999: 8–10]. В среде индусской феодальной знати был широко распространен ритуал *туладана* (*tulādāna*), согласно которому в определенный день на одну чашу весов ставили человека, а на другую — клали золото, серебро, зерно, жемчуг и другие ценные предметы, и, когда чаши уравнивались, все это богатство раздавали брахманам, беднякам или жертвовали храмам. От индусских князей этот обычай переняли могольские правители (см. подробнее [Абу-л Фазл 1977–1978: I, 276–277; Бхатта 1973])³⁰.

Описания щедрости героев, подчас совершенно фантастические, были необходимы придворным бардам, чтобы подвигнуть патрона на новые дары и одновременно для утверждения щедрости как одной из важнейших сословных ценностей. Щедрость считалась украшением и других сословий, но купец или ремесленник, если и раздавал что-либо, гораздо больше хранил для увеличения богатства или на черный день. Для «благородных» такой путь был неприемлем. В Европе пушкинский скупой рыцарь был бы воспринят в то время как нравственный урод, в то время как его сын считался бы истинным рыцарем. Об этом свидетельствует известное стихотворение французского трубадура Бертрана де Борна (ум. в 1210 г.):

*Пусть на турнир иль боевой отряд
Свое добро он тратит все подряд.
В пылу игры умеет все спустить
И знает, как красавицу прельстить*

[Поэзия трубадуров 1974: 97].

С ним вполне согласился бы царь Викрама, прославленный герой средневековой индийской литературы, который, если верить его жизнеописанию, говорил, что «дарить, тратить на удовольствия и губить — вот три способа обращения с деньгами. Кто не дарит их и не тратит, тот идет третьим путем» [Жизнь Викрамы 1960: 68]. А санскритский поэт Баллала вложил в уста Бходжи Парамары следующую сентенцию:

³⁰ Во многих аристократических семьях, индусских (например, в семье Неру) и мусульманских, обычай *туладана* практиковался и в колониальные времена.

*Если не дарить и не тратить,
Не наслаждаться вместе с друзьями,
То накопленное богатство
Со временем обратится в ничто*

[Баллала 1982: 322–327].

Невероятная, порой безрассудная и непременно показная щедрость отличала не только литературных персонажей, но и реальных государей и вельмож средневековой Индии. Хронисты подробно рассказывали о том, как махараджи жаловали земли брахманам и храмам, а также, что немаловажно, не оставляли без щедрых пожалований находившиеся в их княжествах мечети, медресе, гробницы мусульманских святых, лично и через специально назначенных для этого чиновников раздавали астрономические суммы нуждающимся. У раджпутских князей дни рождения, свадьбы, военные победы, возвращения из паломничества, рождение детей отмечались раздачей земель, драгоценных украшений, слонов, коней, огромных денежных сумм брахманам, поэтам, придворным, бедным и просто всем подряд.

Так, в «Поэме великих восхвалений» Ранчхода Бхатты на протяжении нескольких глав подробно, с цифрами, рассказывается о том, что во время торжеств по случаю завершения строительства водохранилища Раджсамундар, обошедшегося казне в 3 202 880 рупий, махараджа Радж Сингх потратил в несколько раз большую сумму на обряды по освящению водохранилища и разнообразные дары. Одной из важнейших церемоний во время освящения был обряд *туладана*, во время которого Радж Сингх встал на одну чашу весов, в то время как на другую по его приказу слуги погрузили мешки с золотыми монетами, всего 12 тысяч *тола* (ок. 144 кг), что, разумеется, намного превысило вес махараджи, хотя он поставил рядом с собою и внука. Естественно, чаша, на которой стоял махараджа, поднялась вверх, нагруженная же золотом чаша опустилась, что поэт выразил так:

Возвышается тот, кто, приобретя столько золота, раздает его.

Поэтому чаше [весов] с золотом надлежало склониться перед ним.

[Бхатта 1973: 184–187].

Принадлежность к сословию благородных и доблестных воинов накладывала на человека множество обязательств и подчиняла его поведение, будь то на поле боя или в мирной жизни, строгим правилам чести. Так, уже упомянутые выше произведения средневековой литературы рисуют своих героев безукоризненно правдивыми, неспособными обмануть даже врага или иноверца. Клятва раджпута, освященная прикосновением к мечу или щиту, считалась нерушимой [Тод 1920: II, 689]. Видьяпати включил в «Испытание человека» отдельный «Рас-

сказ о герое правдивом» [Видьяпати 1999: 17–18], в котором восхваляется честность молодого воина, не воспользовавшегося возможностью обманом присвоить себе чужую славу.

В «Повести о Канхадде» привлекает внимание романтический сюжет. Дочь султана по имени Пироджа (видимо, искаженное на индийский лад Фируза) влюбилась в сына главного героя, принца Вирамде, но он отверг ее, поклявшись, что никогда не взглянет на мусульманскую принцессу. Когда Вирамде погиб в бою, принцессе принесли на блюде его отрубленную голову. Но, поскольку «благородные и доблестные не теряют своего достоинства даже после смерти», голова Вирамде отвернулась от дочери султана. Окончательно покоренная достоинствами раджпутского принца, Пироджа объявила себя его женой в прошлых рождениях и, свершив обряд кремации Вирамде, покончила с собой, дабы соединиться с ним после смерти [Средневековая литература 2000: 125–126; Сринивасан 2002: 277–278]. Было бы нелепо рассуждать о достоверности этой истории, но стоит отметить те ценности, которые раджпутский бард стремился передать своей аудитории.

Этот же текст включает в себя емкое описание идеального раджпутского воина, каким он должен был быть. В бой под знаменами Канхадде идут «храбрейшие из храбрых, с усами до ушей и бородами до пояса, доблестные воины, благородные в мыслях, молчаливые и сдержанные в речах, с легкой, точно ветер, походкой, знаменитые и прославленные, относящиеся по-братски к чужим женам, могучие и искусные в военном деле, никогда не нападающие на неприятеля без предупреждения и гибнущие лишь после уничтожения множества врагов» [Средневековая литература 2000: 119]. Аналогичные описания встречаются и в других текстах [Чанд Бардаи 1955: I, 142–156; Речение 1960: 48–49]. Видимо, таковы были и литературный канон, и словесный идеал. Этот идеал, как видно из текстов, включал в себя и черты физического облика, и необходимые воинские навыки, и нравственные характеристики, и определенные традиции поведения.

Все эти качества в подлинном раджпуде должны были сочетаться с гордостью, подчас кичливой, своим благородным происхождением, доблестью и славой, а также неспособностью терпеть оскорбление от кого бы то ни было. Такие черты, судя по источникам, были присущи не только раджпутской знати, но и менее родовитым, простым воинам. Ярким примером является случай, свидетелем которого в 1653 г. был французский путешественник Тавернье. Губернатор Сурата потребовал от некоего раджпуды, конника могольской армии, уплатить пошлину за провозимые им через город несколько отрезков ткани (видимо, сборщики налога приняли эту ткань за предназначенный на продажу товар). Раджпут «твердым голосом смело осведомился у губер-

натора, должен ли солдат, всю жизнь прослуживший императору, платить налог за два-три жалких куска калико³¹, которые стоили не больше четырех или пяти рупий и предназначались на одежду его жене и детям. Губернатор, уязвленный таким отпором, назвал раджпута чем-то вроде „сын проститутки“ и добавил, что будь тот даже принцем, он заставил бы его уплатить. Разъяренный оскорблением, солдат сделал вид, что ищет деньги для уплаты и, подойдя к губернатору, нанес ему семь или восемь ударов кинжалом, от чего тот умер на месте, а солдат тут же был изрублен в куски слугами» [Тавернье 1977: II, 196]. Здесь необходимо подчеркнуть, что раджпут, о котором шла речь, был рядовым солдатом-кавалеристом и, судя по стоимости подарков, которые он вез семье, бедняком, что не помешало ему в конфликте с всесильным вельможей вести себя так, как подобало раджпуту, и ответить на оскорбление ударом кинжала.

В Индии не сложилось специального термина, адекватного западным понятиям *courtoise*, *civilité* (куртуазность, цивилизность, вежественность): наиболее близкими к нему в раннесредневековых текстах специалисты считают санскритское существительное *дакшинья* (*dākṣiṇya* от прилагательного *dakṣa* — «умелый», «способный»)³², а также прилагательное *сабхья* (*sabhya* — букв. «приличествующий *сабхе* (*sabhā*) — царскому совету») [Дауд Али 2004: 135]. Разумеется, соответствия лишь приблизительные, но это не значит, что отсутствовал комплекс поведенческих норм, присущих благородному феодалу, имевшему по рождению право быть при дворе. На Западе куртуазность появилась как противовес варварству раннефеодальных обычаев и норм и при этом была во многом результатом влияния с Востока в эпоху Крестовых походов. Индия не испытала того разрыва с древней цивилизацией, который произошел во многих странах Европы. Более того, как уже отмечалось, в своих претензиях на кшатрийский статус феодальная элита средневековых государств, сформировавшаяся из землевладельческих и пастушеских каст, стремилась представить себя продолжательницей традиций эпических царей и героев, активно усваивала ценности и этикет древней аристократии и одновременно всячески подчеркивала свое отличие от родственных каст, сохранивших прежние, плебейские занятия.

В качестве примера можно привести яркий эпизод из истории другого военно-феодального сословия средневековой Индии — маратха. Одна из наиболее ранних баллад, описавших знаменитый эпизод убийства Шиваджи биджапурского полководца Афзала Хана во время

³¹ *Калико* — род хлопчатобумажной ткани.

³² Возможно, это слово происходит и от прилагательного *dakṣiṇa* в значении «честный», «учтивый, любезный».

переговоров (1659), подчеркивает, что поводом к убийству стало оскорбление, которое было нанесено Шиваджи: Афзал Хан называл маратхского героя «кунби»³³ [Лейн 2003: 20]. Раджпут, равно как и маратха, был обязан отличаться от простых земледельцев и даже менее благородных собратьев по касте не только военной профессией, но и манерами, поведением, соответствовавшими его благородному происхождению и занятию, — точно так же на Западе куртуазность рыцарей рассматривалась не просто сама по себе, а в противопоставлении грубости «мужланов» [Гордон 1994: 184; Дюби 2000: 249]. Ему следовало быть не только искусным в военном деле, храбрым, верным, правдивым, щедрым и т.д., но также любезным, вежливым, сдержанным в речи и поступках, почтительным к старшим и желательно — образованным, утонченным.

Наиболее утонченные герои рыцарских романов Запада предстают настоящими варварами³⁴ рядом с Притхвираджем, который с детства учился не только владеть оружием, но и читать, писать красивым почерком, изучал музыку, живопись, нибандхи (трактаты по различным областям знания), санскрит и еще пять языков. Грамотными и образованными оказываются в индийской литературе не только герои, но и героини, например жена Притхвираджа — Падмавати, «владеющая четырнадцатью искусствами», супруга Бисалдева — Раджмати и др. [Чанд Бардаи 1955: I, 27–30; Нарпати Налха 1951: 74]. Образованность, утонченность ценились в феодальной литературе не меньше, чем доблесть и слава героя: в «Испытании человека» Видьяпати царь, не способный понять стихи и грубо оскорбивший поэта, уподобляется «буйволу, которому ничего не надо, кроме травы», ибо, заявляет автор, «царь может править страной от моря до моря, но если он необразован, то назовут его дураком» [Видьяпати 1935: 112, 115; 1999: 67]. Видимо, владение «четыренадцатью искусствами» или даже «шестьдесятью четырьмя науками» являлось несомненным преувеличением, но, подобно тому как фантастические подвиги были призваны закрепить в сознании читателей и слушателей основные сословные ценности, описание познаний и талантов героя в литературе, пусть даже гиперболизированное, служило утверждению в «благородных» слоях общества таких ценностей, как образованность и утонченность, кото-

³³ Кунби (правильнее — маратха-кунби) — основная земледельческая каста (группа каст) Махараштры. Феодализованная общинная верхушка кунби и ряда других сельскохозяйственных каст отказалась от непосредственной работы на земле в пользу воинского занятия и составила основу маратха как военно-феодального сословия Махараштры.

³⁴ Образованность или даже элементарная грамотность не считались качеством, обязательным для рыцаря [Гуревич 1990: 61].

рые, очевидно, отличали раджпутскую знать не только от «плебеев» из низких каст, но и от менее родовитых членов собственного сословия.

Разумеется, далеко не все ценности, отраженные в произведениях феодальной литературы Европы и Индии, совпадали. Западный рыцарь совершал множество подвигов, служа одной даме (в лучшем случае — девушке, которой стремился добиться, но чаще всего — чужой жене)³⁵, в то время как его индийский собрат мог, подобно Притхвираджу или героям Сомадевы, в результате каждой *авентюры* приобретать новую супругу, не отказывая в любви и прежним, и при этом прославляться как «евнух для чужих жен». Идея куртуазного служения даме сердца в индийском контексте, видимо, не получила отражения, если не считать основного для всех средневековых любовно-авантюрных «романов» мотива путешествий и битв ради обретения возлюбленной. Героическая литература (и историческая реальность) индийского средневековья утверждала необходимость совершения воинских подвигов для завоевания красавицы, но при этом ее рука служила лишь дополнением к землям, крепостям, золоту, выгоде приобретения знатных и сильных родственников, что, кстати, было и на Западе, если иметь в виду подлинную историю, а не лирику трубадуров или рыцарские романы.

Придворные барды раджпутских правителей, разумеется, восхищались своими героями и, как отмечалось в предыдущей главе, не столько идеализировали реальных и вымышленных персонажей, сколько стремились запечатлеть для современников и потомков те ценности, которые доблестные князья и их не менее доблестные вассалы **должны были** воплощать. Однако трагические события, сопровождавшие завоевание Индии тюркскими феодалами, нашли свое отражение в литературе того времени и заставили поэтов внести в свою партитуру, изобиловавшую торжественными и хвалебными тонами, горькие и осуждающие ноты. Выяснилось, что борьба с завоевателями — не молодецкая забава и что Притхвираджд, воплощавший в себе все возможные раджпутские добродетели, выглядит легкомысленным и слабым государем в сравнении со своим заклятым врагом Шихабуддином, который по крайней мере знает, чего хочет, и неутомимо, не считаясь ни с чем, шаг за шагом идет к своей цели, одинаково умело используя и военную силу, и политические интриги, и тайные шпионские операции.

В заключительных главах «Песни о Притхвирадже», созданных, видимо, после гибели героя и самого поэта, ряд эпизодов поражает

³⁵ Средневековые представления исключали возможность куртуазной любви рыцаря к собственной жене [Гуревич 1984: 218].

особым драматизмом, который может напомнить русскому читателю знаменитое «а князья сами на себя крамолу куют, а поганые с победами набегают на Русскую землю» [Слово 1967: 43]. Полностью подпавший под влияние своей новой жены Санйогиты, Притхвираджд забыл о воинском долге, погрузился в любовные утехы и дворцовые празднества, не придавая значения тому, что султан вновь идет на него с огромным войском. Возмущенные его поведением, многие вассалы покинули Притхвираджда³⁶, а ему самому во сне явилась богиня Притхви и сообщила, что ищет себе супруга. На вопрос Притхвираджда: «Разве не я достойнее всех?» — богиня ответила: «Нет, нет, нет! Мне нужен не щедрый, не красивый, не умный, не образованный — мне нужен воин, а ты обленился и погряз в развлечениях». Тем временем разгневанные жители Дели пришли к гуру Притхвираджда с просьбой повлиять на государя, который не обращает внимания на грозящую его стране опасность. Пристыженный Притхвираджд собрал войско и бросился навстречу врагу, а получив посланное вслед письмо Санйогиты с просьбой вернуться, заявил: «Ответ на это письмо принесут в Дели грифы, пожирающие мертвецов на поле боя» [Чанд Бардаи 1955: III, 948–953].

Даже если эта сюжетная линия вымышлена, чувство разочарования в раджпутских князьях, потерпевших поражение от тюркских «варваров», прослеживается и в других текстах. Увлечшись воинскими забавами и развлечениями, они, подчеркивают средневековые авторы, забыли о главной составляющей *дхармы* истинного кшатрия и государя — защите подданных. Так, «Великая поэма о Хаммире» рисует Притхвираджда легкомысленным правителем, загордившимся прошлыми победами и потому пренебрегшим новой угрозой тюркского нашествия. В одном из эпизодов поэмы султан Шихабуддин внезапным ударом захватывает в плен раджпутских князей во время пира: наслаждаясь искусством танцовщиц, они не позаботились даже о собственной безопасности [Киртане 1879: 60–62].

Во многом забытой оказалась и такая важная ценность раджпутского мировосприятия, как вассальная верность. И в «Песни о Притхвирадже», и в «Великой поэме о Хаммире», и в других текстах (см., например, [Ядава 2003: 85–86]) фигурируют предатели-вассалы, переходящие в стан врага. При этом стоит отметить, что во многих случаях они совершают предательство не только из-за своей порочной натуры, но и из-за легкомыслия, жестокости, вздорности сюзерена. Так, на сторону Шихабуддина переходят вассалы Притхвира-

³⁶ Имя этого князя состоит из двух элементов: *Prithvī* — имя богини Земли, *rāj* — царь, владыка.

джа, которых делийский владыка сам оттолкнул своей заносчивостью и легкомыслием, а также феодалы, у которых любвеобильный герой похищал дочерей.

Военачальник Хаммиры Бходж, безуспешно пытавшийся открыть глаза своему господину на злоупотребления министра и услышавший в ответ оскорбления, предложил свои услуги султану. Нападение войск султана на Джалор было спровоцировано министром Мадхавом, у которого доблестный Канхадде убил брата и забрал себе в гарем невестку министра [Киртане 1879: 66; Сринивасан 2002: 277]. Едва ли возможно определить, насколько все эти сюжетные повороты (заставляющие вспомнить популярную в средневековой Европе и вдохновившую Гейне легенду об испанском вельможе, который, дабы отомстить за обесчещенную королем Родриго дочь, помог арабам захватить Испанию) соответствовали истине. Но несомненно одно: даже будучи плодом художественной фантазии средневековых авторов, все эти сюжетные линии отражали подлинное осмысление трагических событий тюркского завоевания и разочарование в раджпутских князьях, оказавшихся непохожими на свои литературные образы.

Утверждение в Северной Индии власти тюркских «варваров» было для индусской элиты тяжким ударом, перевернувшим такой привычный для нее мир. Превосходство в военной тактике, о котором шла речь выше, а также политическая раздробленность и разлад в среде раджпутских владык — все это обеспечило захватчикам относительно легкую победу. Многие представители североиндийской военно-феодальной элиты были физически истреблены, а выжившим пришлось смириться с господством «варваров» и признать, хотя бы номинально, свою зависимость от них.

На индусскую аристократию завоеватели производили, судя по литературе, весьма тягостное впечатление. Их пища, язык, манеры, музыка и песни вызывали отвращение. Так, в исторической поэме «Победа Притхвираджа», видимо одним из наиболее ранних прижизненных описаний подвигов отважного правителя Дели, неизвестный автор³⁷ не скрывает негативного отношения к противникам своего героя, их бритым головам, «цвету кожи, как у прокаженных», «языку, лишённому церебральных звуков и похожему на птичий», святотатственному поеданию говядины [Сарда 1913: 279]. Южноиндийский поэт XIV в. также заявлял, что «уханье сов в заброшенных садах не так противно слуху, как болтовня попугаев, обученных говорить на фарси в домах мусульман» (цит. по [Чаттопадхья 2003б: 195]; см. также [Талбот 1995]). Видьяпати, происходивший из региона, позже других

³⁷ Предполагается, что это был поэт Джаянака из Кашмира.

столкнувшегося с этим новым для Индии элементом, сохранил и в начале XV в. свежесть восприятия. В поэме «Лиана славы» он не пожалел для тюркских воинов уничижительных эпитетов: они грубы и нахальны, вспыльчивы и невежественны; их музыка и танцы уродливы, набожность лицемерна, поглощаемые в невероятных количествах лук и чеснок делают общение с ними сущим мучением, и вообще они ведут себя так, словно «хотят проглотить всех индусов» [Видьяпати 1962: 98–121].

По прошествии определенного времени, однако, выяснилось, что ценностные ориентиры, принципы военного воспитания и кодекс чести у завоевателей и завоеванных во многом близки. Как и раджпуты, новые владыки Северной Индии происходили из военизированной верхушки пастушеских и земледельческих племен. Изначально не отличаясь знатным происхождением и изысканностью, они довольно быстро отказались от степного образа жизни и усвоили многие ценности оседлых, прежде всего городских, жителей Ближнего Востока и Центральной Азии. Важную роль здесь сыграло то обстоятельство, что в XIII в., спасаясь от монгольского нашествия, в Северную Индию хлынул поток беженцев из разоренных городов — арабских, среднеазиатских, иранских. Культура, которую несли с собой эти люди, в значительной части представители военно-феодальной элиты и мусульманского духовенства, довольно быстро усваивалась тюркской знатью новообразованного Делийского султаната [Уинк 1999: 76–78, 182–200]. Традиционная воинственность тюркских племен, их отвага и выносливость, о которой с восхищением и ужасом писали и восточные, и западные авторы, — все это стало сочетаться с мусульманским (точнее, арабо-иранским) придворно-аристократическим этикетом *адаб* (*ādāb*).

Новым владыкам Индии постепенно удалось занять в североиндийском обществе место рядом с раджпутской знатью. Это отразили, как уже отмечалось, и эпиграфика, и литература, где султанов стали титуловать и величать точно так же, как прежних раджей и царей. Любопытно, что в той же самой поэме «Лиана славы», где даны столь убийственные характеристики мусульман, Видьяпати заставил двух раджпутских принцев искать помощи в борьбе с узурпатором, захватившим их престол, у султана, который представлен в традиционном образе мудрого и справедливого государя, защитника *дхармы*. В «Испытании человека» раджпутские принцы также не за страх, а за совесть служат делийскому султану [Видьяпати 1999: 17–18]. В данном случае литература довольно точно отразила реальный процесс: многие раджпутские кланы перешли на службу делийским султанам или по крайней мере изъявили им свою покорность, часто формальную.

Важным этапом в сближении мусульманской и индусской военно-феодалных элит Северной, Западной, Центральной и частично Восточной Индии был распад Делийского султаната, на обломках которого образовалось много новых государств. Стремясь утвердить и узаконить свое господство, правящие элиты этих государств (как правило, мусульмане, жившие в данном регионе уже не одно поколение или принявшие ислам индусы) активно боролись против «чужаков» — новых пришельцев из мусульманских стран или представителей рухнувшего центра империи. В этой борьбе они часто шли на союз с индусской знатью, предоставляя ей почетные должности и стремясь во многом усваивать ее стиль жизни и поведение (см. подробнее [Ванина 2000: 27]).

Этот процесс приобрел новую силу с образованием империи Моголов, особенно после того, как, начиная с Акбара, могольские падишахи стали заключать брачные союзы с раджпутскими князьями и жаловать им почетные должности в своей администрации. Раджпутская конница превратилась в основную ударную силу могольских армий. Несмотря на то что многие раджпутские князья продолжали мечтать о возрождении своей независимой власти и об освобождении от «варваров», оба военно-феодалных сословия постепенно сближались. Их толкали друг к другу политические интересы — падишахи не могли обойтись без раджпутских дружин, а раджпутские кланы, между которыми всегда существовала вражда, ярко описанная еще в «Песни о Притхвирадже», нуждались в том, чтобы могольский престол защищал их от воинственных соседей [Ричардс 2000: 20–24].

Между обоими сословиями, несмотря на конфессиональные противоречия, установились кровные узы — достаточно напомнить, что могольские императоры Джахангир и Шах Джахан были раджпутами по матери. От индусских, точнее раджпутских, правителей Северной Индии в могольский придворный этикет и обиход вошло немало элементов, например уже упоминавшийся обряд *туладана* или обычай, известный как *джхарокха*³⁸ [Нирмал Кумар 1997: 244–252; Мукхиа 2004: 148–155]. Если судить по миниатюрной живописи XVI–XVIII вв., знатные раджпуты и моголы одевались весьма сходно, многие могольские императоры изображены в тюрбанах, повязанных на раджпутский лад, а раджпутская знать любила одеваться по моде могольского двора.

³⁸ *Джхарокха* (*jharokhā*) на хинди означает «окно». Ежедневно в определенный час государь появлялся в окне или на балконе дворца перед подданными, получавшими таким образом возможность не только изъявлять свою преданность монарху, но и напрямую передавать ему жалобы и просьбы.

Приемы воинского искусства, правила этикета, игры и развлечения — все это и многое другое было у знатных раджпутов и моголов если не аналогичным, то близким (см. также [Шарма 1968: 348–369]); они изучали язык друг друга, что еще более способствовало общению. Любопытно, что в раджпутских героических поэмах и балладах позднего средневековья могольский император, особенно Акбар, описывался точно так же, как индусский государь, сюзерен, которому доблестные воины должны были хранить верность. Даже там, где изображена борьба Акбара с раджпутским князем Пратапом Сингхом, не пожелавшим подчиниться Моголам, оба противника изображались как одинаково благородные воины и сравнивались соответственно с эпическими героями Арджуной и Карной, которые в равной мере олицетворяли, несмотря на свою принадлежность к враждебным лагерям, все кшатрийские добродетели. Сам Акбар даже восхвалялся как воплощение Рамы или Индры [Бхадани 1992: 46–50; Музаффар Алам 2004: 139–140].

Воинская доблесть, утонченность и изысканность манер, кичливость своим благородным происхождением, стремление при любых условиях сохранить родовую честь — *izzat* ('*izzat*') считались характерными чертами как могольской знати, так и раджпутской. Служение падишахам, презрительно описываемое ориенталистами как «восточное раболепие», не мешало знатым моголам свято защищать свой статус (и связанную с ним родовую честь) даже под угрозой монаршего гнева. При могольском дворе, равно как и при дворах раджпутских князей, местничество было обычным явлением.

Однажды, как повествуют очевидцы, некий придворный не самого высокого ранга поставил (возможно, по ошибке) свою палатку рядом с императорской, на месте, отведенном для главного министра (*вазира*). Падишах Аурангзеб, по причинам, известным ему одному, отнесся к нарушителю милостиво и даже приказал *вазиру* лично заверить его в монаршей благосклонности. Тогда сын *вазира* публично сложил к ногам падишаха свой меч (это символизировало отказ от службы и обязательств вассала) и заявил, что его предки служили предкам государя со времен его прапрадеда Хумаюна и заслужили свои привилегии, которые теперь падишахом нарушены, что делает невозможным для их потомка продолжать службу. Трижды Аурангзеб просил, опять-таки публично, молодого придворного поднять меч, трижды тот отказывался. Инцидент был исчерпан лишь тогда, когда Аурангзеб приказал своему сыну лично вложить меч в ножны гордеца и, подтвердив его семейные привилегии, богато одарил [Мукхиа 2004: 74]. В этом эпизоде поражает и поведение падишаха Аурангзеба, отнюдь не отличавшегося кротостью и миролюбием. Судя по всему, император осо-

знал, что нарушил свои обязательства по отношению к подданному: как государь, он был обязан в обмен на верную службу гарантировать *вазиру* и его сыну их родовые привилегии. Можно не сомневаться, что любой раджпут поступил бы так же, как этот молодой могольский аристократ: в «Песни о Притхвирадже» «соратники» героя постоянно считаются знатностью и требуют от государя подтверждения своего статуса.

Могольских падишахов сближала с раджпутскими князьями и такая традиционная феодальная черта, как поистине легендарная роскошь; индийские авторы писали о ней с восхищением, которое разделяли на первых порах и западные путешественники, пока утвердившаяся буржуазная мораль не заставила их увидеть в «роскоши восточных владык» один из главных пороков азиатского общества. Если в описаниях быта индийских правителей и феодальной знати современные авторы и допускали известное преувеличение, уже само это обстоятельство свидетельствовало о том, что роскошь была важнейшим показателем высокого статуса. Даже залезая в долги, раджпутский или могольский аристократ должен был жить в роскоши, причем роскоши показной, не только наслаждаясь великолепием, но и постоянно демонстрируя его обществу. И в XVIII в., несмотря на распад империи Моголов и тяжелое экономическое положение оставшихся под ее властью районов, могольская знать, постоянно жалуясь на тяжелые времена и истощение богатств, не отказалась от своих привычек: строила великолепные дворцы, тратила астрономические суммы на развлечения³⁹ [Умар 1998: 399–433].

Именно этой демонстрации богатства был подчинен пышный церемониал дворцовых приемов, во время которых монарх получал от придворных, послов и всех представляемых ко двору подарки и отвечал на каждый дар еще более дорогим [Мукхиа 2004: 72–73, 100–106]. Аналогичной и даже более общедоступной была демонстрация богатства во время государевых выездов (*савари*; об этом церемониале на примере правителей Лакхнау см. подробнее [Суворова 1995: 65–68]). Любое публичное появление могольского императора сопровождалось раздачей денег нуждающимся. Однажды Акбар роздал по золотой монете каждому из 100 тысяч бедняков, которых специально собрали для этого на дворцовой площадке для игры в конное поло. В образовавшейся давке погибло 80 человек, среди которых, как обнаружилось, далеко не все были нищими, так как во время толчеи некоторые люди теряли набитые монетами кошельки [Мукхиа 2004: 73].

³⁹ Правда, в этот период некоторые поэты, например классик литературы урду Мир Таки Мир или известный сатирик Сауда, выступили с осуждением роскоши и расточительства могольской знати [Хак 1992: 123].

Затем Акбар повелел отвести близ Агры для кормления за государев счет нищих мусульман и индусов два специальных места, названных соответственно Хайрпур⁴⁰ и Дхармапур, к которым вскоре прибавили третье, специально для нищенствующих йогов — Джогипур [Абу-л Фазл 1977–1978: I, 210]. Более того, во время дворцовых приемов или торжественных выездов при падишахе обычно находились специально назначенные придворные с кошельками для раздачи денег нуждающимся. С этой целью во дворце всегда держали наготове сумму в десять миллионов *дамов* (медных монет). «Каждый нищий, который встречается Его Величеству, — отмечал Абу-л Фазл, — может быть уверен в том, что найдет помощь» [Абу-л Фазл 1977–1978: I, 15, 276]. Акбар заявлял, что он хотел вообще искоренить нищенство в империи, но потерпел неудачу [Абу-л Фазл 1977–1978: III, 429]. У многих правителей был даже постоянный контингент получателей милостыни — нечто вроде «королевских нищих» средневековой Европы.

Придворная аристократия подражала в щедрости своим государям, жертвуя крупные суммы на богоугодные дела, дары поэтам и художникам. Во дворце Абу-л Фазла, по свидетельству современников, ежедневно готовили до тысячи различных блюд для самого хозяина, любившего поест, его многочисленных гостей, слуг, а главное — для всех желающих [Десаи 1993: 52]. Некий поэт, рассказывается в одной из биографических энциклопедий XVII в., как-то раз спросил у Абд ур-рахима Ханханана о том, какой высоты будет груды из ста тысяч рупий. Вельможа немедленно приказал слугам сложить груды, а затем подарил ее поэту [Десаи 1993: 44]. Тодар Мал, прославленный министр финансов Акбара, происходил из панджабских купцов-кхатри, но, став министром, сменил обычную для его сословия бережливость на благородную расточительность и велел подковывать своих коней исключительно золотыми и серебряными гвоздями [Десаи 1993: 156].

Характерно сходной оказалась реакция и раджпутской, и могольской знати на претензии возвысившейся в XVII–XVIII вв. маратхской элиты. В Махараштре процесс формирования военно-феодалного сословия, известного как маратха, происходил по схеме, весьма аналогичной той, что имела место у раджпутов (вообще, если вспомнить истоки формирования феодальных элит многих других европейских и азиатских обществ, эту схему можно, пожалуй, назвать универсальной или по крайней мере широко распространенной). Верхушка земледельческих и частично пастушеских каст, составившая основу сословия маратха, отказалась от традиционных занятий в пользу воинской профессии (см. подробнее [Гордон 1993: 15–17]) и выдвинулась

⁴⁰ *Khair* на фарси означает «благополучие», *pura* на санскрите — «город».

на службе мусульманским правителям деканских государств, возникших на обломках Делийского султаната. До тех пор пока Махараштра не входила в состав империи Моголов, этот процесс не затрагивал интересы могольской и раджпутской знати.

Когда же под руководством Шиваджи возникло Маратхское государство, которое сначала бросило вызов империи Моголов и одержало над ней победу, а затем стало претендовать на доминирование в Северной Индии, тут моголы и раджпуты оказались удивительно едины. Раджпутский князь Джай Сингх возглавил карательный поход армии Моголов против Шиваджи: этот поступок, оцененный националистическими историками и поэтами XIX–XX вв. как «предательство» (индус пошел против индусов под знаменами мусульманского падишаха!), у современников Джай Сингха, в том числе индусов Северной Индии и самой Махараштры, не вызывал никакой негативной реакции. Без какого-либо возмущения описывал Кавиндра Парамананда многочисленных раджпутских князей и воинов из знатнейших кланов, которые сражались против Шиваджи под знаменами могольской армии [Лейн 2001: 258–271, 313].

Два фактора оказались несравнимо сильнее конфессионального единства: региональный и сословный. Маратха были и для моголов, и для раджпутов чужаками, поскольку представляли чуждый регион — Декан, в более широком смысле — Юг, в то время как раджпуты и моголы в равной мере принадлежали к североиндийской культуре. Но не менее, а пожалуй, и более важным фактором был сословный, вернее — сословно-ценностный. И могольские, и раджпутские феодалы в один голос, как свидетельствует литература, с презрением называли маратха низкородными плебеями, чуждыми подлинной воинской чести и изысканности. В частности, возмущение вызывала излюбленная тактика маратхских воинов — партизанская война, засады и ночные набеги, которые, естественно, были неприемлемы для благородных раджпутов и моголов, привыкших сражаться с врагом в открытом бою.

И маратха, и возглавивших Маратхское государство в XVIII в. конканских брахманов-читпаванов обвиняли в скупости, что также было в глазах раджпутской и могольской знати совершенно несовместимым с принадлежностью к благородному сословию. Манеры маратха казались варварскими, пища — неудобоваримой (именно это обстоятельство, по мнению хрониста Билграми, выходца из могольской знати, объясняло грубость и вспыльчивость, «желчность» деканских феодалов — см. [Мадхава Рао 1963: 228]). И хотя маратхские феодалы неуклонно боролись за кшатрийский статус (см. подробнее [Бэйли 1999: 56–63; Лейн 2003: 30]), а специально отправленная в Раджпутану де-

легация придворных брахманов «нашла доказательства» раджпутского происхождения Шиваджи, индусская знать Севера отказывалась признать за единоверными маратха тот статус, который она признавала за иноверными моголами, — статус благородных воинов, с которыми можно было общаться и сражаться на равных. Как заявлял в 1780 г., если верить хронисту, раджпутский князь Бахт Сингх Ратхор⁴¹, на взгляд раджпутов, маратха были просто «подлым и презренным племенем с Декана» (см. [Эллиот и Даусон 1877: 209]). Для могольской же знати, чье мнение отразил прославленный делийский мыслитель Шах Валиулла Дехлави (1703–1762), маратха были не чем иным, как «сбродом», «в характере которого нет храбрости и благородства» [Валиулла 1950: 100].

XVIII век явился трагическим и для раджпутской, и для могольской знати — распад империи Моголов, поражение многих раджпутских княжеств от «подлых и презренных» маратхов и сикхов были тяжкими ударами, от которых североиндийская феодальная элита так и не оправилась. Деградация могольской и раджпутской воинской культуры соответствовала падению авторитета обоих воинских сословий в обществе. За упадок воинского духа и безделье могольскую знать критиковали Шах Валиулла и знаменитый поэт урду Мухаммад Рафи Сауда [Валиулла 1950: 104; Рассел и Ислам 1968: 62–68]. В литературе, особенно отражавшей взгляды участников антимогольских движений, стало заметным осуждение раджпутов за соглашательство с Моголами, забвение кшатрийских ценностей.

Гуру Гобинд, десятый и последний гуру сикхов, в своем быту всегда подражавший могольской и раджпутской знати, при этом обращался к раджпутским князьям с такой гневной отповедью: «Невежды, вы не можете править своими землями, порочные и упрямые, вы не заботитесь о подданных... Вы так низко пали, что, стремясь угодить вашим мусульманским владыкам, отдаете им своих дочерей!» [Маколифф 1909: 100–110]. Некоторые авторы стремились противопоставить деградировавшим раджпутам более молодую военно-феодальную элиту — маратха, причем так мыслили не только в самой Махараштре, но и за ее пределами. Например, Лал Кави, поэт, воспевавший подвиги Чхатрасала, подчеркивал, что «все раджпуты склонились перед шахом

⁴¹ Стоит обратить внимание на само имя этого правителя, содержащее персидский элемент *bakhi*, означающий «счастье». Такие имена, сочетающие в себе персидский элемент типа Бахт, Фатх («победа»), Фаудж («войско»), Тег («меч») и др. с санскритским элементом Сингх («лев») и клановым именем (в данном случае — Ратхор), в XVII–XVIII вв. стали модными сначала у раджпутской, а позднее и у сикхской знати, что явилось ярким свидетельством взаимодействия, если не синтеза, двух военно-феодальных сословий Северной Индии.

и ходили пешком⁴². Один Шиваджи был горд и делал что хотел. Он победил восемь государей и добыл себе царство» [Лал Кави 1916: 78].

Стремясь стать вровень с раджпутами, а по возможности и превзойти их, маратхская знать вслед за Шиваджи не только «вспоминала» о своем кшатрийском происхождении, но и активно подражала раджпутским князьям (в частности, с этим было связано довольно широкое распространение в среде брахманов и феодалов Махараштры прежде мало известной практики *самти*; см. подробнее [Кулкарни 2000]). Стремясь убедить свою аудиторию (а возможно, и себя самого) в принадлежности Шиваджи к раджпутской знати, Кавиндра Парамананда включил в свою эпическую поэму пространное описание многочисленных наук (включая санскритские тексты) и искусств, которым в детстве обучался Шиваджи, — это описание напоминает аналогичные страницы в «Песни о Притхвирадже» и, судя по всему, далеко от исторической действительности [Лейн 2001: 139]. Весьма ощутимым было воздействие на маратхскую элиту и могольских имперских традиций. Сам Шиваджи, подчеркивает современный исследователь, одевался на могольский лад и отправлял своему единоверцу, раджпутскому князю Джай Сингху, послания на официальном языке Могольской империи — фарси [Лейн 2003: 41]. Однако ни встать рядом с раджпутами и моголами, ни заменить их даже после распада империи маратха не удалось, как не удалось это и сикхской знати, также стремившейся имитировать в своем воинском и гражданском быту раджпутские традиции.

Последним всплеском активности «людей меча» было Великое народное восстание 1857–1859 гг., во главе которого стояла индусская и мусульманская феодальная элита Северной и Центральной Индии, понесшая с разгромом восстания последний и невосполнимый урон. Ряд княжеств — раджпутских, маратхских, сикхских — был сохранен победителями в качестве надежных союзников, а также «заповедников средневековья» («театральных государств», по выражению Н. Диркса; см. [Диркс 2001: 11]), куда колониальная верхушка любила ездить за экзотическими развлечениями вроде охоты на тигров, и одновременно примера «восточной тирании», который всегда должен был стоять перед глазами счастливых подданных Британского *радж*⁴³.

⁴² Раджпуты считали это позором. Таким образом, по Лал Кави, подчинившись Моголам, раджпуты унизились до положения плебеев и слуг дельйских падишахов.

⁴³ Современная индология преодолевает колониальные стереотипы и вырабатывает более объективный и дифференцированный взгляд на княжества в Британской Индии. Действительно, одни князья в той или иной мере соответствовали представлениям о безнравственных и жестоких «восточных деспотах», другие проводили в своих владениях социальные реформы, покровительствовали развитию образования и местной культуры, оставив по себе благодарную память.

В индийском обществе «благородные рыцари» средневековья оставили о себе двоякую память. Одни вспоминали с гневом и горечью о легкомысленных, заносчивых, безнравственных князьях, которые забыли свою воинскую честь и, погрузившись в удовольствия, не оказали должного сопротивления иноземным захватчикам. Характерный пример такого восприятия — знаменитый рассказ классика литературы хинди Премчанда (1880–1936) «Шахматисты». Его герои, два лакхнауских аристократа, проводят целые дни за шахматной доской, не замечая, как рушится окружающий их мир, как англичане захватили Лакхнау и пленили его правителя, которому оба «благородных отпрыска» были обязаны хранить верность. Не нашествие врага, а пустяковая ссора из-за шахматного хода заставляет их обнажить мечи: смертельно ранив друг друга, они гибнут, пролив кровь, с горечью подчеркивает автор, не за своего государя, а за шахматного короля, который и «оплакивает героев» на опрокинутой доске [Премчанд 1954: 176].

Другие с тоской воссоздавали в своей памяти идеализированные картины золотого века, когда Индия была свободна, жила по своим законам и ею правили доблестные и великодушные государи. Нередко оба чувства дополняли друг друга, что было вполне естественно и хорошо известно из истории других обществ: ведь трудно сказать, чего в «Дон Кихоте» больше — насмешки над рыцарством или сожаления о его безвозвратном уходе. Как бы то ни было, имена многих раджпутских и маратхских героев средневековья, равно как и Великого Могола Акбара, оказались востребованными в литературе XIX — начала XX в., отразившей пробуждение исторического самосознания и идей освободительного движения.

«Люди пера»

В эту категорию средневековые авторы обычно включали всех, чье занятие было тем или иным образом связано с умственным трудом, требовало определенного уровня книжной образованности или хотя бы грамотности. На ранних этапах истории индусского общества интеллектуальная деятельность считалась исключительной привилегией брахманов. Еще до распространения письменности брахманы выполняли в основном жреческие функции, были главными хранителями сакрального знания, передавали его новым поколениям братьев по *варне*, обучали других «дваждырожденных». Когда же в древней Индии появилась письменность, именно брахманы взяли на себя труд

фиксации и редактирования передававшихся ранее изустно текстов; из их среды вышло подавляющее большинство древних и раннесредневековых поэтов и ученых.

Начиная с древнейших времен индусская традиция создала два основных типа брахмана: аскета (*saṃnyāsin*) и мирянина (*grhastha*). Для многих ориенталистов и близких к ним по воззрениям ученых XX в. именно аскет, разорвавший связи с миром ради умерщвления плоти и непрестанных размышлений о трансцендентном, воплощает всю индийскую религиозную традицию и социальный идеал служителя божьего. На самом деле, как подчеркивают современные исследователи, аскет был во многом маргинальной фигурой и находился, хотя и не абсолютно, вне общества. По сути дела, уход от мира, отказ от выполнения варновой *дхармы* был в определенном смысле вызовом брахманской ортодоксии, чем объясняется неоднозначное, то восторженное, то откровенно враждебное, отношение санскритских текстов к носителям аскетической традиции, возможно по своему происхождению доарийской и лишь впоследствии включенной в брахманскую систему [Дюмон 1970: 184–185; Кросс 1992: 7–45].

Основная роль «на сцене индусской жизни», отмечает известный индийский антрополог Т.Н. Мадан, принадлежит не «величественной, подчас театральной» фигуре аскета-отшельника, а брахману-мирянину, домохозяину [Мадан 1987: 2]. К этому стоит добавить, что брахман-аскет и брахман-мирянин в древней и средневековой Индии не были разделены непроходимой стеной. В соответствии с предписаниями *дхарма-шастр* и других текстов, брахману были рекомендованы четыре стадии жизни (*ашрамы*), согласно которым он, пройдя ученичество, проводил основную часть жизни как мирянин-домохозяин и лишь в преклонном возрасте становился отшельником и аскетом (см. подробнее [Сыркин 1999: 102–103]). Кроме того, как видно из ряда текстов, и прежде всего эпоса, отшельничество не мешало многим брахманам активно вмешиваться в жизнь общества, играть заметную политическую роль. И эпос, и другие тексты нередко повествуют о том, как царь с почтением принимает в своем дворце брахмана-аскета или сам отправляется к нему в обитель за советом или благословением.

С развитием государственности брахманы стали выполнять важные ритуальные и административно-политические обязанности, без которых было невозможно само существование царской власти. В качестве царских жрецов они совершали все обряды, необходимые для благополучного правления государя и процветания его страны; само вступление монарха на престол было невозможно без ритуала помазания, проходившего под руководством главного жреца. Считалось (прежде

всего, самими брахманами), что брахманы могут обойтись без царя, но царь не может править и вообще существовать без брахманов [Смит 1994: 32–46]. Как царские советники и министры, брахманы непосредственно осуществляли государственную политику, и в художественной литературе индийского средневековья нередко изображался царь, целиком занятый военными подвигами и любовными наслаждениями и потому передавший все бразды правления верному и мудрому министру-брахману.

Древние и раннесредневековые тексты, начиная с вед, объявляли брахманов лучшими и высшими из человеческих существ, богами на земле, средоточием всех мыслимых и немыслимых добродетелей. «Среди живых существ наилучшими [считаются] одушевленные. Среди одушевленных — мыслящие. Среди мыслящих лучшие — это люди. Среди людей — брахманы», — утверждает в «Гаруда-пуране» [Тюлина 2003: 125]. Если верить *дхарма*-шастрам, и общество, и государство, и отдельные люди различных званий, от царей до последних бедняков, по сути дела, существовали лишь для того, чтобы почитать, защищать и одаривать брахманов. В таком подходе нет ничего странного, если учесть, что авторами большинства этих текстов были сами брахманы. Помимо «общечеловеческих» достоинств (доброта, щедрость, гостеприимство, великодушие, почтительность к родителям и старшим) некоторые ценности воспринимались как исключительно брахманские. Прежде всего, брахману в силу его профессии и принадлежности к жреческому сословию надлежало быть мудрым и образованным, набожным и благочестивым, вежливым и сдержанным, неуклонным в выполнении всех предписанных обрядов и социальных норм.

Как справедливо подчеркивает С. Бэйли, брахманский идеал являлся (теоретически, реальная социальная практика была намного сложнее) противоположностью кшатрийскому. В отличие от раджпуты, которому подобало быть храбрым и неистовым воином, страстным любовником, любителем пиров, охоты и развлечений, брахман олицетворял самоограничение, целомудрие, вегетарианство, трезвость (в то время как члены многих воинских каст ели мясо и не пренебрегали вином), нестяжательство, спокойную созерцательность. Даже будучи мирянином и домохозяином, брахман должен был соблюдать крайнюю разборчивость в контактах с окружающими людьми, «жить в миру, но не принадлежать миру» [Бэйли 1999: 51, 69].

Разумеется, уже древние авторы прекрасно видели, что далеко не все брахманы соответствовали варновому идеалу, и нередко высмеивали тех, кто оказывался недостойным столь высокого положения. Судя по всему, именно этому была обязана своим существованием

в санскритской драме комическая фигура *видушаки*⁴⁴ — брахмана, который при герое-царе выполнял одновременно функции наперсника и шута. Этот персонаж, при многих весьма симпатичных качествах (доброта, остроумие, преданность государю), всем своим поведением противоречил брахманским идеалам и во многом пародировал их, будучи лентяем, болтуном, обжорой, любителем роскоши и, что особенно важно, круглым невеждой, абсолютно далеким от традиционной санскритской учености. Последняя черта, совершенно несовместимая с брахманской *дхармой*, давала драматургам наибольшие возможности для демонстрации комического дара: достаточно вспомнить драму Бхасы «Авимарака», где *видушака* называет «Рамаяну» трактатом по драматургии и в беседе со служанкой не только хвастается тем, что за «неполный год прочел в ней целых пять стихов», но еще и заявляет: «Я не просто прочел стихи — я понял их смысл! Разве это не удивительно? Где ты найдешь брахмана, который бы и буквы разбирал, и знал их значение?» (цит. по [Гринцер 1979: 165]).

Как отмечают некоторые исследователи, образ *видушаки* в санскритских драмах важен не только потому, что он отражал общественное недовольство брахманами, не соответствовавшими сословному идеалу. Здесь, по-видимому, отразилось то противоречие между ритуальным и общественным статусом брахманов, которое Л. Дюмон рассматривал как дихотомию «иерархия—власть». С точки зрения варновой иерархии брахман выше, «чище» царя-кшатрия, но, несмотря на это, реальная власть принадлежит последнему, и «священство подчиняется власти» [Дюмон 1970: 37, 71–72]. Вопреки предписаниям *дхарма-шастр* и других текстов, которые помещали брахманов на вершину общественной пирамиды и даже царей рассматривали как их слуг, драматургия, видимо, отражала **реальный** статус брахманов, каким он был на рубеже древности и средневековья. Соперничество между брахманами и кшатриями, возможно весьма острое и даже кровавое, что отразил миф о Парашураме⁴⁵, осталось в преданиях о глубокой древности. Литература поздней древности и раннего средневековья, в том числе и драматургия, отводит брахманам пусть почетные, но все же вторые роли.

В санскритских драмах брахман, будь то комический *видушака* или добродетельный министр, — все же слуга, подчиненный царя-кшатрия, что, как подчеркивают исследователи, свидетельствовало об определенном падении общественного статуса брахманов [Бонгард-Ле-

⁴⁴ Санскр. *vidūṣaka* — «срамящий», «позорящий» (себя).

⁴⁵ Парашурама — одно из воплощений бога Вишну, воин-брахман, истреблявший кшатриев.

вин и Ильин 1985: 475]. В связи с этим представляет интерес явление, на которое обратил внимание Л.Б. Алаев: некоторые раннесредневековые правящие династии происходили из брахманов и лишь впоследствии приписывали себе кшатрийский, казалось бы, более низкий статус, что, по справедливому замечанию исследователя, доказывало ошибочность «книжных представлений о традиционном верховенстве брахманов» [Алаев 1986: 199].

В раннесредневековых индусских государствах, особенно возникших после распада империй Гуптов и Харши, у брахманов появилась еще одна весьма важная роль, о которой уже частично упоминалось выше. Основатели новых правящих династий региональных государств — как правило, выходцы из феодализированной верхушки землевладельческих и пастушеских каст, а также племен — нуждались в легитимации своей власти и претендовали, зачастую безосновательно, на прямую кровную связь с древними монархами-кшатриями. И эту новую, во многих случаях сомнительную по происхождению власть надлежало освятить брахманам; они же служили связующим звеном между вчерашним клановым или племенным вождем и классической санскритской традицией, соединяли в генеалогиях новых правителей узами вымышленного родства с эпическими кшатриями [Кулке 1997: 237–245; Чаттопадхья 2003: 159].

Именно за это феодальные правители жаловали брахманам *грихастха* земли, наделяли их судебным и фискальным иммунитетом, а если в новообразованном княжестве брахманов не хватало, создавали им благоприятные условия для миграции из других регионов. Чтобы добиться богатства и высокого статуса, теперь мало было быть просто брахманом — надлежало **служить** той или иной правящей династии. Это относилось и к брахманам, продолжавшим осуществлять свои исконные жреческие функции, — наиболее высокого положения добивались те из них, кто был связан с храмами, которые новые феодальные властители строили во славу богов-покровителей своих династий, хотя в целом храмовые жрецы считались по статусу ниже прочих категорий брахманов.

Для средневековья было характерно значительное расширение круга брахманских занятий. *Дхарма-шастры* в исключительных случаях допускали для брахмана, ставшего жертвой неблагоприятных жизненных обстоятельств, занятие торговлей или земледелием, но, как при этом подчеркивалось, брахману надлежало руководить работой других и извлекать доход, а не трудиться самому [Самозванцев 1991: 35]. Однако в средние века весьма значительный численно и влиятельный политически слой составляли брахманы, получавшие основной и постоянный доход от владения землей. Этому способствовала широко

распространенная практика земельных пожалований брахманам, что считалось для правителя богоугодным делом и способствовало легитимации его власти. Более того, становясь землевладельцами, многие брахманы усваивали занятия и ценности военно-феодальной элиты; в средневековых текстах нередко упоминания о брахманах — воинах и военачальниках (см., например, [Лейн 2001: 164]). Архивные документы раджпутских княжеств XVI–XVIII вв. свидетельствуют о брахманах, занимавшихся торговлей, в том числе караванной, и ростовщичеством [Шарма 1968: 81].

С установлением на значительной части территории Индии власти мусульманских династий положение брахманов значительно осложнилось. Они нередко становились жертвами религиозного фанатизма завоевателей, видевших именно в брахманах основных противников утверждения «истинной веры». Позднее, однако, многие брахманы нашли свое место на службе мусульманским правителям, изучили ставший официальным фарси. Об этом свидетельствует, например, одна из фамилий, вернее, одно из клановых имен махараштрских брахманов, продвинувшихся на службе деканским султанам, — Параснис, что буквально означает «пишущий на фарси» [Лейн 2003: 10]⁴⁶. Яркое свидетельство положения брахманов на службе у мусульманских правителей и общественного отношения к самому факту этой службы содержат «Вести о государе» — историко-героическая поэма на телугу (конец XVI — начало XVII в.). Брахманы, служащие в ранге министров султану деканского государства Биджапур, в разговорах между собой осуждают мусульманских государей, включая собственного, как «пьяниц, безбожников, варваров и убийц коров», но при этом с горечью заявляют: «Как их слуги, мы обязаны говорить им то, что они желают слушать, а иначе мы потеряем свою должность» [Вагонер 1993: 110].

Исследование письменных источников, относящихся к тем или иным периодам средневековья, регионам Индии, литературным жанрам, наводит на мысль о стойкой и часто усиливавшейся критической тенденции в отношении брахманов. Эта критика, в зависимости от времени и контекста, различалась по форме и содержанию, но типологически укладывалась в два основных направления. Во-первых, начиная с раннего средневековья или даже поздней древности многие авторы с озабоченностью отмечали, нередко подвергая сатирическому осмеянию, растущее несоответствие между ритуальным статусом брахманов и их реальным общественным положением. В многочисленных описаниях *калиюги*, нередко облачавшихся в форму мрачных

⁴⁶ *Pārasnīs* — от перс. *Pārasnavīs*.

пророчеств о «последних временах», одним из доминирующих мотивов была перемена местами брахманов и шудр на социальной лестнице, продвижение «низкорожденных» к верхам общественной лестницы и деградация брахманов, переход их к неподобающим занятиям, вплоть до служения низким кастам [Шарма 2000: 63–65].

Такого рода картины стали впоследствии литературным штампом, но, при всей их поэтической преувеличенности, они отражали если не реальные факты, то реальные настроения. Во многих средневековых текстах авторы с прискорбием отмечают, насколько не соответствует реальное положение брахманов тому, которое им подобало (см., например, [Кулкарни 1996: I, 163, 173]). По мнению одних авторов, своим тяжелым положением брахманы обязаны «тяжким временам *каллиюги*», в то время как другие полагали, что виноваты в этом сами брахманы, деградировавшие и забывшие о предписанном им традицией поведении. Образы невежественных, безнравственных, зачастую просто глупых брахманов щедро рассеяны по произведениям средневековой поэзии, прозы и драматургии. При этом авторы, если они не были буддистами или джайнами, как правило, не сомневались в законности притязаний брахманов на главенство в социальной и религиозной иерархии, не отрицали необходимость их почитания всеми остальными членами общества, но лишь сокрушались о том, что «дурные времена» позволили оттеснить брахманов и возвысить недостойных и сами брахманы забыли свой долг.

Во-вторых, с распространением в индуизме мистических течений, известных под собирательным названием *бхакти*, произошло значительное переосмысление всего комплекса ценностей, ассоциировавшихся с брахманами. Прямой мистический контакт между верующим (*бхактом*) и богом не предполагал, особенно на раннем этапе истории общин *бхактов*, посредника в образе жреца, совершающего обряд. Тот факт, что поэты-проповедники *бхакти*, обращаясь к своим последователям, создавали собственные священные тексты на разговорных региональных языках, также сделал саму фигуру брахмана — жреца, знатока санскрита — практически ненужной. Одновременно возвышалась другая фигура — проповедника *бхакти*, мистика, святого, который указывал верующему «истинный путь к богу»: во многих направлениях *бхакти* поэты — наставники, основатели общин — почитались как воплощения бога и обожествлялись. Но важно отметить, что такой святой вероучитель (*сант*, *sant*) мог быть из любой касты и поэтому заслуживал преклонения не по факту своего рождения, а только вследствие индивидуального мистического опыта и духовных заслуг.

Отношение различных направлений и общин *бхакти* к брахманам было неоднозначным. Многие поэты-мистики сами были брахманами

(в ряде случаев — по воле обстоятельств или собственному желанию порвавшими со своей средой; см., например, жизнеописания прославленных *бхактов*-брахманов Днянешвара [Глушкова 2000: 136–148], Басавы [Вурт 1864–1866а], Тулсидаса [Цветков 1987: 34–37] и др.). Большинство из них сохраняли почтительное отношение к брахманам и покорно переносили преследования со стороны ортодоксального жречества. Так же вели себя и многие другие *бхакты*, происходившие из небрахманских каст. Иногда у одного и того же поэта можно найти и резкую критику брахманов, и преклонение перед ними. И лишь у *бхактов* с наиболее радикальными взглядами (таких, как Кабир, Дадуду, Райдас) — обычно выходцев либо из низших каст, либо вообще неиндусов — критика брахманов была ярко выраженной и последовательной. Высмеиванию подверглись не просто плохие, недостойные брахманы, но брахманский образ жизни как таковой, санскритская ученость, сама религиозная практика ортодоксального индуизма, противопоставлявшаяся мистическому пути *бхакти* [Ванина 1999: 240–242]. Характерным примером такого подхода служит принадлежащий основателю сикхизма гуру Нанак стихотворный портрет брахмана:

*Он читает книги и зубрит санкхью⁴⁷,
Он поклоняется камню, [замирает] в сосредоточении,
как ящерица.*

*В устах его ложь, внешне — красивые слова,
Трижды в день он размышляет о гаятри⁴⁸,
На шее его бусы, на лбу — тилак⁴⁹.
Он носит два дхоти⁵⁰, шелковые ткани,
Он думает, что это и есть долг брахмана,
На самом же деле это отбросы*

[Изначальная книга 1877: 646]⁵¹.

Распространение мистических течений привело, о чем свидетельствует процитированный стих, к значительному пересмотру системы ценностей, до сих пор ассоциировавшихся с брахманской *варной*.

⁴⁷ *Санкхья* (*sāṅkhya*) — одна из школ классической индусской философии.

⁴⁸ *Гаятри* (*gāyatrī*) — здесь: стих из Ригведы, особо чтимый брахманами и повторяемый ими в определенные часы дня.

⁴⁹ *Тилак* (*tilak*) — знак, наносимый на лоб как символ принадлежности к определенной касте, а также во время выполнения ритуалов или в знак благопожелания.

⁵⁰ *Дхоти* (*dhoti*) — набедренная ткань.

⁵¹ При жизни гуру Нанак (вторая половина XV в.) и вплоть до предпринятой в 1699 г. гуру Гобиндом реформы сикхской общины сикхи считали себя и воспринимались окружающими как индусы. Поэтому приведенный фрагмент не должен восприниматься как «критика извне», как мнение неиндуса. Этот стих также близок известному обличению аскетов у Кабира: «Хорош ты снаружи, внутри тебя мусор!»

В древней и раннесредневековой литературе, во многих религиозных текстах ортодоксального индуизма святость, духовность, приближенность к богу были безусловно представлены брахманами. В обеих своих ипостасях — домохозяина и отшельника-аскета — брахман олицетворял мудрость, спокойствие, добродетельное поведение, четко следующее кастовым предписаниям и общепринятым правилам приличий.

Даже удалившийся от мира отшельник, в том числе и живущий милостыней бродячий аскет, не пренебрегал приличиями и не шокировал своим поведением общавшихся с ним мирян, напротив, служил им примером благородных манер. Подчеркнуто антиобщественное поведение проповедников многих неортодоксальных учений (например, шиваитских сект капалика, каламукха или пашупата) вызывало отвращение и осуждалось в литературе [Серебряков 1989: 106–108]. В образе ортодоксального брахмана, домохозяина или аскета, святость и мудрость были неразрывно связаны, причем мудрость имела своим источником как собственный жизненный опыт, так и знания, почерпнутые из книг и поучений гуру. Служение богу и интеллектуальная деятельность считались неразрывно связанными, и, общаясь с брахманом, будь то мирянин или аскет, человек мог и приобщиться к высшей духовности, и обогатить себя знаниями, и получить урок благородных манер.

Совсем иные ценности олицетворялись поэтами-проповедниками *бхакти*. Их собственные сочинения, а также созданная последователями обширная агиографическая литература рисуют образ духовного учителя, который несколько не похож на благообразного брахмана, а скорее напоминает хорошо знакомый средневековой Европе и особенно России характер юродивого, «безумца божьего». Его поведение можно без натяжек признать шокирующим и девиантным. Не говоря уже о проповедниках учений, призывавших к аскетизму и полному разрыву с мирской жизнью (например, махараштрские маханубхавы или прославленный бенгальский кришнаит Чойтонно), даже те из знаменитых *бхактов*, кто жил в миру, имел семью, занимался наследственной профессией, вызывали своим поведением гнев и возмущение окружающих, в том числе ближайших родственников (см. подробнее [Глушкова 2000: 186–192]).

Это поведение не соответствовало ни традициям тех каст, к которым принадлежали *санты*, ни привычному для ортодоксального индуизма образу духовного наставника. Пренебрежение общественными, профессиональными и семейными обязанностями, погружение в мистический транс, нередко сопровождавшийся, как у Чойтонно, нервными и эпилептическими припадками, неустанное повторение имени бо-

га, исполнение гимнов в его честь повсюду и постоянно, общение с людьми различных каст, включая неприкасаемых, скитания по святым местам и общинам собратьев по духу, наконец, чудеса, привлекавшие к святому толпы последователей, — все это раздражало, шокировало и одновременно восхищало.

Особенно важной чертой этого поведения был подчеркнутый, воинствующий антиинтеллектуализм. Образованность, ученость, владение санскритом, красноречие, логика, утонченность, изысканность речи и поведения — все эти качества, традиционно считавшиеся необходимыми для священнослужителя и духовного наставника, *бхактами* отвергались в самых резких выражениях. Это напрямую вытекало из собственно основ их учения, противопоставлявшего прямое мистическое озарение «поиску бога в книгах». Именно поэтому в своих проповедях многие знаменитые *саньты*, включая и брахманов по происхождению, называли книги «бумажной темницей», священные тексты — «пустыми словами», резко осуждали всякое книжное знание, приравнивая ученых к тем, кто «выбрасывает зерно и ест шелуху» (см. подробнее [Изначальная книга 1877: 641–642; Ванина 1993: 111; Каллеворт и Фридландер 1992: 118, 191; Дживеди 1960: 262, 319–324]).

Вопреки ортодоксальной индуистской традиции, четко разделявшей поведенческие стереотипы мирянина и аскета, *бхакты* отстаивали идеал «аскезы в миру»: формально оставаясь в обществе и продолжая жизнь обычного домохозяина, человек должен был целиком погрузиться в бога и относиться ко всему мирскому с полным равнодушием. Это означало работу без малейшей заботы о результате и вознаграждении, семейную жизнь без какой-либо склонности к чувственным наслаждениям или родительской любви, полное пренебрежение социальными условностями. Биографы прославленных *бхактов* словно состязались между собой в создании леденящих душу историй о том, как святые полностью пренебрегали семейными и социальными обязанностями, безжалостно жертвуя благополучием, а иногда и жизнью своих родных ради главной цели — мистического соединения с богом (см. подробнее [Ванина 2005: 62–68]). Созданный литературой *бхакти* образ святого поэта-проповедника во многом нарушал сложившиеся в ортодоксальном индуизме стереотипы поведения духовного наставника, вероучителя, священнослужителя. Именно поэтому, не будучи ни в коей мере мятежниками, многие проповедники *бхакти*, как свидетельствует агиографическая литература, подвергались преследованиям со стороны брахманов и феодальных властей.

С приходом в Индию ислама брахманы были вынуждены делить положение интеллектуальной элиты общества с мусульманскими священнослужителями, богословами, учеными, которые, разумеется, пре-

тендовали на главенство как последователи «истинной» религии и пользовались покровительством единоверных государей. Вполне естественно, что отношения между этими двумя группами, индусской и мусульманской, на первых порах были исключительно враждебными, хотя в ряде мусульманских литературных текстов, особенно суфийских, и можно обнаружить уважительное отношение к учености брахманов и их преданности своей религии [Музаффар Алам 1989: 44–49]. Точно так же и многие авторы-индусы выражали уважение к учености и благочестию мусульманского духовенства [Мукундорам Чокроборти 1980: 150–151]. При всех конфессиональных и доктринальных отличиях мусульманская интеллектуальная элита обнаруживала немало сходных черт с индусской. Несмотря на то что исламу в теории свойственна большая открытость и социальная мобильность, в условиях Индии он принял кастовое деление, вследствие чего подавляющее большинство священнослужителей, богословов, правоведов и ученых принадлежало к группам (кастам) сайидов и шейхов, образовавшим вместе с воинскими группами моголов и патанов мусульманскую аристократию (*ашраф*, *áśrāf*), в основном представленную потомками выходцев из Ирана, Афганистана и Средней Азии и противопоставлявшую себя мусульманам индийского происхождения (*аджлаф*, *ajlāf*) [Ашрафян 1983: 54; Хак 1992: 129–131].

Общественные функции этой группы были аналогичны тем, которые в индусском обществе выполняли брахманы. Подобно индусским раджам, которые осыпали брахманов дарами и благодеяниями, мусульманские вельможи соперничали друг с другом в покровительстве муллам, *улемам* (мусульманским богословам) и шейхам [Умар 1998: 422–424]. Во многом близок брахману был и социальный идеал почтенного и благообразного мусульманского ученого, муллы или *кази* (судьи), которому, по аналогии с оппозицией «ортодоксальный брахман — проповедник *бхакти*», противостоял полубезумный дервиш, погруженный в мистический транс суфий (подробнее о различных типах суфийских шейхов см. [Суворова 1999]). Точно так же муллы и *улемы* подвергались безжалостной критике со стороны неортодоксальных и вольнодумных мыслителей, не жалевших критических стрел для «тупоголовых невежд и фанатиков», «разбойников, грабящих караваны на дороге к истине» (см. подробнее [Ванина 1993: 76–77]).

Постепенно в общественном сознании обе социальные группы, индусская и мусульманская, стали представляться как некий единый социальный слой, подобно тому как военно-феодальные группы индусов и мусульман образовали, особенно на Севере, единое сообщество, принадлежность к которому, естественно, не отменяла конфессиональных различий. В сочинениях многих вероучителей *бхакти* «мул-

лы и *пандиты*)» (*paṇḍit*, ученые брахманы) предстают как единая в своем незнании истинного пути к богу группа бездумных начетников, бахвалящихся ложной ученостью и втягивающих индусов и мусульман в свои бесплодные споры. Кабир даже заявлял, что «пандит читает веды и пураны, мулла читает Коран — оба пойдут в ад» [Каллеворт и Оп де Беек 1991: 366].

В великолепной драматической поэме «Беседа индуса и мусульманина» крупнейший поэт махараштранского *бхакти* Экнатх (XVI в.) воссоздает одну из дискуссий между брахманом и ученым мусульманином⁵², которые, видимо, были частым явлением в ту эпоху. Оба почтенных собеседника высмеивают мифологию и обрядовую практику религии оппонента, проявляя, между прочим, хорошее знание священных книг «идейного противника». Начав с взаимных оскорблений, спорщики заканчивают в духе учения *бхакти* — дружеским объятием, призывом «не ссориться попусту»: конфессиональные различия не имеют значения перед единым богом-Абсолютом, поэтому участники дискуссии приходят к выводу: «ты и я — одно». Конфликт разрешается победой *бхакти* над формальной религией, над книжным богопознанием, которые, и это важно, для Экнатха **в равной мере** олицетворяют оба спорщика, брахман и мулла [Зеллиот 1982].

Монополия брахманов на интеллектуальную деятельность была в значительной мере подорвана каястхами (*kāyastha*) — специфической социальной группой профессиональных писцов, секретарей, чиновников. Эта группа, как показывают эпиграфические и литературные тексты, возникла на рубеже древности и раннего средневековья, что современные исследователи связывают с развитием государственного аппарата, усложнением налоговой системы и характерной для формировавшихся феодальных государств практикой земельных пожалований, нуждавшихся в профессиональной документальной фиксации [Гупта 1996: 13–17; Джха 2000: 159]. Даже деревенской администрации стали необходимы люди, достаточно грамотные для ведения налоговой документации и оформления владельческих прав на землю, что выразилось в специальном термине *грама каястха* (*grāma kāyastha*, «деревенский каястха») [Гупта 1996: 21]. Раннесредневековые литературные тексты и эпиграфика фиксируют множество взаимозаменяемых названий для таких чиновников и секретарей разного ранга: кроме наиболее частого «каястха» встречаются также *карана*

⁵² Точное социальное положение мусульманского участника дискуссии в поэме не обозначено, но, судя по обращениям, звучащим в устах индуса (пир, маулана, т.е. мулла), мусульманин является либо муллоу, либо образованным суфийским проповедником.

(*karāṇa*)⁵³, *пустапала* (*pustapāla*, «хранитель книги»), *лекхака* (*lekha-ka*, «писец»), *дивира* (*divira*, «писец», «грамотей»), *акшапаталика* (*akṣapaṭalika*, «хранитель судебных записей»), *адхикрита* (*adhikṛta*, «должностное лицо», «чиновник») и т.д.

На первых порах эти термины обозначали просто род деятельности, а не особую социальную группу, и есть записи о назначении людей из различных каст, чаще всего брахманов, на должность каястхи или *караны*. Постепенно каястхи оформились в кастообразное сообщество, место которого в социальной иерархии было весьма неопределенным: одни средневековые тексты относили их к «дваждырожденным», другие — к шудрам, многие — к потомству от смешанных браков. Неопределенность эта сохранялась и в колониальные времена, когда калькутский Верховный суд назвал каястхов шудрами, а аллахабадский — брахманами. С ростом благосостояния и политического влияния сами каястхи, по хорошо известной в Индии методике, обзавелись пышной родословной, указывавшей на их высокий варновыи статус: обыгрывая название касты, они претендовали на происхождение непосредственно из тела (*кайа*, *kāya*) Брахмы⁵⁴, называли своими прародителями либо Читрагупту, божественного писца, служащего у бога смерти Ямы, либо даже эпических героев. Внутри сообщества каястхов на уровне основных регионов сложилась собственная иерархия родов, между которыми существовала гипергамия [Шарма 1966: 57–60; Шарма 1983: 15; Гупта 1996: 92–133, 149].

С самого начала общественная репутация каястхов была весьма негативной. Еще Яджнявалкья призывал царя: «Пусть охраняет подданных, страдающих от обманщиков, воров, злодеев и прочих, а особенно — от писцов» [Самозванцев 1994: 53]. «Если с гетерами сравнить каястхов, а с каястхами — гетер, — рассуждал замечательный комедиограф IX в. Шьямилака, — то гетера лучше: ей платишь и получаешь наслаждение» [Серебряков 1982: 97]. Подлинным обвинительным актом каястхам стал один из признанных шедевров средневековой санскритской литературы — поэма Кшемендры «Венок шуток» (XI в.). С сатирическим талантом, не уступающим Боккаччо и Рабле, автор рисует похождения амбициозного, жадного и невежественного Каястхи, занявшего волею судьбы министерский пост и использовавшего власть для личного обогащения, что привело к разорению целой страны.

⁵³ У этого слова множество значений, в том числе «делающий», «человек смешанной касты», «документ». В Южной Индии *каранам* — обобщенное название для писца, чиновника.

⁵⁴ Согласно знаменитому ведийскому гимну, брахманы были сотворены из уст первочеловека Пуруши, кшатрии — из рук, вайшьи — из бедер, шудры — из стоп. Таким образом, каястхи избрали для себя оставшуюся, притом основную, часть тела бога.

При этом у Кшемендры Каястха и его многочисленные собратья и родичи, «писари и писаришки» — не просто воры и взяточники, поэтому постоянно напоминает об их низком происхождении («жалкий писарь деревенский») и не жалеет обличительных красок для изображения их грубых, плебейских манер, распутства и невежества [Кшемендра 2002]. Если нелюбовь к каястхам авторов-брахманов вполне объяснима, то Кшемендра и сам не мог похвастаться знатным происхождением, поскольку дед его был всего лишь придворным носильщиком паланкинов. Видимо, в эпоху Кшемендры каястхи действительно воспринимались как плебеи, выскочки «из грязи в князи», и именно поэтому злоупотребления чиновников, взяточничества и мздоимство, нещадное ограбление крестьян, о которых подробно повествует Кшемендра, — все это объяснялось именно низменной природой каястхов, хотя чиновники из других каст, включая брахманов, вели себя ничуть не лучше.

Впоследствии каястхи смогли значительно возвыситься на социальной лестнице, занять высокие посты во многих средневековых государствах. Они быстро сориентировались в условиях мусульманского господства, изучили фарси и стали с успехом служить новым феодальным владыкам, соперничая в этом деле с брахманами. По сути дела монополизировав делопроизводство, они даже создали в ряде регионов Индии собственные системы скорописи, понятные только им — таковы *кайетхи лини* (*kāyethī līpī*, «каястховы буквы») на Севере и *моди* (*modī*) на Декане [Гупта 1996: 161]. Во многих регионах Северной Индии, а также в Бенгалии и Бихаре верхушка каястхов возвысилась до феодальной знати, и Абу-л Фазл нередко упоминает их, перечисляя кастовый состав местных землевладельцев — *заминдаров*, *zamīndār* (см. [Абу-л Фазл 1977–1978: II, 143, 145, 166, 172, и др.]). Раджпутские князья, ставшие вассалами Моголов, особенно нуждались в услугах каястхов, как правило хорошо владевших фарси, и назначали их на самые высокие административные посты, в том числе и военные [Шарма 1968: 93–94, 255].

Видимо, в позднее средневековье каястхи уже мало напоминали «жалких писарей деревенских», славились образованностью и утонченными манерами. В «Песни о благодарении Чанди» каястхи так говорят о себе, прося героя поселить их в своем царстве: «Одни [из нас] принадлежат к знатным родам, другие славятся благочестием, безгрешно общество каястхов. Благоклонна ко всем [нам] Вани⁵⁵, все мы знаем грамоту, [а] праведные мужи — украшение города» [Мукундорам Чокроборти 1980: 154]. Однако массовое сознание продолжало

⁵⁵ Вани («речь») — один из эпитетов богини мудрости и красноречия Сарасвати.

ассоциировать с каястхами такие качества, как хитрость, изворотливость и даже обман, что нашло свое отражение, например, во фразеологии хинди⁵⁶.

В государствах позднего средневековья, особенно на Севере и в Бенгалии, сложилась весьма многочисленная и влиятельная прослойка чиновников, писцов, секретарей и переводчиков, служивших как в различных ведомствах, так и лично вельможам. Среди них каястхи занимали важное место, соперничая с брахманами и писцами-мусульманами — *дабирами* (*dabīr*), *муниши* (*munśī*). Помимо «бюрократического аппарата» и служителей культа в сообщество «людей пера» входили и поэты, которые в крупных индийских городах были особенно многочисленны, и учителя, и врачи. Последние весьма часто становились мишенью для сатирических стрел, начиная с Кшемендры, создавшего яркий портрет невежественного *вайды* (*vaidya*) — лекаря, который «немыслимым лечением погубил людей немало» и при этом уверен, что «пить, ходить, дышать, влюбляться нужно по его рецепту» [Кшемендра 2002: 85], и кончая комическими зарисовками у Мукундорама Чокроборти и других позднесредневековых авторов [Мукундорам Чокроборти 1980: 153; Димок 1963: 113].

В средневековом индийском обществе «люди пера» составляли «интеллигенцию», которая с течением времени все больше оформлялась как специфическая социальная группа, обладавшая собственными ценностями и отличавшаяся от других групп. Об этом свидетельствует, например, интересный персоязычный источник XVII в. — «Книга мирзы» Мирзы Камрана — своеобразный «кодекс поведения» городской «интеллигенции» времен Моголов. Подлинный мирза⁵⁷, утверждает автор, должен знать языки (арабский, фарси, хиндустани, тюркский), хорошо считать и каллиграфически писать, быть красноречивым, утонченно вежливым, изысканным, избегать общества «недостойных» и ни при каких условиях «не терять честь». При этом автор неуклонно и последовательно подчеркивает отличие ценностных ориентиров «людей пера» от ценностей других социальных групп. В отличие от военно-феодальной элиты мирза должен «держаться подальше от поля боя»; по контрасту с представителями духовенства избе-

⁵⁶ Идиома *kāyasth kī khopdī* (букв. «череп каястха») означает «ловкач», «обманщик» [Тивари 1951].

⁵⁷ В мусульманских государствах средневековой Индии, а также в Иране и Средней Азии термин «мирза» имел два значения. Употребляемый перед личным именем, он обозначал служащих, чиновников, вообще «людей пера»; после имени — принцев крови, знатнейших эмиров. Мирза Камран (в отличие от своего тезки Камрана Мирзы, сына Бабура, дяди императора Акбара) был чиновником и посвятил свою книгу именно тем, у кого слово «мирза» стояло перед именем, т.е. могольской «интеллигенции».

гать религиозно-философских дискуссий и изучать философию лишь настолько, «чтобы можно было сказать: „я знаю“»; в противовес «людям базара» не торговаться и «не покупать, как купцы», не обсуждать чужих доходов [Хидаят Хусайн 1913].

Именно «люди пера» Могольской Индии и постмогольских государств оказались наиболее активными в период утверждения в Индии английского колониального господства. Большинство «людей меча», представителей знатных феодальных родов, либо погибли, либо были оттеснены вниз по социальной лестнице (последний удар им был нанесен поражением восстания 1857–1859 гг.). Это позволило «людям пера», особенно служилым брахманам и каястхам, выдвинуться на службе новым хозяевам Индии, довольно легко вписаться в колониальный порядок. Трудно представить себе англичанина в Индии — чиновника колониальной администрации, коммерсанта, ученого-ориенталиста — без целой армии «туземных помощников», переводчиков, секретарей, информаторов, торговых агентов [Диркс 1993; Бэйли 1999: 71–72, 80–94; Делери 2005: 24–26]. Именно потомки «людей пера» стали в Индии первопроходцами европейского образования, составили основу «туземного чиновничества», преподавательского корпуса, адвокатуры, писателей и журналистов. Из их же среды впоследствии вышли первые реформаторы и националисты, многие лидеры освободительного движения.

«Люди базара»

Доколониальное индийское общество на протяжении всей своей истории оставалось по преимуществу аграрным, но города были многочисленными и многолюдными, в них проживало около 15% населения Могольской империи, что составляет весьма высокий для средневекового общества показатель [Мусви 1987: 315]. Города, особенно крупные, являлись политико-административными, военно-оборонительными, религиозными и культурными центрами, но самой важной из их функций была экономическая, а точнее — функция центра ремесла и торговли.

В средневековых текстах, особенно литературных, описание городов — подлинных и вымышленных — являлось устоявшимся каноном, и центральной частью этого описания обычно была яркая картина базара, подлинного центра экономической и культурной жизни города [Ванина 2000а; Чаттопадхья 2003а]. И хотя население города отличалось разнообразием каст и профессий, главную роль в городской жиз-

ни играли «люди базара» — купцы и ремесленники. Их, справедливо отмечала К.З. Ашрафян, в средневековых источниках обычно выделяли, с использованием определенной терминологии (например, на фарси — *шахри*, *śahrī*, *мардом-и шахр*, *mardom-i śahr*), как некую специфическую общность, отличную и от феодальной знати, и от крестьян [Ашрафян 1983: 56; 1986: 203]. Различные аспекты ремесла и торговли в средневековых городах Индии подробно описаны во многих работах отечественных и зарубежных индологов. В данном же разделе речь пойдет о мировоззрении и ценностях торгово-ремесленных слоев городского населения. Важно при этом отметить, что, подобно тому как мировоззрение феодальной знати отражали и утверждали хроники, историко-героические поэмы, родословные и панегирики, ценности горожан и прежде всего «людей базара» становились темой особой, городской литературы — обрамленных повестей, собраний басен и анекдотов, плутовских новелл и авантюрных «романов». Мир этой литературы, облик и поведенческие установки ее персонажей были во многом противоположны тому, что провозглашала и утверждала «рыцарская» литература.

Образ купца в средневековой индийской литературе был неразрывно связан с богатством. В «Панчатантре» Пурнабхадры (1199 г.) коммерция даже названа самым лучшим и похвальным способом обогащения, более предпочтительным, чем обретение знаний и служба царю [Панчатантра 1958: 283]. Коммерсанты — купцы, менялы, ростовщики — представляли собой наиболее богатую и влиятельную часть «людей базара». Они не просто вели торговые дела, часто с размахом и умением, поражавшими европейских путешественников, но и принимали активное участие в управлении городом, а наиболее богатые коммерсанты выступали кредиторами центральной власти и играли заметную роль в политике. Как правило, только мелкие лавочники и разносчики-коробейники торговали в одиночку: практически каждое более или менее крупное торговое дело являлось частью целой сети, иногда покрывавшей значительную территорию. Для позднего средневековья характерны партнерства, торговые дома, «фирмы», участники которых во многих случаях были связаны родственными узами, но нередко принадлежали и к разным торговым кастам, религиозным общинам. Приезжая в чужой город, купец, как это ярко показано в «Половине рассказа», легко находил помощь у собратьев по касте и торговых партнеров или, по рекомендации, даже у незнакомых коммерсантов, являвшихся частью той же торговой сети. По кредитному письму или векселю он мог получить деньги в самых отдаленных от его родины частях Индии и за ее пределами, вплоть до Маската, Пегу или Астрахани.

разумными, практичными и осторожными. Их отличают бережливость (хотя откровенная скупость и осуждается), подчеркнутая скромность в манерах и быту, причем часто наигранная: так, купец Карамчанд приглашает семью автора в свою «хижину», которая на поверку оказывается роскошным особняком [Банараси Дас 2002: 212].

Главными качествами для купца были предприимчивость — это утверждает, например, еще в «Океане сказаний» история обнищавшего купеческого сына, который сумел сколотить огромное состояние, имея в руках лишь дохлую крысу [Серебряков 1989: 136], — и бережливость. Выработка этих качеств была основой воспитания, которое получали дети в купеческих семьях: едва научившись ходить и говорить, мальчики проводили многие часы в торговом заведении отца, сопровождавшего каждое свое действие подробным объяснением для сына; сыну-подростку отец уже давал поручения по торговой части, и Банараси Дас рассказывает, как в двенадцать лет он стал торговать мелкими раковинами-*каури*, заработанную мелочь отдал бабушке, которая торжественно отметила первый заработок внука [Банараси Дас 2002: 213].

Индийские торговцы, с восхищением писал Тавернье, «приучают своих детей с раннего возраста избегать безделья и вместо того, чтобы позволять им гулять на улице и тратить время на игры, как это обычно делается у нас, обучают их арифметике, которой владеют в совершенстве, не пользуясь ни пером, ни счетами, а мгновенно производя самые трудные подсчеты в уме» [Тавернье 1977: II, 144]. Именно отсутствие торговой сметки и деловой энергии приводило Банараси Даса, по собственному признанию, к постоянным неудачам. Перечисляя дурные стороны своего характера, он упомянул и такую: «Ленив, не любит выходить из дома» [Банараси Дас 2002: 239] — такая «благородная лень» и любовь к уединению была бы скорее похвальной, скажем, для брахмана. Большинству братьев Банараси, видимо, перечисленные недостатки не были присущи. Почти все европейские коммерсанты, действовавшие в то время в Индии, отмечали высочайшие деловые качества индийских купцов, их энергию, трудолюбие, предприимчивость, хладнокровие, бережливость, наблюдательность, позволявшую с первого взгляда оценить партнера [Пракаш 2004: 435–437].

Средневековые тексты постоянно подчеркивали, насколько противоположными были ценности купеческой среды и ценности феодальной знати. Прежде всего, этот контраст проявлялся в отношении к богатству. Богатство было важным, но не определяющим атрибутом знатности и благородного происхождения: живущий милостыней брахман или бедный раджпут все равно оставались благородными и уважаемыми, в то время как разорившийся купец терял обществен-

ный статус. Разными должны были быть источники обогащения: благородному феодалу надлежало добыть богатство мечом, а купцу — торговлей, ростовщичеством и прочими приличными его статусу занятиями. «Сказание о Видьявиласе» Хирананды, гуджаратская авантюрная повесть XV в., повествует о том, как некий купец из Удджайна устроил своим сыновьям экзамен, потребовав перечислить известные им способы обогащения. Трое старших называют торговлю, обмен денег и ростовщичество, младший же, изначально охарактеризованный автором как глупец, заявляет: «Я завоюю Удджайн и стану царем». Отец выгоняет сына из дому, заявив, что, узнав о таком ответе, «весь город со смеху помрет» ([Хирананда 1956: 89–90]; см. краткое изложение содержания этого текста в [Серебряков 1985: 175–176]). В дальнейшем этот глупец, подобно своему собрату из русского фольклора, проявляет себя умным и предприимчивым, женится на принцессе и завоевывает родной город, но автором и его аудиторией вся история воспринимается скорее как забавный казус, не отрицающий главного принципа, — способ обогащения, подобающий купцу, противоположен тому, который предписан феодалу.

Еще больше различий было в том, как следовало распоряжаться богатством. Благородному феодалу надлежало свою военную добычу как можно скорее и как можно демонстративнее растратить: раздать дружинникам и придворным бардам, пожертвовать храмам, священнослужителям и нищим, осыпать украшениями жен, наложниц и гетер, потратить на пиры, охоту, строительство роскошных дворцов, даже проиграть в азартные игры. Купцу же самой его *дхармой* предписывались бережливость, скромность в расходах и, главное, постоянное стремление увеличить капитал. Отношение к богатству купечества и военно-феодальной знати напрямую противопоставлено в «Истории двенадцатой статуи» из обрамленной повести XI–XIII вв. «Жизнь Викрамы». В этой истории купеческий сын Пурандара проматывает унаследованное от отца состояние, и верный друг говорит ему: «Пурандара, ты сын купца, а тратишь деньги как потомок знатного кшатрия. Это не подобает тому, кто родился в купеческой семье» [Жизнь Викрамы 1960: 196].

Данный контраст выведен и в «Испытании человека» Видьяпати, где рядом помещены две истории о людях, растративших огромное состояние. Герой первой — кшатрий, использовавший свое богатство на наслаждение «цветами, сандалом, женщинами, бетелем и другими радостями жизни», а также на широкую благотворительность («раздавая дары, равные весу человека»), — прославляется автором как праведник. Герой второй истории — купеческий сын, растративший миллионное состояние «на цветы, сандал, женщин и прочие удовольст-

вия» (почти полное повторение «формулы наслаждений» из предыдущего рассказа!), — разоряется, впадает «в полное ничтожество» и осуждается автором как глупец [Видьяпати 1999: 83–86]. И такое противопоставление не было только литературным приемом, о чем свидетельствуют другие, нелитературные источники, например дневники упоминавшегося выше тамильского купца Ананды Ранги Пиллей. На вопрос о том, куда пошли средства, занятые им у французской Ост-Индской компании, Ананда Ранга ответил так: «Я не проиграл их в карты, не растратил впустую, но вложил в коммерческие предприятия, заморскую торговлю и местное производство товаров, что позволило получить прибыль, вдвое превышающую сумму займа» [Пиллей 1904: 325–326]. Европейские путешественники и коммерсанты в один голос отмечали, что индийские купцы, за исключением наиболее богатых и влиятельных, решались на большие траты только по особым случаям, например на свадебные торжества, но в обычной жизни отличались подчеркнутой умеренностью и бережливостью [Пракаш 2004: 438–439].

Следует отметить, что щедрость считалась добродетелью как для феодальной знати, так и для купцов, а скупость равно осуждалась для всех, о чем свидетельствуют весьма частые в литературе нравоучительные рассказы о скупцах. Скупцы часто становились мишенью для сатиры: таков в джайнской обрамленной повести «Тилак славы» Сомадевы Сури (959 г.) скупой торговец: экономя на освещении, он вешает на веранде зеркало, чтобы в нем отражался свет в доме соседа, запрещает детям перед мытьем намазывать тело маслом, как диктовала индийская гигиеническая традиция, и велит им вместо этого затеять драку с соседскими детьми, чтобы во время возни пропитаться маслом с их тел [Хандикви 1949: 70]. Но щедрость феодала была, как правило, демонстративной и (особенно в литературных текстах) доходила до сказочной гиперболизации вроде историй о дарении поэтам «по лакху за каждый слог» или обычая *туладана*.

Купцы же, как свидетельствуют источники, обильно жертвовали храмам, мечетям и суфийским обителям, строили в городах общественные колодцы и каналы, больницы и странноприимные дома — такой широкой благотворительностью прославился, например, упоминавшийся гуджаратский купец Джагаду: как свидетельствует его жизнеописание, он возводил в городах храмы и даже построил мечеть, а во время неурожая роздал голодающим весь свой запас зерна [Бюлер 1892]. Но купцы никогда не делали этого, чтобы продемонстрировать пренебрежение богатством, и, жертвуя, гораздо больше оставляли себе, а не «раздавали всё», как полагалось поступать феодалу с военной добычей.

Щедрость и бережливость должны были гармонично уживаться в характере почтенного, благообразного коммерсанта, как это было с отцом Банараси Даса, который великодушно отказался от дядиного наследства в пользу осиротевшей двоюродной сестры, но впал в истерику, узнав о торговых потерях сына [Банараси Дас 2002: 210, 222]. Вообще, выставлять напоказ свое богатство для купца было неприлично и во многом небезопасно: «Половина рассказа» неоднократно повествует о притеснениях купцов со стороны феодальных властей, которые не останавливались перед прямым беззаконием, даже сажали купцов в тюрьму и пытками вымогали у них деньги. Поэтому Банараси Дас, охотно и подробно рассказывавший о своих торговых неудачах, становится крайне сдержанным, когда речь идет об успехах, многозначительно заявляя, что «об этом говорить не стоит» [Банараси Дас 2002: 229].

Личная отвага, доблесть и мужество — основные добродетели благородного воина — считались несовместимыми с образом купца, которому органически должны были быть присущи миролюбие, покорность и даже трусость⁵⁹. В «Половине рассказа» все купцы действительно выглядят кроткими и покорными и на жестокие притеснения властей отвечают лишь одним способом — бегством «во все стороны, как солома на ветру». При этом сам Банараси Дас в критические минуты, будь то встреча с разбойниками или арест по ложному обвинению, проявляет завидное присутствие духа. Но главным его оружием является хитрость: так, попав в «разбойничью деревню», он выдает себя за брахмана, читает санскритские стихи и тайком надевает сделанный из подручного материала священный шнур [Банараси Дас 2002: 227]⁶⁰. Вообще, хитрость, ловкость, а если нужно — обман, были для купца основными способами борьбы с жизненными невзгодами. Не случайно значительная часть городской литературы средневековой Индии (и не только Индии) — сюжеты о хитрецах, ловкачах и обманщиках. Этим городская литература кардинально отличалась от «рыцарской», герои которой, как уже отмечалось, должны были врага встречать лицом к лицу, в открытом бою, не прибегая к обману даже для спасения собственной жизни.

Богатство было для средневекового индийского торговца и смыслом жизни, и важнейшим определителем статуса. Коммерческая терминология переносилась даже на религию, что хорошо отражено, на-

⁵⁹ В хинди идиома *baniyā baqqāl honā* («быть бания-бакалейщиком») означает «быть трусом» [Тивари 1951: 430].

⁶⁰ Если бы Банараси был купцом-индусом, он бы носил священный шнур как член *варны* вайшьев. Убийство брахмана было страшным грехом, невозможным даже для разбойника.

пример, в литературе *бхакти* и сочинениях первых сикхских гуру. Так, основоположник сикхизма гуру Нанак призывал «торговать словом божьим» и «собирать добрые дела на дорожные расходы» (см. подробнее [Ванина 1993: 111, 130]). А прославленный махараштринский *сант* Тукарам, разорившийся деревенский лавочник, называл собратьев по духу «божьими кладовщиками» и призывал «братъ бога задаром» [Тукарам 2002: 184–185]. При этом следует отметить, что вообще приобретение мирских богатств *бхактами*, как правило, осуждалось, и тот же Тукарам обращался к богу с вдохновенными гимнами благодарности за свое разорение [Тукарам 2002: 172].

Все же, видимо, некоторые проповедники *бхакти*, особенно из среды преуспевающего купечества, думали иначе. Например, гуджаратские *бхакты* Нарси Махета и Премананд по-своему интерпретировали историю из «Бхагавата-пураны» о бедняке Судаме, которому Кришна в благодарность за верную службу пожаловал богатство. В их обработках этого сюжета подчеркивается, вопреки всем канонам *бхакти*, что бедность — это зло, а богатство, если оно попадает в руки достойного человека, является наградой за добродетель и преданность богу и может быть вполне совместимо даже со святостью. Французская исследовательница Ф. Маллисон обратила внимание на то, что такую интерпретацию сюжета предложили именно гуджаратские *бхакты* — этот регион отличался высоким уровнем развития торговли, его купцы славились по всей Индии (и за ее пределами) своим богатством и политическим влиянием [Маллисон 1979: 90–99]. Не осуждали законно нажитое богатство и сикхские гуру. В «Половине рассказа» само религиозное чувство автора и его близких отличается откровенным практицизмом, отношения с богом нередко принимают характер коммерческой сделки. Так, отправившись на богомолье, Банараси и его друзья совершили обряды перед статуей *тиртханкара*⁶¹ и взмолились:

Пошли нам, господин, удачу.

Если мы разбогатеем, то вновь придем и почтим тебя!

[Банараси Дас 2002: 226].

Известные нам произведения средневековой литературы воссоздают собирательный образ ремесленника, как правило наделенный положительными чертами. Это умелец, почтенный, благообразный мастер, честный, скромный и трудолюбивый. Его антиподом выступает ловкий жулик и обманщик, как правило ювелир (многие ювелиры были весьма богаты, не брезговали ростовщицеством, подделкой дра-

⁶¹ *Тиртханкар* — один из легендарных вероучителей, изображениям которых поклоняются джайны.

гоценных металлов и камней, поэтому репутация их в литературе и фольклоре часто была отрицательной). В противовес брахманской традиции, относившей ремесленников к шудрам и неприкасаемым, а ремесло — к низким занятиям, в литературе нередок мотив восхищения мастерством и талантом ремесленников, которые предстают как создатели волшебных колесниц, говорящих статуй, летающих кораблей. В «Океане сказаний» Сомадевы фигурируют два таких мастера-плотника с символическими именами Пранадхара (букв. «опора жизни») и Раджьядхара (букв. «опора государства») [Серебряков 1989: 138].

Голос средневековых городских ремесленников можно услышать благодаря сохранившимся, больше всего на Юге, эпиграфическим надписям городских корпораций, а также обширной литературе *бхакти*, среди поэтов-проповедников которого особенно прославлены портной Намдев, ткач Кабир, кожевник Райдас, ювелиры Акхо и Нархари, чесальщик хлопка Даду. Их мистический опыт и социально-этические воззрения, система литературных образов, сам язык — все несет на себе яркий отпечаток профессии и принадлежности к ремесленному сословию. Это прежде всего люди дела, с презрением относящиеся к книжной учености и словопрениям богословов. Для Кабира книги были «бумажной темницей», а Райдаса раздражало многословие духовных наставников:

Говорит гуру, говорит ученик.

Слова, слова — потеряно значение слов.

Райдас говорит: устал от слов — обрел высшее сокровище

([Каллеворт и Фридландер 1992: 118, 191]; см. также

[Ванина 1993: 111]).

Они равно не приемлют чрезмерной роскоши и нищенства, излишних наслаждений и аскетического самоистязания. Их идеал — добропорядочный труженик, живущий в скромном достатке или «честной бедности»; руки его всецело заняты работой, а ум и сердце погружены в мистическую любовь к богу. Именно такого человека они готовы признать чистым и даже святым, а брахманские представления о ритуальной чистоте вызывают у них откровенную насмешку. И бог, и вся вселенная, и сложнейшие философские проблемы рассматриваются у *бхактов*-ремесленников в привычных терминах и категориях их профессиональной деятельности. Так, Кабир «протянул основу через весь мир, сделал Землю своим станком, Луну и Солнце — челноками» [Каллеворт и Оп де Беек 1991: I, 328].

Ремесленные касты по варновой принадлежности занимали в иерархической структуре городского населения неодинаковое место. Часть ремесленников (ювелиры, маслоделы, парфюмеры, ткачи, вы-

шивальщики, оружейники, мебельщики) относились к «чистым» (*sat*) шудрам и, как свидетельствуют источники, нередко претендовали на более высокий варновый статус, объявляя себя вайшьями и даже кшатриями. Другие касты имели более низкий статус, вплоть до неприкасаемого. Но, разумеется, и ремесленную «элиту» относили к городским низам, которым в общении с «большими людьми» подобала лишь услужливая покорность. Однако, как свидетельствует эпиграфика южноиндийских ремесленных каст, для этих средневековых корпораций была характерна гордость своей профессией. Они даже составляли и высекали на камне в свою честь панегирические поэмы, в которых восхваляли мастерство, честность, набожность и, что немаловажно, грамотность членов касты [Рамасвами 2004: 559–562]. И в сочинениях ремесленников-*бхактов* звучит определенное чувство гордости за свое занятие и общественное положение, но, разумеется, не как таковое, а лишь постольку, поскольку приобщение к «истинному пути» *бхакти* делает простого ремесленника равным городской знати. Даже брахманы, утверждает Райдас, стали кланяться ему, неприкасаемому кожевеннику, с тех пор как он «обрел защиту в божьем имени» [Каллеворт и Фридландер 1992: 132, 192]. Еще более резко выразился Кабир:

Ты — брахман, а я — ткач из Каши⁶², как можем мы быть равны?

Кабир говорит: божье имя спасло меня,

а пандит, понадеявшись на веды, утонул

[Каллеворт и Оп де Беек 1991: I, 336].

И художественная литература, и подлинные исторические документы рисуют «людей базара», торговцев и ремесленников, обладающими определенным чувством собственного достоинства. Среди них была в значительной мере распространена грамотность: в городских школах дети купцов и зажиточных ремесленников получали элементарное образование на местных разговорных языках. На «людей базара» накладывала некоторый отпечаток принадлежность к городской культуре: не случайно в санскрите и многих индийских языках прилагательное «городской» — *нагар(а)*, *nāgar(a)* — означает также «образованный», «изящный», «утонченный» и противопоставляется прилагательному *грамин* (*grāmīn*), что одновременно переводится и как «деревенский», и «невежественный», «грубый». Такой контраст характерен уже для раннесредневековых текстов, например для «Камасутры» Ватсьяны, где горожанин (а точнее, представитель «золотой молодежи» города, утонченный и образованный сибарит, знаток искусств

⁶² Каши — одно из названий города Варанаси (Бенареса).

и развлечений) прямо противопоставлен деревенскому жителю. Более того, городской стиль жизни, по мнению Ватсьяяны, должен быть для «поселянина» образцом: «Пробудив рвение в сведущих и любознательных сотоварищах, вызывая в них доверие и рисуя [им] жизнь городских жителей, пусть следует этому [образу жизни] и собирает компанию» [Ватсьяяна 1993: 49]. «Украшение собраний» предлагает для горожан эпитеты: «во всех искусствах искусные, всем наукам обученные» [Украшение собраний 1962: 15]. О том, что городская жизнь считалась более культурной, изысканной, свидетельствует в современном хинди пословица: «Не можешь научить грамоте, то хоть повози по городу» (*raḍhāo na likhāo to śāhar ghumāo*).

На протяжении средневековья торговля и ремесло играли в экономике различных индийских государств все более значительную роль, что не могло не сказаться на самооценке «людей базара», как бы ни презирали их «благородные отпрыски». Сама атмосфера города, особенно большого (население крупнейших городов Могольской империи, таких, как Дели, Агра, Лахор, Ахмадабад, в XVII в. приближалось к миллиону), предоставляла возможности для общения представителей различных народов и религий и во многом повышала самооценку горожан, делала их более независимыми и активными в отстаивании своих прав. Различные источники содержат сведения о выступлениях горожан, и многие формы этой борьбы, практиковавшиеся средневековыми торговцами и ремесленниками, например полное прекращение деловой активности в городе (*бандх*, *bandh*), остаются в индийской политической практике и поныне.

Следует при этом отметить, что выступления горожан происходили не только по экономическим причинам, но и в противодействие политике властей, оскорблявших религиозные чувства горожан или унижавших их достоинство. Так было, например, в 1669 г. в крупнейшем порту Могольской империи Сурате, когда приказ падишаха Аурангзеба о разрушении индуских храмов и насильственное обращение в ислам сына одного из купцов-индусов вызвали полное прекращение коммерческой деятельности в этом городе, включая монетный двор и таможню, что принесло колоссальные убытки казне. Суратские купцы даже изъявили желание в полном составе переселиться в английский Бомбей, если англичане помимо налоговых льгот гарантируют им свободу вероисповедания и судебный иммунитет [Чаудхари 1980]. Подобное происходило несколько раз в гуджаратских городах второй половины XVII — начала XVIII в., когда в ответ на оскорбления со стороны властей и незаконные аресты влиятельных купцов торговцы и ремесленники, индусы и мусульмане, прекращали свою деятельность, так что город полностью замирал, устраивали демонстрации

и обращались с «заявлениями» (*махзар, mahzar*) к наместнику провинции и самому падишаху (см. подробнее [Ашрафян 1983: 149–150, 152–155; Ванина 1997: 139–140]). «Люди базара» были активнейшими участниками городских восстаний и иных народных движений, в ряде случаев принимавших форму ожесточенной вооруженной борьбы (особенно в движении сикхов).

«Безмолвствующее большинство»

Так вслед за А.Я. Гуревичем, включившим это выражение в название своей известной работы о крестьянской культуре средневековой Европы [Гуревич 1990], я определяю подавляющее большинство населения Индии исследуемой эпохи — земледельцев и тех, кто по кастовому статусу находился еще ниже их. «Безмолвствующим» это большинство названо потому, что в отличие от военно-феодальной знати, «людей пера» и «людей базара», оно практически не донесло до последующих эпох своих воззрений и ценностей, не смогло зафиксировать их в письменных источниках. Фольклор, который начал записываться и исследоваться западными ориенталистами в XIX в., содержит ценные сведения о жизни и воззрениях сельских жителей, но датировка его, как известно, крайне затруднена, что не позволяет делать однозначный вывод о том, реалии какой эпохи отражает то или иное произведение устной традиции.

В отечественной и зарубежной индологии аграрная сфера изучена, пожалуй, лучше всех других сторон жизни доколониального индийского общества. Даже перечисление работ на эту тему заняло бы не один десяток страниц. Среди них значительная часть посвящена экономической организации и социальной структуре сельской общины. Но, подробно исследуя отношения собственности на землю, характер сельскохозяйственного производства, взаимоотношения каст и социальных групп внутри общины, ее отношения с внешним миром, и прежде всего с государством, индологи уделяют несравненно меньше внимания социальному облику сельских жителей, их мировоззрению и тому, как они воспринимались другими слоями населения, вне своего круга. Именно эти аспекты и будут, пусть кратко и неполно, рассмотрены ниже.

Современная индология считает общепринятым, что в средневековой Индии понятие «крестьянин» скрывало целую гамму социальных градаций; к части их само это понятие может быть применено лишь условно. Сельская община была многослойной структурой, ее осново-

полагающим элементом выступали землевладельцы, принадлежавшие к доминирующей в данном регионе земледельческой (вернее, земле-владельческой) касте, а также к раджпутам, брахманам и т.д.: из их среды выделялись богатая и влиятельная верхушка, нередко возвышавшаяся до статуса мелких и средних феодалов, а также «середняки» и бедные. Помимо них сельское общество включало разнообразные по статусу (от разорившихся землевладельцев до полукрепостных и полурабов) слои арендаторов и батраков, а также «общинных служителей». К последней категории принадлежала, с одной стороны, «элита» — священнослужители, астрологи, писцы, ювелиры; с другой — низкокастовые и неприкасаемые ремесленники и слуги (цирюльники, прачки, уборщики, рассыльные); и те и другие могли иметь земельные участки и обрабатывать их, в зависимости от статуса, чужим трудом или собственным⁶³.

Крестьяне-землевладельцы считались главной, структурообразующей группой сельского населения. В раннесредневековых санскритских текстах их обычно не выделяли специально и называли «семейными людьми, домохозяевами» — *кутумбин* (*kuṭumbin*), просто «земледельцами» — *каршака* (*karṣaka*). В фарсиязычных текстах позднего средневековья также фигурируют «поселяне» — *дехакин* (*dehāqīn*), *мардом-и рустай* (*mardom-i rūstāī*) и наиболее часто — «райяты». При этом более детализированная налогово-административная терминология могольских источников особо выделяет среди крестьян именно землевладельцев, обрабатывающих (чаще всего — руками батраков или арендаторов) наследственные участки и платящих налоги; в текстах они обозначены как «хозяева» — *малик* (*mālik*), «ведущие самостоятельное хозяйство» — *райят-и худкаш* (*ra'īyat-i khūdkaśī*) и другими аналогичными терминами [Ашрафян 1977: 144–147]. Этих землевладельцев, как верно отмечает Л.Б. Алаев, можно назвать крестьянами лишь условно: во многих случаях кастовые традиции запрещали им непосредственную работу на земле и сводили их участие в сельскохозяйственном процессе лишь к организационным и административным функциям. В России таких людей скорее отнесли бы к мелким помещикам-однородцам или кулакам [Алаев 2000: 306–314].

Как отмечалось выше, в санскрите и многих индийских языках прилагательное «сельский» одновременно означало «грубый», «невежественный» и в этом качестве противопоставлялось понятию «город-

⁶³ В отечественной индологии сельская община стала главной темой научных трудов Л.Б. Алаева [Алаев 2000; 2003: 213–223]. См. также о социальной структуре общины [Куценков 1983: 105–132; Кулкарни 1996: I, 1–108].

ской», имевшему вторым значением «утонченный», «образованный». Видьяпати выразился на этот счет весьма открыто:

*Того, кто живет в деревне,
Называют дураком-деревенщиной.
Горожане считают таких никчемными*
(цит. по [Серебряный 1980: 220]).

Именно такое восприятие горожанами сельских жителей отразила в хинди идиома, которая буквально звучит как «получивший образование в поле» (*khet kā likhā padhā*) и означает «невежественный», «глупый» [Тивари 1951: 143]. Однако этим и ограничивалось презрительное отношение городской элиты и горожан вообще к земледельческому населению. Редкие упоминания о крестьянах в документах, хрониках и литературных текстах, как правило, не окрашены в негативные тона. По крайней мере индийское средневековье не знало того презрения к «мужикам», которое было характерно для Западной Европы, изображавшей крестьян в рыцарских романах и лирике чудовищными уродами, злодеями, язычниками⁶⁴. Индийские авторы, в отличие от своих западноевропейских коллег, ассоциировали с «деревенщиной» глупость, невежество, но не подлость, низость характера⁶⁵.

Разумеется, неприязнь к крестьянам проявляли и индийские, особенно могольские, источники, но лишь в тех случаях, когда речь шла о недоимщиках, беглых, бунтарях. Судя по всему, хотя земледелие и относилось вкуче со всеми остальными видами физического труда к «низким» занятиям (об этом в следующей главе), те, кто им занимался, воспринимались в обществе позитивно. Но все это касалось опять-таки общинников-землевладельцев, а не сельских низов. По справедливому замечанию Л.Б. Алаева, позитивным было общественное восприятие не самого физического труда на земле, которым значительная

⁶⁴ Ярчайшие примеры — изображение крестьян в «Ивэйне, или Рыцаре со львом» Кретьена де Труа, во французском романе XIII в. «Окассен и Николетта». При этом уродливые, подлые и злобные крестьяне не являются по сюжету врагами героев, что могло бы хоть как-то объяснить негативное отношение к ним авторов. В «Нимской телеге», французской героической поэме XII в., крестьяне изображены поклонниками «Магомета» [Кретьен де Труа 1974: 37; Песнь о Роланде 1976: 240]. Не лучше относились к «мужикам» трубадуры и ваганты. См. также [Гуревич 1984: 212–213; 1990: 19–21; Ле Гофф 2000: 80–81].

⁶⁵ Характерный для средневековой Европы подход сохранили многие языки. На французском языке *vilain* означает и «виллан», т.е. зависимый крестьянин, и «подлец», «негодяй». Английское *churl* — одновременно и «мужик», и «грубиян», и «скряга». Хорошо известна эволюция значений русского прилагательного «подлый». См. подробнее [Хейзинга 1988: 64, 424].

часть полноправных общинников и не занималась, а статуса свободно-го землевладельца-домохозяина [Алаев 2000: 308]. Любопытные сведения из раннесредневековых астрологических трактатов привел индийский историк Б.Н.С. Ядава: у человека, рожденного под знаком Солнца в благоприятном сочетании с другими светилами, на роду было написано стать просто «крестьянином», т.е. полноправным общинником, неблагоприятное же сочетание грозило участью «подневольного» крестьянина, принудительным трудом на «злого господина» [Ядава 2000: 257–258]. Несчастной, таким образом, считалась не вообще «крестьянская доля», а принадлежность к низшим слоям деревни, зависимым крестьянам.

Большинство текстов, оставленных нам индийским средневековьем (по крайней мере той их части, которая известна современным исследователям), являются по принадлежности авторов и персонажей и по изображаемой обстановке городскими. Вместе с тем сельская жизнь представлена в таких литературных произведениях, как тамильская поэзия эпохи Сангама, поэтическое собрание «Семьсот строф Халы» (первые века н.э.), некоторые фрагменты поэм Калидасы и поэтических антологий, ряд новелл, входящих в обрамленные повести вроде «Панчатантры», «Полезного наставления» или «Семидесяти рассказов попугая», а также значительная часть огромного корпуса кришнаитской лирики и некоторые другие.

Большинство этих сочинений, особенно стихотворных, рисует весьма идиллическую картину деревенской жизни. Перед читателями разбуртываются поэтичные, немного напоминающие лубок деревенские пейзажи, на фоне которых трудятся, отмечают праздники, переживают любовные радости и горести «поселяне и поселянки» — простодушные, искренние и добросердечные. Сельский быт изображался с разной долей реалистичности, которая, стоит заметить, со временем нарастала: описывающие одни и те же эпизоды из жизни Кришны «Бхагавата-пурана», «Песнь пастуха» Джаядевы (XII в.), «Восхваление Шри Кришны» Чондидаша (XV в.) и «Океан Сура» Сурдаса (XVI в.) заметно различаются с этой точки зрения. В отличие от двух первых произведений, поэмы Чондидаша и Сурдаса рисуют жизнь деревни не условно-сказочно, а весьма правдоподобно, причем не как «деревню вообще», а как соответственно бенгальскую и североиндийскую деревню, со всей региональной спецификой труда и быта.

Однако, даже при нарастающей реалистичности, в большинстве средневековых описаний сельской жизни доминируют светлые краски: красивые пейзажи, простота и скромный достаток крестьянского быта, труд, почти никогда не выглядящий изнурительным, веселые и красочные праздники, игры детей, любовные забавы, ссоры и примире-

ния... Все негативное приходит в деревню извне: засуха губит урожай, муссонные дожди и наводнения смывают поля, злодей Канса насыляет чудовищ, чтобы погубить Кришну. Но главная угроза исходит, как правило, не от сказочных драконов и ведьм, а от вполне реального налогового чиновника, который, как это ярко показано в автобиографических строфах «Песни о благодарении Чанди», дотла разорил родную деревню автора и «был будто Яма»: «в отчаяние впали крестьяне, продавали вещи из хозяйства» [Мукундорам Чокроборти 1980: 51]. Это несчастье, как подчеркивает Мукундорам, произошло именно потому, что вместо «хорошего» чиновника был посажен «дурак».

Из хроник и документов известно, что многие правители безуспешно пытались запретить взимание «незаконных» налогов и поборов с крестьян, но и «законный» налоговый пресс был крайне тяжел. В той же поэме Мукундорама приведен впечатляющий «каталог» налогов, которые, по воле автора, справедливый герой-правитель в своем царстве отменил [Мукундорам Чокроборти 1980: 148–149], но, как свидетельствуют источники, в реальной жизни налоговая эксплуатация деревни только возрастала [Ашрафян 1977: 56; Рейснер 1961: 21–23, 47–49]. Не менее тяжкими для земледельцев были постоянные войны, причем проход через деревню армии собственного правителя был так же разорителен, как и пребывание на данной территории неприятельского войска: крестьян грабили все — и свои, и чужие, разрушали постройки, вытапывали посевы. Широко практиковался и принудительный труд: крестьян (в основном, конечно, опять-таки беднейшую часть полноправных общинников и общинных слуг) сгоняли на строительство крепостей, дорог и мостов, заставляли выполнять работу загонщиков, когда государю или местному феодалу было угодно развлечься охотой.

Вследствие всего этого уделом основной части селян, за исключением общинной верхушки, была бедность. Даже в санскритской антологической поэзии, во многих случаях предпочитавшей изображать светлые стороны бытия, нередко описания обнищавших, разоренных сельчан, голодных детей, вынужденных просить милостыню, крестьянской семьи, оплакивающей смерть своего единственного кормильца — вола [Видьякара 1965: 359–361; Столепестков 1996: 28]. Замечательный санскритский поэт Йогешвара, живший в Бенгалии во второй половине IX в., оставил горестное описание деревни, «покинутой всеми жителями, кроме нескольких семей, которые страдают от незаслуженных мучений, причиняемых жестоким правителем области, но все еще держатся за землю своих предков» [Видьякара 1965: 333].

В ряде регионов Индии сложилась традиция деревенских песен *барахмаса*, которые в отличие от упомянутых в первой главе, перечисляя все двенадцать месяцев года и соответствующее им состояние природы, живописали не радости и горести влюбленных, а тяготы крестьянской жизни — неурожай, голод, притеснения властей [Ашрафян 1965: 273–274; Форбс 1856: II, 307–308]⁶⁶. Нищету индийских крестьян отмечали многие европейские путешественники, побывавшие в Могольской империи и других индийских государствах в XVIII в.: их свидетельства ярки, подробны, хотя, видимо, и не свободны от субъективности и преувеличений⁶⁷. Но несмотря на все это, индийский селянин (речь идет, стоит специально подчеркнуть, только о полноправном общиннике-землевладельце) отличался своим социальным обликом и от западноевропейского виллана, и от русского крепостного.

В целом верно описывая тяжелое положение крестьян в Могольской империи и других государствах средневековой Индии, И.М. Рейснер все же перенес на индийского (конкретно — махараштрского) общинника реалии других стран и эпох, когда назвал его «сословно приниженным» [Рейснер 1961: 50]. Махараштрский маратха-кунби и североиндийский джат, подобно редди в Андхре, веллала в Тамилнаду и т.д., принадлежали к основным землевладельческим кастам своих регионов, изначально к тем же самым, из которых вышли представители местных военно-феодальных кругов. Разумеется, раджпут, маратха или наяк, гордый своим благородством и воинской доблестью, ставил себя выше джатов, кунби или редди, но далеко не во всех случаях презирал их, тем более что владение оружием — главное, что, как уже отмечалось, должно было отличать членов военно-феодальных сословий от бывших собратьев-земледельцев, — было не редкостью и среди полноправных крестьян-общинников. Основная масса рядовых участников антимогольского сопротивления XVII — начала XVIII в. происходила именно из этой среды, и ни Шиваджи, ни сикхскому гуру Гобинду, ни джатским вождям не приходилось учить крестьян владеть оружием, по крайней мере холодным. Именно из них

⁶⁶ Аналогичное яркое описание «бед двенадцати месяцев» вложено Мукундорамом Чокроборти в уста жены охотника Пхуллоры, причем жизнь «остальных людей» (по описанию — земледельцев из соседних деревень) кажется Пхуллоре почти райской в сравнении с бедствиями низкокастовой семьи, живущей охотой и продажей мяса [Мукундорам Чокроборти 1980: 126–127].

⁶⁷ Индийскому путешественнику конца XVIII в. Мирзе Абу Талибу бедность ирландских крестьян показалась чудовищной даже в сравнении с положением аудских земледельцев, которое он, как бывший налоговый чиновник, хорошо знал (см. подробнее [Ванина 1993: 195]). Нищета французского крестьянства в конце XVII — середине XVIII в. подтверждается многими свидетельствами, как местными, так и иностранными, включая того же Абу Талиба.

формировался рядовой состав всех индийских армий, и для многих членов землевладельческих каст, особенно младших сыновей в семьях, военная служба становилась дополнительным заработком, во многих случаях — постоянным занятием [Колфф 2003; Ричардс 2004: 390].

В ориенталистской литературе и частично в последующей историографии (см., например, [Шарма 2000а: 463–466]) сложилось стереотипное представление о покорности и фатализме индийского крестьянина, его всегдашней готовности относить все беды и невзгоды своей жизни за счет воли богов или рока, неспособности к активным действиям в защиту своих интересов. На самом же деле, как справедливо отметил Х. Мукхиа, фатализм индийского крестьянина проявлялся главным образом тогда, когда причиной бедствий были природные катаклизмы (засуха, наводнение и, как следствие, недород, эпидемии). Но тот же самый крестьянин, подчеркивает индийский историк, «отказывался винить судьбу, если государство или его агент требовали больше налога, чем было установлено обычаем: в этом случае он (крестьянин) поднимался в защиту своих прав, подавал петиции, угрожал оставить земледелие, действительно бежал в другие регионы или в лес и, в конце концов, брался за оружие. В этом случае враг был реальным, и вряд ли кто-либо мог упрекнуть крестьянина в фатализме» [Мукхиа 1994: 162].

«Средневековые индийские крестьяне, — утверждает американский индолог Дж.Ф. Ричардс, — едва ли были стереотипно кроткими и покорными земледельцами. Напротив, они проявляли стойкую боевитость воинов, готовых в любое время к насилию, чтобы защитить себя, свои семьи, свою землю и мобилизоваться в ответ на экономические или идеологические призывы. Все государства средневековой Индии сталкивались с вооруженным крестьянством, всегда равно готовым и к восстанию, и к государственной службе» [Ричардс 2004: 301].

В индийской историографии нередко высказывалось мнение об идейной слабости, отсталости, консерватизме аграрных движений средневековой Индии по сравнению с аналогичными выступлениями в других странах. Так, по мнению Ирфана Хабиба, признанного главы марксистской школы в индийской медиевистике, специфической чертой индийского крестьянства был «сравнительно отсталый уровень классового сознания. В Китае крестьянские восстания со специфическими требованиями сокращения налогов приводили к смене династий. В английском восстании 1381 г. и Крестьянской войне в Германии XVI в. крестьяне выдвинули требования, направленные на изменение их юридического и экономического статуса. Иными словами, крестьянство ощущало себя как класс. Именно здесь крестьянские движения в Индии обнаруживают серьезную слабость. Крестьяне мог-

ли стать горючим материалом восстания *заминдаров* (Махараштра), подняться в определенном регионе (Доаб)⁶⁸ как каста (джаты) или секта (сатнами, сикхи), но им не удавалось достичь понимания какой-либо общей цели, выходящей за местные рамки» [Хабиб 1995а: 159].

Такая трактовка (ее аналоги можно найти и в советской индологической литературе) совершенно не учитывает специфику социального и этнокультурного развития средневекового индийского общества; кроме того, она обнаруживает уже неоднократно подвергнутый мною критике подход, согласно которому развитие средневекового Запада берется за эталон «правильного» феодализма и индийские реалии оцениваются по степени отклонения от этого образца. На самом деле индийские крестьяне-общинники почти никогда, по крайней мере насколько известно сейчас, не боролись за «землю и волю», как это происходило в средневековой Европе и в России. Сподвижники Уота Тайлера, о которых упоминает И. Хабиб, действительно в своей Смитфилдской программе (1381 г.) требовали отмены крепостной зависимости, раздела церковных и помещичьих земель «между общинами».

Но в отличие от своих европейских собратьев индийские общинники-землевладельцы не являлись крепостными и не видели рядом со своими наделами бескрайних рыцарских и монастырских поместий, а потому не мечтали о «воле» и разделе принадлежавшей феодалам земли. Они в значительной части сами были «почти помещиками», владели землей (недостаток ее во многих случаях мог быть восполнен обработкой пустошей и расчисткой джунглей, что индийские правители поощряли налоговыми льготами) по праву наследственной собственности, по праву членства в данной касте и общине и считали себя не намного ниже «дворян». И поэтому в борьбе против Моголов они становились естественными союзниками индуских феодалов-*заминдаров*, зачастую близких по кастовому статусу и так же страдавших от экономического и религиозного гнета иноверных правителей. Именно результатом совместного сопротивления *заминдаров* и крестьян-общинников было положение, на которое жаловался Шах Валиулла: «Общая сумма налоговых поступлений с Хиндустана — не менее 7–8 кроров⁶⁹ (рупий), но это при наличии сильной власти и принуждения, в противном же случае трудно получить даже грош» [Валиулла 1950: 103].

Что же касается «воли», то под ней понималась не личная свобода (для полноправных общинников она была естественной по рождению), а сохранение общинных и кастовых привилегий от посяга-

⁶⁸ Доаб — регион в междуречье Ганги и Джамны.

⁶⁹ Крор — 10 миллионов.

тельств со стороны феодальных властей, отмена «незаконных» налогов и повинностей. Известные эпизоды крестьянских выступлений в Южной Индии, проанализированные Р.Н. Нанди по данным эпиграфики VII–XIII вв., происходили тогда, когда земли той или иной общины превращались царским указом в брахманское держание (*brahmadeya*, *брахмадейя*): крестьяне отказывались повиноваться новым господам и, несмотря на традиционное почтение к брахманам, не допускали их на свою землю и даже убивали, так что царям приходилось посылать против непокорных карательные экспедиции [Нанди 2000: 330–333].

Аналогичные причины лежали в основе других известных индологам аграрных выступлений (см. подробнее [Ашрафян 1977: 187–190]). Важную роль нередко играло и то обстоятельство, что зажиточная и влиятельная верхушка земледельческих каст болезненно воспринимала любые попытки государства лишить ее привилегий, посягнуть на общинные «права и вольности» и одновременно стремилась подняться вверх по социальной лестнице, встать вровень с местными феодалами, изначально близкими по касте, что стало, видимо, одной из главных причин восстаний джатов, потрясших Могольскую империю в 1669, 1671–1672, 1686–1691, 1705 и 1720 гг. Эти мощные вооруженные выступления, фактически парализовавшие жизнь столичной области Агра–Дели, начались как весьма типичные для Индии: и без того недовольные усилением налогового гнета и разорением вследствие непрекращающихся военных кампаний могольской армии, джаты отреагировали на попытку властей ограничить их «вольности» и привилегии общинной верхушки. Одним из поводов к восстанию, отмечал Шах Валиулла, было то, что при императоре Шахе Джахане джатам, а вернее — их старшинам, было «запрещено ездить верхом, носить ружья и строить крепости» [Валиулла 1950: 101].

Само содержание этих запретов свидетельствует о том, как мало отличался образ жизни джатской верхушки от образа жизни феодалов-раджпутов. Масла в огонь добавила также религиозная политика падишаха Аурангзеба, запрещавшего индуские праздники [Рейснер 1961: 228–240; Дживеди 1989: 20–28]. Но постепенно это движение все более и более перерастало в борьбу джатской верхушки за статус феодалов, за контроль над сбором налогов, так что моголы и раджпуты, против которых джаты вели кровавые войны, становились не «эксплуататорами», а просто соперниками, которых джатские старшины стремились устранить, что и привело в 1756 г. к образованию джатского княжества, т.е. фактически почти к тому же результату, за который И. Хабиб восхваляет китайских крестьян. То, что «смена династии» (изгнание Моголов — приход к власти джатских вождей) произошла

не во всей Индии, а на уровне региона, как это случилось и в Махаращре, — вполне естественно для Индии, специфику территориально-политического и этнокультурного развития которой читатель уже достаточно знает, а индийский историк в расчет не берет.

Сама среда полноправных общинников, как уже отмечалось, не была однородной, и даже при всей скудости имеющихся в распоряжении исследователей данных наличие внутри общины богатой и влиятельной верхушки, одновременно занимавшей низшую ступень управленческой иерархии феодальных государств, неплохо просматривается в источниках. Так, раннесредневековые литературные тексты рисуют довольно яркий портрет сельского старосты, традиционный авторитет которого в общине подкреплен как его богатством, так и административным статусом [Медведев 1969: 162, 167–170]. Интересно, что во многих произведениях средневековой кришнаитской литературы весьма реалистическими чертами сельского старосты наделяется образ Нанды, приемного отца Кришны. У некоторых поэтов этой традиции староста Нанда изображен как полуфеодал, не просто возглавляющий общину, но и собирающий с ее членов налоги. При этом, однако, ряд других авторов подчеркивают положение Нанды как «первого среди равных», т.е. при всей своей власти он является главой общины, а не ее господином.

Особенно красочно эта тема прослеживается у Сурдаса в эпизоде, когда Кришна, играя с деревенскими мальчишками, пытается, как сын старосты, командовать товарищами, но получает от них отпор: «Ты не выше нас родом и кастой, мы не живем в твоей тени, — заявляют ребята. — Мы не подчиняемся твоему отцу Нанде, и ты нам не хозяин!» [Сурдас 1970: 268]. Таким образом, староста был богат, пользовался реальной властью, но, принадлежа к той же касте, что и основная масса полноправных общинников, не имел, видимо, права на абсолютный диктат. Возможно, однако, что, поскольку образ деревни Гокул, где вырос Кришна, многими поэтами-кришнаитами создавался как утопия, идеальный крестьянский мир, такая внутриобщинная «демократия» также изображалась как недостижимая мечта. На самом деле подлинные документы Делийского султаната, Могольской империи и других государств средневековой Индии содержат немало свидетельств процесса феодализации общинной верхушки, так что многие правители даже пытались ограничить этот процесс, запретить сельским старостам носить оружие, ездить верхом, строить крепости. Этот процесс мог, однако, принимать и обратное направление — обеднения, «крестьянизации» (см. подробнее [Алаев 2000: 282, 310–311]).

Если социальный облик полноправных общинников-землевладельцев хотя бы смутно прослеживается по источникам и литературе, то

о низших слоях деревни средневековые тексты хранят почти единодушное молчание. Голос низших каст в индийской литературе — это, как правило, голос **городских** ремесленников и работников, из среды которых, как уже отмечалось, вышло немало поэтов-проповедников *бхакти*, включая неприкасаемых Райдаса из Варанаси и Цокхамелу из Пандхарпура. Низшие слои негородского населения, упоминаемые в текстах, представлены людьми несельскохозяйственных занятий — чаще всего рыбаками и охотниками. Занимая в индусском (да и мусульманском) обществе крайне низкое положение, они зачастую жили вне сельскохозяйственных поселений, отдельными хижинами (так описывает быт своего героя-охотника Мукундорам Чокроборти) или собственными поселками и поэтому были более самостоятельны, меньше зависели от общинной верхушки. Не случайно в большинстве литературных сюжетов, описывающих любовь между знатными и низкородными, в качестве последних упоминаются именно охотники и рыбаки (см., например, [Сомадева 1976: 366–390]), иногда — городские неприкасаемые (чандалы), но не представители сельских низов.

При этом, необходимо отметить, сведения о социально-экономическом положении низших слоев деревни в административных документах и эпиграфике присутствуют. Исследуя эти материалы, индийские историки смогли получить определенное представление о зависимых и полузависимых работниках, труд которых использовали на своих полях полноправные общинники-землевладельцы. В санскритских текстах такие работники упоминались как «зависимые пахари» — *ашрита халика* (*āśrita hālīka*)⁷⁰, в карнатакской эпиграфике — как *хольяялу* и *муладалу* [Шиванна 1978: 142–145], в архивных документах раджпутских княжеств — как *баси* (*bāsī* — «живущие», «поселившиеся») [Бхадани 1989–1990: 294–305]. Эти зависимые земледельцы, чаще всего поколениями отработывавшие долги, были по-настоящему прикреплены к земле и, если их хозяин продавал свой надел, переходили вместе с землей в новые руки. Многие исследователи с полным основанием называют таких работников «сервами» или «крепостными».

Наряду с ними на земле равноправных общинников трудились и наемные работники, батраки, арендаторы, отличавшиеся от «зависимых» лишь весьма условной степенью личной свободы, возможностью (во многих случаях — чисто теоретической) добровольно сменить хозяина. При всем различии в положении этих сельских труженников их объединяет одно: если административные документы и эпиграфика содержат хоть какие-то данные об условиях аренды, заработ-

⁷⁰ Для обозначения этих зависимых работников в санскритских текстах использовались и другие термины. См. подробнее [Ядава 2000: 261–263; 2000а: 89–90].

ной плате наемных работников, взаимоотношениях зависимых земледельцев с их господами, то социальный облик этих людей в источниках почти не прослеживается, они практически отсутствуют в литературных произведениях. Разумеется, не требуется слишком развитого воображения, чтобы представить сельских работников, зависимых и «свободных», как самую бедную и социально приниженную часть деревенского (и индийского в целом) общества, тем более что данные позднейших авторов полностью подтверждают этот вывод.

* * *

Основные сословные ценности средневекового индийского общества, с разной степенью полноты изложенные в этой главе, представляли, если вновь воспользоваться терминологией С. Бэйли, четыре «идеализированных моральных архетипа», которые должны были определять образ жизни основных социальных групп и общественное отношение к ним. Благополучие общества зависело от того, насколько поведение всех социальных групп и каждого из их индивидуальных членов укладывалось в эти стереотипы, что, в свою очередь, определяло, что господствовало в данную эпоху в том или ином царстве — *дхарма* или *адхарма*. Иными словами, общество, в котором брахманы перестали бы изучать священные тексты и совершать обряды, кшатрии — сражаться, «люди базара» — торговать и заниматься ремеслами, деревенские труженики — пахать и сеять и при этом каждый занялся бы несвойственным ему делом и усвоил чужой образ жизни, обречено на хаос. Именно такими представляли древние и средневековые тексты «последние времена» *калиюги*, предшествующие разрушению мира.

При этом моральный архетип «людей меча» занимал в обществе, на иерархической шкале власти, главенствующее положение. Монарх воспринимался если не как «первый из дворян», то как «первый из воинов». Любого правителя, от великого императора до мелкого князька, с детства воспитывали прежде всего как воина, даже если по варновому происхождению он не был кшатрием. Об этом свидетельствуют и литературные произведения, и жизнеописания реальных исторических лиц. «Практические занятия» по военному искусству принцы и знатные юноши обычно начинали еще подростками, когда им, под надзором отца или какого-либо опытного, пользующиеся доверием полководца, поручали командование отрядами или даже крупными соединениями. Прорыв той или иной некшатрийской касты на верхние ступени властной иерархии был неразрывно связан, как уже отмечалось, с отказом от наследственной профессии в пользу именно воинского занятия. Это было характерно даже для сикхской общины, изначально объединявшей торгово-ремесленные слои, из которых вышли

и гуру — духовные и светские руководители сообщества. Как только сикхская община стала превращаться из религиозной секты в территориально-политическую единицу, своего рода государство, ее гуру из скромных и аскетичных вероучителей, в манерах и фразеологии которых, по выражению И.М. Рейснера, было «что-то от прилавка», усвоили стиль жизни и ценности военно-феодальной элиты [Рейснер 1961: 185, 190–193]⁷¹.

Главной задачей государя помимо защиты подданных от внешнего врага и завоевания новых земель считалось поддержание *дхармы*. Используя все возможные способы, и прежде всего — насильственное принуждение, царь был обязан удерживать каждую социальную группу в рамках предписанных для нее поведенческих архетипов и тем самым сохранять в неизменном виде предписанный свыше общественный порядок: *данда* (*daṇḍa*, наказание или принуждение, букв. «[царский] жезл» или, проще, палка) считалось синонимом *дхармы*. Цари, реальные или вымышленные, восхвалялись за поддержание *дхармы* или восстановление ее там, где она была нарушена, так что едва ли можно вслед за Л.Б. Алаевым утверждать, что «общинно-кастовый строй управляется сам собой по правилам и законам, установленным как бы от века» [Алаев 1992: 124]. Если бы он управлялся «сам собой», то вряд ли возникла бы необходимость в принуждении, которое практически все древние и средневековые тексты считали главным инструментом поддержания *дхармы*, ибо, как сказано в «Яджнявалкья-смирिति», «дхарма была некогда создана Брахмой в виде Наказания» [Самозванцев 1994: 55].

Государь был обязан хранить общественный порядок в унаследованном от предков и закрепленном священными текстами виде, но не имел права, по крайней мере формально, вносить в этот порядок какие-либо изменения. «Всевластный восточный деспот», если воспользоваться ориенталистским клише, не мог своей волей ни предписать какой-либо касте или даже нижайшему из подданных изменить наследственное занятие и образ жизни, не мог даже отменить решения кастового совета старейшин в отношении внутрикастового дела или кого-либо из членов. И только если те или иные изменения в статусе или занятии каст (обычно экономически или политически влиятельных) реально происходили «снизу», государственная власть фиксировала это новое положение, а брахманы «находили» в священных кни-

⁷¹ И.М. Рейснер трактовал этот процесс как «перерождение», «измену» сикхской верхушки демократичным идеалам раннего сикхизма, не учитывая, что в средневековой Индии никто не мог править государством, каким стало сикхское сообщество к началу XVII в., не будучи воином и не живя в показной роскоши.

гах или мифологии подтверждение исконного права данной касты на новый статус или новую профессию.

Общество, построенное на такой основе, представляется современному исследователю совершенно неизменным, жестко структурированным, некоей раз и навсегда отлаженной машиной, в которой каждому винтику предписана своя функция. Это впечатление еще усиливается, когда сталкиваешься с позднесредневековыми текстами, апеллирующими к авторитету *дхарма*-шастр и рисующими общество точно таким же, каким оно описано если не в «Законах Ману», то в компендиумах Яджнявалкьи или Нарады. Именно пристрастие ориенталистов и многих индологов из последующих поколений к классической брахманской традиции при игнорировании других жанров обширного письменного наследия индийского средневековья и привело к представлениям о «неизменности индийского общества», которые активно опровергаются теми из современных исследователей, кто для реконструкции доколониального индийского общества активно использует хроники, документы, художественную литературу, изобразительное искусство и т.д. Когда источниковедческая база исследования выходит за рамки классических брахманских текстов и эпиграфики, доколониальное индийское общество представляется совсем иным — одновременно стабильным и внутренне противоречивым, нередко переживавшим кризисы и, несмотря на естественный для средневековья консерватизм, не лишенным гибкости и динамизма.

Если прочитать все, что написали древние и средневековые индийские авторитеты о хаосе *калиюги* и ужасах «смещения сословий», то возникает впечатление, что именно это на различных этапах истории Индии и происходило. Эпос и пураны рисовали зловещие образы шудр, усваивавших занятия и образ жизни высших *варн*. Но ведь данный процесс, как уже отмечалось, действительно развивался на протяжении всего средневековья, и джаты, которые, согласно современным исследованиям, в VII в. рассматривались как неприкасаемые, сродни чандалам, в X в. считались шудрами, в последующие века — низшим слоем вайшьев [Хабиб 1995: 131], в XVII–XVIII вв. небезуспешно претендовали на раджпутский, т.е. кшатрийский статус. Последний, судя по всему, оказался наиболее привлекательным и для «подлого и презренного племени» маратха, и для ряда ремесленных каст, включая уже упоминавшихся маслоделов-телики, и даже для купца-джайна Банараси Даса, который, следуя семейным преданиям, возвел свой род к «раджпутам царского рода», некогда принявшим джайнизм [Банараси Дас 2002: 206].

Точно так же в своих мрачных «пророчествах» о временах *калиюги* эпос и пураны изображали брахманов, опустившихся до неподобаю-

щих занятий и службы шудрам, но как в таком случае выглядели те же брахманы из Варанаси, которые свершили церемонию царского помазания над шудрой Шиваджи и сочинили ему пышную кшатрийскую генеалогию, или их собратья, ставшие чиновниками, торговцами, воинами? В числе самых страшных сторон *калиюги* тексты называли утверждение власти царей-варваров (*млеччха*) [Шарма 2000: 63, 68], под которыми, видимо, понимались как выходцы из племен, так и чужеземные завоеватели. Но именно так и обстояло дело в реальной истории, причем племенная верхушка также начинала претендовать на кшатрийский статус, и все те же брахманы возводили ее происхождение к эпическим кшатриям. Более того, с приходом в Индию мусульман система была распространена и на них, так что благочестивые брахманы и доблестные кшатрии делали карьеру на службе этим «варварам», величали их как «защитников *дхармы*».

По мнению ряда исследователей, сама брахманская литература, создающая образ жестко структурированного и статично-неизменного кастового общества, появлялась во многих случаях тогда, когда отстаиваемый ею социальный порядок находился под угрозой. Многие образцы *дхарма*-шастр и раннесредневековых пуран, насколько известно, создавались в атмосфере распада крупных империй Маурьев и Гуптов, когда в обществе действительно наступала нестабильность, когда «смещение сословий» и «приход к власти варваров» воспринимались как «последние времена» *калиюги* [Шарма 2000: 62–63; Ядава 2000а: 93]. В этих условиях брахманская элита особенно остро ощущала необходимость защиты подвергавшихся опасности социальных устоев и создавала (или компилировала) тексты, главный пафос которых состоял в обеспечении, путем государственного принуждения, неуклонного следования *дхарме*. Точно так же драматические события XI–XIII вв., нашествие «варваров»-мусульман вызвало к жизни новый всплеск литературы *дхарма*-шастр (примеры — Лакшмидхара и Хемадри), в которых особо акцентируются сохранение кастовой чистоты, неуклонное следование *дхарме*, отказ от контактов с *млеччхами*, социальная приниженность шудр [Поллок 1993: 100–109].

Разумеется, практически каждый из известных современной науке текстов *дхарма*-шастр или пуран представляет собой итог длительного развития, фиксации, переработки, компилирования и комментирования сочинений-предшественников, в ряде случаев не дошедших до нашего времени. Исследователи пытаются выделить в каждом тексте более древнее ядро и последующие наслоения, выявить логику эволюции текста, но для данного исследования важнее другое. Само обращение к таким вопросам, как нарушение дхармического порядка и способы его восстановления, поддержание социальных отношений

и сложившейся в обществе иерархии в неизменном виде, разработка этой тематики либо в поэтической форме пуранических пророчеств о «последних временах», либо в подчеркнуто сухих формулировках *дхарма-шастр*, возвращение к этим же темам на новых этапах истории свидетельствуют, по моему мнению, о том, что в обществе неоднократно возникала угроза сложившемуся общественному порядку и на угрозу острее всего реагировали брахманы, особенно заинтересованные в сохранении этого порядка. Таким образом, литература, по которой некоторые индологи все еще судят о «континуитете» и жесткой структурированности индийского общества, на самом деле представляла собой ортодоксально-брахманскую реакцию на подлинные социальные изменения.

Такая реакция прослеживается не только в санскритской традиции. Уже неоднократно цитированная в данной работе «Рамаяна» прославленного в Северной Индии поэта *бхакти* Тулсидаса воссоздает дхармическую идиллию царства Рамы, когда «люди шли по пути варнаш-рама-дхармы, предписанному ведами» и «все мужчины и женщины служили стопам брахманов» [Тулсидас: 996, 997]. Эта идиллия противопоставляется ужасам *калиюги*, описание которых воспроизводит все знакомые по санскритским текстам признаки «последних времен», но добавляет то, что может быть ассоциировано с современными Тулсидасу событиями. Следуя за пуранами в рассказе о шудрах, пытающихся наставлять брахманов, Тулсидас добавляет:

*Говорят шудры дваждырожденным: «Мы ничем не хуже вас, /
Кто познал бога, тот лучший из брахманов» —*

и гневно вперяют взор //

[Тулсидас: 1074].

Такие картины нередки и у других поэтов-*бхактов*. Но если, например, Сурдас просто констатирует, что «народ не чтит закон, не соблюдает дхарму варн и каст» (*prajā dharamrat hoi na koī / baran dharam pahicān na soī*) [Сурдас 1970: 244]), а затем обрушивается на забывших свой долг брахманов и царей, то Тулсидас почти дословно цитирует, не ссылаясь на источник, подлинные высказывания многих проповедников *бхакти* — выходцев из низших каст, в чем легко убедится каждый, кто прочитает строфы Кабира, Райдаса, Даду, Нанака и др. (см. подробнее [Ванина 1993: 113–115]). Таким образом, у Тулсидаса «апокалипсис калиюги» (да простит меня читатель за этот невольный каламбур!) является не просто данью литературному канону и религиозной традиции, но отражает реалии времени, в котором монополия брахманов на святость, благочестие и духовную деятельность была во многом нарушена, в том числе выходцами из низших каст, взявшими на себя несвойственные им функции.

Средневековое индийское общество постоянно усложнялось, изменялось, переживало противоречия и кризисы. При этом оно, как правило, обладало достаточной гибкостью и изрядным потенциалом внутренней стабильности, чтобы отразить новые явления, допустить в свою среду пришлые элементы, многое изменить, не жертвуя главным принципом — сословно-кастовым устройством, вернее, даже не столько самим устройством, сколько восприятием функций и ценностей, предписанных каждой социальной группе. Возникали новые виды хозяйственной деятельности, распадалась касты, консолидировались сословия и этнокультурные единицы, возникали религиозные сообщества, большие общности людей мигрировали, меняли профессию и статус, но сохранялся главный подход. Общество продолжало восприниматься как единый организм, как некое тело, причем каждая часть его, обладая определенной автономией и идентичностью, следует собственной *дхарме* и вносит вклад в поддержание всеобщей *дхармы*, контролировать и защищать которую обязано государство в лице монарха.

При этом важно, что с таким основополагающим принципом были согласны, несмотря на все несходство социальных представлений, разные конфессии. В соответствии с индусской моделью различные части общественного организма обладают неодинаковым светским и религиозным статусом, их взаимоотношения иерархичны, хотя в зависимости от места и времени иерархия может быть достаточно гибкой. Мусульманское сообщество истинно верующих — *умма*, *'umma* — провозглашает для своих членов равенство перед Богом, но в мирской жизни опирается на тот же сословный принцип. И мусульманские мыслители Индии, подобно своим индусским собратьям, рассматривали общество в сословно-кастовых категориях и были уверены, что, как утверждал известный хронист и писатель XIV в. Зия уд-дин Барани, «с сотворения мира одни дети Адама восприняли благородные занятия, и потому они и их потомки являются благородными, свободнорожденными, чистыми», в то время как «те, кто воспринял низкие занятия и подлые профессии, являются низкорожденными, людьми базара, подлыми, низкими, грязными плебеями» [Барани 1961: 97–98].

Во второй половине XVI в. Абу-л Фазл выступил с концепцией социального устройства, в основе которой был популярный в то время и на Востоке, и на Западе механистический взгляд на общество как на «физическое тело», развивающееся по тем же законам, что и другие объекты живой и неживой природы (см. подробнее [Инден 1992: 12–21; Барг 1987: 136]). Используя хорошо знакомый еще раннесредневековой натурфилософии постулат, согласно которому каждое матери-

альное тело состоит из четырех равнозначных элементов (воздуха, огня, воды и земли) и нарушение пропорции между ними ведет к болезни и разрушению, Абу-л Фазл представил общество как организм, в котором роль огня играют воины, воздуха — купцы и ремесленники, воды — ученые, а земли — крестьяне и прочие работники [Абу-л Фазл 1977–1978: I, 4].

Эта схема отличается от распространенных в Индии представлений, как индуских, так и мусульманских, отсутствием иерархии: все четыре элемента, хотя и выполняют разные функции, равны по значимости⁷². Но все же концепция Абу-л Фазла при всей своей относительной новизне для Индии не отменяла главного — представления о необходимости разделения общества на сословия, каждое из которых выполняет четко определенные функции: «Подобно тому как в живом теле равновесие сохраняется за счет поддержания равной пропорции составляющих его элементов, так и в государственном организме благополучие достигается правильным разделением [людей]» [Абу-л Фазл 1977–1978: I, 4]. Абу-л Фазл, сам принадлежа к аристократии, с презрением относился к сословному чванству и заявлял, что «хвалиться своим происхождением — все равно что торговать на базаре костями предков» [Абу-л Фазл 1977–1978: III, 478], но при этом, подобно своему венценосному другу Акбару, разделял с индульской знатью отвращение к низшим кастам, особенно мясникам, охотникам, рыбакам [Абу-л Фазл 1977–1978: I, 176].

Сословно-кастовый принцип общественного устройства не осуждали даже наиболее радикальные идеологи религиозно-реформаторских течений средневековья. В ряде индологических трудов проповедникам *бхакти* (особенно Кабиру, Райдасу, Чойтонно, Даду, Акхо) и сикхским гуру приписывается «отрицание касты» (см., например, [Рейснер 1961: 184; Ашрафян 1983: 142–143; Цветков 1987: 64]). На самом же деле эти прославленные *бхакты* утверждали принцип равенства всех людей перед богом, независимо от касты и конфессии, высмеивали характерные для представителей высших слоев кастовое чванство и презрение к низшим, но не отрицали кастового деления как такового. Кабир утверждал, что для него «святые все тридцать шесть каст», включая прачек, цирюльников, метельщиков [Дживеди 1960: 231], и тем самым показывал, что, отрицая кастовую дискриминацию и сам лежащий в ее основе принцип ритуальной чистоты/нечистоты, он все же мыслит при этом кастовыми категориями. Точно так же для

⁷² К.З. Ашрафян полагала, что предложенная Абу-л Фазлом схема все же предполагает иерархию, которая отличалась от традиционной индульской тем, что купцы и ремесленники («воздух») упомянуты вторыми, а не третьими, как полагалось бы вайшьям [Ашрафян 1983: 66]. Мои возражения по этому вопросу см. [Ванина 1993: 40].

бхакта-кожевенника Райдаса высшим показателем собственного продвижения по пути богопознания было то, что ему, неприкасаемому, стали кланяться брахманы [Каллеворт и Фридландер 1992: 132]. *Бхакты* и сикхские гуру выдвигали новые критерии чистоты и святости, отвергали кастовую иерархию, но при этом не посягали на основополагающий принцип, согласно которому общество делится на сословно-кастовые группы и каждый человек, принадлежа по рождению к одной из этих групп, наделяется изначально присущими этой группе чертами и разделяет все характерные для нее ценности.

Интересно, что писавшие об Индии европейские путешественники и ученые-индологи не выработали единого восприятия сложившейся там социальной системы. Для ранних европейских авторов (XV–XVII вв.) индийская сословно-кастовая система была чем-то естественно-естественным; они описывали ее без сколько-нибудь заметного осуждения и старательно повторяли в своих сочинениях индийские клише о доблести раджпутов и коммерческой ловкости банья. Так, Ж.Б. Тавернье не сомневался в том, что раджпуты — «единственные среди идолопоклонников (индусов. — *Е.В.*), кто наделен храбростью и отличается в воинском деле», хотя сам же на следующей странице рассказывает о доблести шудр-пехотинцев [Тавернье 1977: II, 143–145]⁷³.

Некоторые европейские авторы небезуспешно пытались применить к Индии привычную для них систему социальных градаций, что им особенно удавалось в отношении знати (различные ранги индийских феодалов европейцы описывали в категориях западной «лестницы вассалитета» как герцогов, графов, баронов) и купечества. В целом европейская мысль, даже в эпоху становления и господства эгалитарных концепций Просвещения, не видела в кастовом строе индийского общества ничего страшного: протест вызывала не сама сословно-кастовая система, а ее религиозное обоснование и некоторые социальные проявления. Еще в XVII в. Роберто ди Нобили, знаменитый миссионер и один из первых европейцев, овладевших санскритом и южноиндийскими языками, заявлял, что в отличие от религиозных верований «туземцев» их социальные устои и традиции с католической точки зрения вполне терпимы [Халбфасс 1990: 41]. И впоследствии действовавшие в Восточной Индии итальянские миссионеры-капуцины (середина XVIII в.), сочинения которых в недавно опубликованной статье исследовал американский индолог Дэвид Н. Лоренцен, в своей полемике

⁷³ В отношении брахманов дело обстояло сложнее: в европейских сочинениях отношение к ним чаще всего негативное, как к жрецам «ложной» религии, разумеется, порочным, невежественным.

с индусами положительно воспринимали индусскую социальную иерархию, но, разумеется, горячо отрицали доктрину *кармы* и миф о возникновении *варн* [Лоренцен 2003: 15–17, 30–31].

И английское общество XVIII–XIX вв., по-видимому, ничего не имело против индийской социальной системы как таковой, хотя и активно отвергало некоторые наиболее отталкивающие ее черты. Некоторые авторы, подобно эдинбургскому профессору У. Робертсону, считали кастовую систему «неопровержимым доказательством существования продвинутого общества» и восхваляли ее как «хороший общественный порядок» [Робертсон 1791: 257–261]. Дж. Тод восхищался доблестью и рыцарскими традициями раджпутов, и у английского офицера-ученого, как и у его индийских информантов, не было сомнений в том, что эти добродетели свидетельствуют о «благородном происхождении раджпутов» [Тод 1920: I, 161]. Именно поэтому английский ученый принимал за историческую истину все легенды о происхождении раджпутов от эпических кшатриев и ни за что не согласился бы с современной версией генезиса военно-феодального сословия Северной Индии из племенной и общинной верхушки. Мало того, Дж. Тод восхвалял кастовую систему за то, что она «препятствовала проникновению низших классов в раджпутское общество» [Тод 1920: I, 165].

Большинство европейских авторов XIX — первой половины XX в. полагали, что, по выражению современного индийского исследователя, «британское и индийское общества были вылеплены по одной форме, но индийское — из гораздо худшего материала» [Чаттерджи 1998: 145]. Само британское общество, особенно в викторианскую эпоху, было достаточно иерархичным и сословно замкнутым (это хорошо отразила даже художественная литература того времени), чтобы не оценить по достоинству систему, предполагавшую существование для каждой социальной группы изначально определенных ценностей, моральных ориентиров, рода занятий и главное — фиксированного места в иерархической структуре общества. Обличение сословно-кастового строя в английской печати было в значительной степени ориентировано на внутренний, собственно английский, «рынок». Многочисленные описания жестокостей и несправедливостей кастовой системы в английских романах, научных публикациях и популярных журналах были призваны вновь и вновь напоминать британской публике, насколько счастливой и свободной является ее жизнь в сравнении с ужасами «азиатского варварства» ([Чаттерджи 1998: 145–160]; см. также [Диркс 2001: 173–193]).

Напротив, в своей колониальной политике англичане не только не стремились разрушить эту систему, но и делали, вольно или невольно,

все возможное для ее укрепления. И причина состояла здесь не только в стремлении колонизаторов к сохранению кастовой и конфессиональной раздробленности подвластного населения, что облегчало управление им, но и в том, что главными советниками и экспертами при новых правителях Индии стали ортодоксальные брахманы, и именно с их помощью ученые-ориенталисты, такие, как Халхед и Колбрук, в конце XVIII в. составили на основе *дхарма-шастр*, и прежде всего «Законов Ману», свои «кодексы туземных законов», ставшие обязательной нормой жизни даже для тех индусов, для которых *дхарма-шастры* с их жесткими канонами кастового деления никогда не были авторитетом.

В результате, как отмечает К. Бэйли, «иерархическая и брахманская интерпретация индусского общества, которая к 1750 г. на большей части индийской территории являлась уже скорее теоретической, чем реальной, была вновь прочно установлена столетие спустя» [Бэйли 1988: 158]. В отличие от мусульман, создавших на индийской почве свою, параллельную и аналогичную индусской, сословно-кастовую структуру, распространившуюся на все социальные градации сверху донизу, англичане вошли в индийское общество как единая социокультурная группа и сразу же заняли в ней доминирующую роль, превратившись в своего рода высшую касту, еще более элитарную, закрытую и самодостаточную, чем даже брахманы. В качестве примера достаточно напомнить, что в то время как среди брахманов браки с женщинами иных каст были нередки, с начала XIX в. служащим английской Ост-Индской компании жениться на индийских женщинах, даже христианках, или просто сожительствовать с ними было запрещено. Нарушители такого запрета и их дети подвергались в английской среде остракизму и были вынуждены составить особую группу (по сути, касту) англо-индийцев (подробнее о «брахманизации» англичан в Индии см. [Делери 2005: 24–31]).

Само мышление и восприятие британских колониальных администраторов в Индии было вполне кастовым, что находило свое выражение во многих аспектах их политики. Эта «кастовость», видимо, имела в своей основе как специфику распространенных в викторианской Англии социальных воззрений (прежде всего, широко распространенные расовые теории), так и теории, разработанные колониальной индологией и объяснявшие все явления и процессы в индийском обществе исключительно с позиций касты и кастовых ценностей. Примером может служить концепция «воинственных рас» (*martial races*): согласно ей был составлен определенный перечень «воинственных» каст, которым оказывали предпочтение (во многих случаях — исключительно) при зачислении индийцев в колониальную армию. Таким обра-

зом, привычное для средневековой Индии (и, видимо, средневекового менталитета вообще) представление о том, что необходимые для военной службы качества (храбрость, физическая сила, дисциплина, верность и т.д.) составляют врожденный социальный облик определенных каст и отсутствуют в облике других, оказалось вполне востребованным в новое время [Диркс 2001: 177–180]. От практики вербовать в армию преимущественно представителей «воинственных» каст и формировать полки на кастовой и конфессиональной основе независимая Индия отказалась, да и то не окончательно, лишь в 1967 г. (см. подробнее [Клюев 2002: 91–92]).

Точно так же, создавая прослойку «туземного» чиновничества, адвокатуры, преподавательского корпуса, англичане имели дело почти исключительно с брахманами и каястхами, позже к ним добавилась и мусульманская часть «людей пера». Наряду с этим в британской колониальной социологии и юридической практике надолго укрепилась концепция «криминальных классов», согласно которой целые касты, религиозные группы и особенно племена объявлялись «преступными», их члены уже по самому факту своего рождения считались общественно опасными. Как поясняет Н. Диркс, эта концепция была в определенной степени связана с популярными на Западе во второй половине XIX в. теориями «преступных типов», врожденной предрасположенности определенных людей к преступлениям. Но в применении к западному обществу теории обычно относились к конкретному человеку или в худшем случае к семье, в то время как в Индии к «криминальным» причисляли целые касты и племена [Диркс 2001: 181–188].

Еще более яркий пример дает английская колониальная статистика, методология которой разительно отличалась от принятой в самой Англии, где факторами статистического учета являлись территориальная принадлежность, имущественное положение, профессия и т.д. Индийцев же английские колониальные переписи считали в основном по кастам и религиозным общинам: такие переписи, полагает американский исследователь Арджун Аппадурай, «были не просто пассивным инструментом сбора информации, а создавали новое чувство категориальной идентичности и политическую стратегию» ([Аппадурай 1993: 315–318]; подробнее о возникновении и развитии британской колониальной статистики в Индии см. [Диркс 2001: 198–227]).

Даже если не согласиться с А. Аппадурай в том, что создаваемое колониальной статистикой чувство идентичности (кастовой и конфессиональной) было для индийцев «новым», все равно очевидно, что колониальные администраторы и ученые-ориенталисты воспринимали индийцев исключительно в категориях касты и религиозной общины, укрепляя и без того прочные сословно-кастовые и конфессиональные

основы их самосознания. Именно этот подход лежал в центре социальной, экономической, юридической и культурной политики английских властей. Не случайно во время переписей населения британские административные учреждения были буквально завалены петициями от различных социальных групп с просьбой, сопровождавшейся, как правило, соответствующими «доказательствами», причислить их к определенной касте или изменить их прежний статус на новый [Диркс 2001: 212–227].

Идеологи реформаторских и националистических движений XIX — начала XX в., отрицая кастовую дискриминацию и особенно институт неприкасаемости, не посягали на варновы, т.е. сословные, принципы восприятия общества, нередко противопоставляя кастовому строю идеализированный варновый. М.К. Ганди, например, подчеркивал, что «*Варна и ашрама* — институты, которые не имеют ничего общего с кастами. Закон *варны* учит, что каждый из нас должен зарабатывать свой хлеб, следуя доставшейся от предков профессии. Он определяет не наши права, а наши обязанности... Из него следует, что нет высоких и низких занятий. Все хороши, законны и равны по статусу»⁷⁴. Аналогичным образом рассуждали многие духовные и политические лидеры Индии⁷⁵. Сословно-кастовый подход к общественному устройству легко пережил, таким образом, колониальную эпоху и даже во многом укрепился благодаря ей. И в современной Индии, несмотря на кардинальные социально-экономические и политические перемены, позволившие выходцу из низшей касты занять президентский пост, сословно-кастовые принципы если не общественного устройства, то самосознания различных социальных групп и индивидуумов и их оценки окружающими сохраняют свое значение в различных сферах жизни, от брачных отношений до политических предпочтений.

Выше неоднократно отмечалось, что сословно-кастовое самосознание и соответствующие ему ценностные стереотипы имели два аспекта: групповой и индивидуальный. В данной главе речь в основном шла о социальном облике и поведенческих клише, которые были предпри-

⁷⁴ Хариджан (газ.). 18.07.1936 (цит. по [Сен 2003: 200–201]).

⁷⁵ Не имея возможности подробно разбирать эту тему, отсылаю читателя к работам коллег. Социальные взгляды крупнейших идеологов религиозно-реформаторских течений в индуизме рассмотрены в монографии Р.Б. Рыбакова [Рыбаков 1981]. Подробный и многосторонний анализ позиций основных политических и реформаторских движений колониальной Индии по кастовому вопросу, включая воззрения и политическую практику М.К. Ганди, дан в монографии Е.С. Юрловой [Юрлова 2003: 40–111]. В этой же работе приведен обширный материал, убедительно доказывающий, что и идеологи наиболее радикальных антикастовых движений, включая признанного лидера неприкасаемых Б.Р. Амбедкара, сами мыслили сословно-кастовыми категориями [Юрлова 2003: 142, 186–213]. См. об этом также [Диркс 2001: 255–274].

саны крупным сообществам (сословиям, кастам); определяющее воздействие этих ценностей и стереотипов на облик и поведение конкретного человека лишь декларировалось, но не разбиралось подробно. А ведь человек был конечной целью морально-этических построений и ценностных установок, диктовавшихся группой и обществом. Именно в отношении человека система ценностных ориентиров средневекового индийского общества претерпевала самые серьезные изменения, о чем читатель узнает из следующей главы.

Глава IV

Человек

Может сложиться впечатление, что в индусских представлениях человеку принадлежит значительно более скромное место, чем, например, в христианских. Такого мнения придерживались многие западные исследователи индийской мысли, начиная с Гегеля. Действительно, поскольку религиозно-философские тексты индуизма, насколько известно, не рассматривают человека как «венец творения, созданный по образу и подобию Божию», не считают его единственным созданием, наделенным бессмертной душой, антропоцентризм европейской (как античной, так и христианской) традиции может рассматриваться в контрасте с индусским воззрением, не отводящим человеку никакого особого места в мироздании. С этим связывали, подчеркивал В. Халбфасс, отсутствие в индийской мысли «идей исторического прогресса, культурного и технологического развития, растущей власти человека над природой, собственного достоинства человека» [Халбфасс 1991: 266–267].

Принимая эту концепцию в целом, В. Халбфасс в весьма тщательном исследовании проанализировал представления о человеке, отраженные в ведийских текстах и основных философских традициях ортодоксального индуизма, и пришел к выводу, что некоторые из рассмотренных им источников, особенно веды, все же позиционируют человека как создание наиболее близкое к Творцу, высшее среди всех живых существ («первое среди животных»), наделенное мыслью, способное к познанию. И другие источники, например эпос и пураны, подчеркивает В. Халбфасс, постулируют превосходство человека над другими живыми существами, превозносят рождение в человеческом облике как редкую удачу, доступную не каждому [Халбфасс 1991: 267–279]. При этом он, следуя ориенталистской традиции, противопоставляет «более посюстороннюю, мирскую, обусловленную временем атмосферу старых ведийских текстов» «поздней индусской мыс-

ли», особенно философской школе адвайта-веданты, рассматривавшей весь тварный мир как иллюзию (*майя*) и потому лишавшей человека каких-либо преимуществ даже в сравнении с животными: чтобы обрести спасение, человеку надлежало, согласно этому учению, сбросить с себя все земное, все, что делает его человеком, полностью растворить свою индивидуальную душу в Абсолюте [Халбфасс 1991: 279–282]. Поэтому, заключает В. Халбфасс, «было бы упрощением и неадекватным обобщением считать, что человек никогда не был „позиционирован“ или провозглашен в Индии или что представление о человеке как о разумном животном никогда не обсуждалось традиционной индийской мыслью. Идея человека как планирующего, мыслящего, ориентированного на будущее творения на самом деле выдвигалась начиная с ранних текстов... Но интерес к этой идее оставался эфемерным» [Халбфасс 1991: 282].

Выводы В. Халбфасса, основанные на изучении лишь классической брахманской литературы, не могут при всей своей значимости распространяться на всю индийскую или даже только индусскую мысль. Разумеется, дошедшие до нас памятники средневековой индийской словесности трактуют проблему человека по-разному в зависимости от жанра, конфессиональной принадлежности и идейного направления. Рассмотрение этой проблемы в различных религиозно-философских и ритуалистических традициях Индии требует отдельных исследований и останется за рамками данной книги. В этой же главе внимание читателя будет привлечено, как уже отмечалось в конце предыдущей, к тому, как представляла средневековая индийская мысль внешний и внутренний облик индивидуума, какие морально-этические ценности считала определяющими для его социального поведения, иными словами — как общество рассматривало человека и какие представления о самом себе внушало или, скорее, навязывало ему.

Начать следует с того, что, излагая мифы о творении, многие тексты представляют сотворение человека как важнейший этап в процессе созидания мира. Например, «Вишну-пурана» повествует о том, как «от размышляющего об истине, сосредоточившегося (Брахмы) явилось совершенное творение» — «существа с вертикальным каналом (прохождения пищи)» [Вишну-пурана 1995: 28]. Догмат о переселении душ, почти уравнивающий все живые существа перед лицом Абсолюта-Брахмана, казалось бы, лишает человека каких-либо преимуществ перед животными, но все же это преимущество декларируется. Все живые существа обладают индивидуальной душой — Атманом, которая в новом рождении может обрести любое тело, от насекомого до человека. Но лишь «люди, наделенные внешними и внутренними ощущениями, воистину совершенны» [Вишну-пурана 1995: 29].

Наделяя различные виды живых существ одушевленностью и способностью мыслить, «Гаруда-пурана» считает лучшими из одушевленных и мыслящих именно людей [Тюлина 2003: 125]. Во многих древних и средневековых текстах проводится мысль о том, что человеческое воплощение — лучшее из всех возможных для индивидуальной души, поскольку именно человек, наделенный разумом и чувствами, способен праведной жизнью добиться освобождения от перерождений и соединения с Брахманом: «Сам себя постоянно обманывает тот, кто, получив тело человека, дающее возможность достичь неба и конечного освобождения, не добивается ни того, ни другого» [Тюлина 2003: 125]. Такой подход, сформулированный в раннесредневековых санскритских текстах, прослеживается затем и в более поздних источниках: его демонстрируют, например, едва ли хорошо знакомые с классической индусской традицией проповедники *бхакти* (см., например, у Кабира [Кабир 1992: 61]; см. также [Каллепорт и Оп де Бек 1991: I, 290]).

Древняя и раннесредневековая литература Индии, от ведийских гимнов до пуран, отразила широкий спектр представлений об антропоморфной вселенной. Подобно многим народам, древние и средневековые индийцы рассматривали образ человека (вернее, человеческого тела) как модель для построения образа мира, уменьшенную копию мироздания (микрокосм; о человеческом теле как модели космоса в западноевропейских средневековых воззрениях см. [Бахтин 1965: 31–32]) в контексте многообразной ритуалистической символики, призванной упорядочить связь между миром земным, миром загробным и богом. С течением времени эти идеи развивались, усложнялись, их символика и образность становились все более и более изощренными. По сравнению с древностью индийское средневековье, как показывают исследования, стало уделять внимание не только ритуалистическим интерпретациям физического тела человека, но и в значительно большей степени его социальному поведению, выполнению им своей *дхармы* (об этом подробнее см. [Тюлина 1992; 2003]), что привело к осязаемому усилению дидактической составляющей почти любого текста, будь то пурана, *дхарма*-шастра, хроника или произведение художественной литературы.

Здесь необходима повторная констатация того факта, что средневековое индийское общество, подобно любому в ту эпоху, рассматривало человека не как индивидуальность, не как неповторимое сочетание физических и духовных черт, а как единицу, по рождению относящуюся к определенной социальной группе или корпорации. Эта принадлежность, по убеждению и элитарных мыслителей, и массового сознания, оказывала на человека двоякое воздействие. Во-первых, она

формулировала тот набор морально-этических ценностей, профессиональных, бытовых и поведенческих навыков, правил и запретов, которые непосредственно ассоциировались с данной социальной группой (им и была посвящена предыдущая глава) и которые поэтому считались обязательными для каждого члена группы. Во-вторых, поскольку человек принадлежал к своему сословию, касте, корпорации по рождению, все ассоциируемые с данной группой качества также считались заложенными в нем изначально, имманентными его физической и психической природе. «Полностью обрести и осознать себя, — подчеркивает А.Я. Гуревич, — средневековый человек мог лишь в рамках коллектива, через принадлежность к нему он приобщаясь к ценностям, господствовавшим в данной социальной среде... Утверждение индивидом своей личности заключалось в единении с группой» [Гуревич 1984: 315].

При этом следует отметить, что такое изначальное «программирование» человека на определенные морально-этические ценности и бытовые устои не превращало его в раз и навсегда отлаженную машину, не лишало выбора. Только выбор был между выполнением своего социального долга и игнорированием его, между *дхармой* и *адхармой*, между праведным и неправедным поведением, и, делая выбор, человек брал на себя ответственность и за свое положение в обществе, и за свою посмертную участь (см. подробнее [Глушкова 1999: 18–19]). Для средневекового индийского общества характерно особое внимание к морально-этическим и социальным проблемам, которым посвящена богатейшая литература различных жанров — от ученых трактатов до сборников рассказов и басен на темы морали. Обычно персонажи таких произведений ставятся волей автора перед тем или иным нравственным выбором и избирают праведный или неправедный путь, за что и получают соответствующее воздаяние уже при жизни или в следующем рождении. Воля бога при этом играет несравнимо меньшую роль, что хорошо показывает, например, сравнение древнегреческого и древнеиндийского эпоса.

У греков небожители активно вмешиваются в жизнь и поступки героев, управляют ими, точно марионетками, даже изменяют по своей воле их психологию, могут внушить им те или иные мысли, например, наслать на отважного воина панический страх (см. подробнее [Гринцер 1974: 356]). В индийском эпосе богам чаще всего отведена роль зрителей: они лишь следят за сражениями, осыпая победителя дождем цветов с неба, вмешиваются в события крайне редко либо для достижения собственной выгоды (так, в знаменитом сказании о Нале и Дамаянти боги, прельщенные красотой героини, решают принять участие в состязании женихов), либо когда положение героев безнадежно или

гармония мироустройства под угрозой. При этом они способны оказать героям помощь советом или конкретным делом (например, видя, что пеший Рама и стоящий на колеснице Равана ведут неравный бой, бог Индра посылает Раме свою колесницу), но не могут по своей воле изменять характер персонажей, руководить их мыслями и поступками. Чтобы действовать эффективно, бог должен воплотиться в человека, причем, например, в «Рамаяне» Валмики герой до самого конца поэмы не подозревает о своей подлинной, божественной природе, побеждая вселенское зло как смертный человек.

Человек и его поведение в обществе, его взаимоотношения с миром и богом были одной из центральных тем средневековой индийской литературы всевозможных жанров и направлений. Размышления о человеке в большинстве своем носили, как уже отмечалось, подчеркнуто дидактический характер. Литературные, историко-биографические, политические и иные тексты создавались главным образом, чтобы научить человека тому, каким он, в зависимости от его социального положения, должен быть и каким ему быть не полагается. Поэтому практически любой средневековый источник, будь то хроника, житие святого, авантюрный роман или сборник популярных новелл, представлял собой, по сути дела, сборник позитивных и негативных примеров, на которых читателям или слушателям надлежало учиться вести себя и выполнять свою *дхарму*¹. Утверждая сословно-кастовые ценности, литературные тексты создавали идеальные типы людей, но при этом отражали, пусть специфически и не напрямую, подлинные общественные отношения и моральные коллизии, раскрывавшие те или иные стороны характера и поведения героев. Сосредоточивая главное внимание на социально-этической дидактике, средневековые источники попутно затрагивали многие другие аспекты, что позволяет современному исследователю реконструировать если не весь комплекс представлений о человеке, то хотя бы наиболее важные его составляющие.

Человек и его возраст

Подобно другим странам в ту эпоху, средневековая Индия была обществом молодых людей. Средняя продолжительность жизни на том или ином этапе доколониальной истории точно неизвестна, но

¹ Это в полной мере относилось и к мусульманской литературе, которая также представляла собой в значительной степени пособие по выполнению человеком своего социального долга, хотя последний и не назывался *дхармой*.

можно без особого риска утверждать, что, как и в Западной Европе (см. [Гуревич 1984: 134–135]), она была весьма невелика. Даже если просмотреть даты жизни известных из истории людей (в основном — государей), то проживший около 90 лет могольский падишах Аурангзеб был, разумеется, исключением, а скончавшийся в 63-летнем возрасте Акбар или даже умерший в 50 лет Шиваджи могли называться долгожителями. Старость традиционно отсчитывалась от рождения внуков, что при широко распространенных ранних браках позволяло причислять к старикам людей, подходивших к сорокалетию.

Долгий жизненный срок считался свидетельством особого расположения богов и высоких духовных заслуг, что не является специфически индийским представлением — достаточно вспомнить библейских патриархов. Эпические сказители повествовали о многотысячелетней жизни Рамы, пандавов и других героев, великих мудрецов древности (*риши*). Согласно пураническим текстам, в первые *юги* люди жили сотни лет и умирали лишь по собственной воле. Накопление грехов и *адхармы* привело к сокращению человеческой жизни. «В ведах сказано, — поучает „Гаруда-пурана“, — что человек в давние времена жил сто лет. Но, совершая неверные действия, он умирает преждевременно... Человек, соблюдающий обряды и раздающий дары, живет долго» [Тюлина 2003: 159–160]. Чем дольше жил человек, тем больше возможностей имел для праведной жизни: преждевременная смерть лишала его этой перспективы и способствовала посмертному превращению в злого духа (*прету*) или последующему рождению в низкой касте.

В средние века эти представления сохранялись. Многим прославленным проповедникам *бхакти* и суфизма в агиографических сочинениях приписывали жизнь, намного превышавшую столетие. Своеобразным, не лишенным шутивого оптимизма отражением таких воззрений явилось название уже неоднократно цитированной в этой работе автобиографической поэмы Банараси Даса «Половина рассказа». Завершая свое жизнеописание в возрасте 55 лет, Банараси пояснил: «Что будет далее — посмотрим. Идеальная продолжительность жизни человека — сто десять лет. Поэтому жизнеописание Банараси названо „Половина рассказа“» [Банараси Дас 2002: 240].

Многие тексты классического индуизма повествуют, как уже упоминалось, о возрастных стадиях — *ашрамах*, которые должен был пройти в течение жизни каждый «дваждырожденный». Эта идеальная схема, видимо, даже в брахманской среде не воспринималась и не воспроизводилась буквально, но представления о том, что человеческая жизнь делится на определенные возрастные стадии, каждой из которых соответствуют фиксированные нормы социального поведения,

сохранялись. Более того, принадлежность человека к той или иной возрастной группе имела большее значение, чем его конкретный возраст, который, судя по всему, значительному большинству средневековых индийцев (как и их современников в других странах) не был известен.

Каждая возрастная группа имела четко определенный свод прав и обязанностей, поведенческих стереотипов, своего рода «возрастную *дхарму*». *Дхарма*-шастры содержат подробное описание стиля жизни учеников (разумеется, брахманских), домохозяев и аскетов (см., например, [Самозванцев 1994: 29–31, 35–41]). При этом особое внимание уделялось тому, чтобы на каждой жизненной стадии человек выполнял предписанные именно ей обязанности и никакие другие: «обмен *дхармами*» между возрастными группами не допускался так же, как и между *варнами*. Если период ученичества (любого, не обязательно брахманского) связывался с абсолютным подчинением гуру/мастеру, служением ему, целомудрием, воздержанием от удовольствий и какой-либо самостоятельной деятельности, то домохозяину прямо предписывались в качестве жизненных целей *артха* — достижение материального благополучия и *кама* — чувственное наслаждение. Переход из одной возрастной группы в другую сопровождался совершением определенных ритуалов, среди которых для членов трех высших *варн* особое значение имел обряд *упанаяна* (*upanayana*) — надевание священного шнура *джанеу* (*janeu*), — знаменовавший вступление мальчика в число «дваждырожденных» и переход его в возрастную стадию ученичества. Специальными церемониями отмечалось окончание обучения и вступление в ряды домохозяев (это снимало с бывшего ученика обет целибата и открывало возможность создания собственной семьи), что было принято среди самых разных по статусу каст, от брахманов до ремесленников.

По мнению известного исследователя Ф. Ариеса, до XII в. Европа не ценила детей как таковых, не отводила детству особого места в социальной и культурной жизни и не создавала традиций его художественного отображения [Ариес 1973: 31]. А.Я. Гуревич считает это утверждение несколько преувеличенным, но все же соглашается с тем, что западноевропейское средневековье, несмотря на широко распространенный культ младенца Христа и евангельские высказывания об особой избранности детей, не имело четких представлений о детстве как о специфическом периоде физической и духовной жизни человека. Ребенок рассматривался как уменьшенная или недозрелая, недоразвитая копия взрослого, иногда — как неполноценный, слабоумный человек (так, у Вольфрама фон Эшенбаха доблестный рыцарь Парсифаль подчеркнуто изображен в детстве глупцом [Вольфрам фон Эшен-

бах 1974: 314–345]). Ребенка кормили, одевали, обучали как взрослого; в своем поведении, манерах и даже играх он должен был подражать старшим [Гуревич 1984: 318–319].

С этой точки зрения Индия, казалось бы, обладала определенной спецификой. Средневековая литература сохранила немало произведений, отражающих нежное любование ребенком, чувство родительской любви к нему. Яркие и трогательные картины детских забав и мотивы восхищения, умиления ребенком нередки в литературе индийского средневековья. Лепет малого дитяти сравнивался поэтами с мифическим напитком бессмертия — *амритой* (*amṛta*) [Столепестков 1995: 22]. «Дети — молодая поросль в саду жизни. Любить их — значит обращаться мыслью к Творцу», — говорил Акбар [Абул Фазл 1977–1978: III, 431]. Детство не входило в число четырех установленных ортодоксальным индуизмом возрастных стадий, упоминавшихся выше, и рассматривалось как период от рождения до начала обучения (4–7 лет), во время которого ребенок, еще не прошедший посвящения в члены своей сословно-кастовой группы, являлся как бы не вполне человеком, и потому на него не распространялись требования социального поведения. Забавы, шалости, капризы, непослушание считались для ребенка естественными и потому вполне простительными. Один из сюжетов сборника средневековых басен о падишахе Акбаре и его остроумном придворном Бирбале даже утверждает, что «главное всех — малое дитя». Чтобы доказать это положение, Бирбал приносит во дворец маленького мальчика, которому всемогущий падишах с радостью позволяет дернуть себя за бороду, на что никто из придворных, поясняет Бирбал, не посмел бы дерзнуть даже в мыслях [Дживеди 1947: 314–315].

Особое отношение к детству было связано, разумеется, с развитием именно в средние века культа Кришны-младенца: вся поэзия кришнаитского *бхакти* полна прелестных картин детства Кришны, игр и забав божественного ребенка, нежной любви к нему приемных родителей — Нанды и Яшоды, не ведающих о подлинной природе своего воспитанника [Сурдас 1970: 300–391]. Даже такие не слишком благовидные поступки Кришны, как кража масла и простокваши у соседа, воспринимаются как естественные детские проказы и вызывают у взрослых наигранный гнев (Яшода даже грозит отхлестать маленького воришку хворостиной, ее отговаривают сами «потерпевшие»), за которым скрыто умиление [Сурдас 1970: 409, 423, 428]. Вероятно, под влиянием кришнаитской лирики Тулсидас заставил маленького Раму играть с мальчишками, шалить и пачкаться в грязи [Цветков 1987: 156] — сцена, невозможная в эпосе Валмики. Здесь, видимо, индийское отношение к детству действительно отличалось от средневеково-

го европейского: ни христианский канон, ни озарения мистиков не могли представить себе, как маленький Иисус озорничает с мальчишками на улицах Назарета, а Дева Мария грозит ему хворостиной.

Еще одним возрастным состоянием, привлекавшим особое внимание средневековых авторов, была старость, отношение к которой отличалось двойственностью. С одной стороны, как уже отмечалось, долголетие считалось божьим благословением, вознаграждением за праведную жизнь. «Считается заслугой старость», — говорит один из персонажей драмы Бхасы «Пьеса о статуе» [Гринцер 1979: 275]. Старость давала право на уважение и авторитет в семье и внутри социальной группы: почтительное отношение к старшим родичам и кастовым старейшинам, безусловное повиновение им было одной из ценностей, общих для всех сословий и каст. Рама прославлялся не только как образец воина и государя, но и как идеальный сын, ради спасения отцовской чести отправившийся в добровольное изгнание.

Именно это качество Рамы было настолько важным для драматурга Бхасы, что в своей «Пьесе о статуе» он даже счел нужным изменить обстоятельства похищения Ситы: Рама бросается в погоню за мнимой золотой антилопой не затем, чтобы, как у Валмики, добыть для Ситы редкое животное, а для того, чтобы принести антилопу в жертву во время поминального обряда по отцу [Гринцер 1979: 279–283]. В «Океане сказаний» за историей о сыновьях, которые ослушались родителей и навлекли на себя мучения, следует сюжет о том, что даже неприкасаемый мясник за преданное служение отцу и матери может быть наделен сверхчеловеческими знаниями и проницательностью [Сомадева 1982: 221–223]. Всесильный император публично воздавал своей матери все почести, которые по дворцовому этикету полагались ему самому, включая земные поклоны; Акбар однажды даже лично нес материнский паланкин [Мукхиа 2004: 114–116].

Достижение старости, не слишком, видимо, частое в реальной жизни, рассматривалось как счастливый жизненный исход, и в литературе старики обычно описываются в самых благодатных красках как воплощение мудрости, опыта и праведной жизни. Негативное отношение или насмешку могла вызвать не сама старость, а неподобающее ей поведение. Так, в «Океане сказаний» с откровенной издевкой изображен старый раджа, вознамерившийся жениться на юной красавице: «Уж настолько он был стар, что от дряхлости даже посерел. Его дрожь словно бы говорила: „Уходи от меня, немощного!“, и весь он трясся, подобно султану из перьев», поэтому «Старость выбрала его себе в мужья — разве изберет такого женщина?» [Сомадева 1982: 93]. Вместе с тем старость рассматривалась как «посланица смерти», и во многих произведениях литературы, особенно в поэзии, можно встре-

тить реалистические и даже натуралистические изображения физической дряхлости и болезненности стариков, их скорби по уже ушедшим из жизни близким и друзьям [Панчатантра 1958: 223–224; Видьякара 1965: 396–397; Серебряков 1983: 69, 123; Столестковский лотос 1996: 18;].

В определенной степени осознавая специфику физических характеристик различных возрастных групп, люди средневековья, и индийцы не исключение, рассматривали человеческую жизнь как «серию состояний, смена которых внутренне не мотивирована» [Гуревич 1984: 318]. Иными словами, возрастная эволюция человека воспринималась как набор количественных изменений: «маленький–большой», «слабый–сильный», «несмышленный–умный» и т.д. Поскольку все духовные и даже физические качества считались обусловленными принадлежностью индивидуума к данной социальной группе и потому заложенными изначально, развитие личности с возрастом не осознавалось и не отображалось в литературе, что нашло особенно яркое подтверждение в текстах биографического жанра. Так, рисуя Притхвираджа шаловливым малышом, раджпутский бард при этом никогда не забывает, что это прелестное дитя — **уже** Притхвирадх Чаухан, поэтому «он развивается за месяц так, как другие дети за год» [Чанд Бардаи 1955: I, 26] и с самого рождения наделен всеми добродетелями раджпутского героя, включая богатырскую силу, разум и благородную отвагу.

Такое восприятие, близкое фольклорному и напоминающее пушкинское «и растет ребенок там не по дням, а по часам», стало традицией биографического жанра в средневековой Индии. Через несколько веков после Чанда Бардаи ее продолжил, например, Лал Кави. Уже с самого рождения, писал он, Чхатрасал обладал «всеми признаками великого государя», и «с каждым днем его разум возрастал, как ни у кого в ту эпоху» [Лал Кави 1916: 23–25]. Авторы многих агиографических сочинений, описывавших жизненный путь прославленных проповедников *бхакти* и суфизма, специально подчеркивали, что святость, благочестие, доброта, пренебрежение ко всему мирскому и сверхчеловеческая мудрость были присущи их персонажам уже в раннем детстве, едва ли не с рождения.

Так, прославленный махараштринский поэт *бхакти* Эканатх никогда не участвовал в забавах других детей и в своих играх имитировал лишь поклонение богу и паломничество к святыням [Махипати 1927: 3–4]. Сурдас проявил необычайную мудрость и проницательность шести лет от роду [Харирай 2008: 3–4; Сазанова 1992: 121–122]. Выдающийся суфий Шейх Фарид Гандж-и Шакар с детства проявлял такое религиозное рвение, что соседи считали его безумным [Суворо-

ва 1995: 107]. Присущий Абу-л Фазлу рационализм совершенно изменяет прославленному мыслителю, когда речь идет об Акбаре: с самого рождения великий государь проявляет сверхчеловеческую мудрость и совершает всякого рода чудеса. Здесь Абу-л Фазл, для которого Акбар был не только монархом, но и духовным подвижником, неуклонно следует традициям индусской и мусульманской агиографии.

Герои древней и средневековой индийской литературы — это люди без возраста, на протяжении всей своей жизни не меняющиеся физически и духовно. Детство если и описывается, то лишь для того, чтобы вызвать у читателя/слушателя умиление прелестным ребенком и одновременно поведать, что все физические и моральные совершенства были присущи герою уже с рождения. Но основные свои деяния, на стезе воинской доблести или духовного подвижничества, герой совершает, выйдя из детства, в возрасте, по М.М. Бахтину, «максимально удаленном и от материнского чрева, и от могилы» [Бахтин 1965: 35]. Перейдя во вторую возрастную стадию, персонаж навсегда застывает в образе молодого, красивого и сильного человека (если агиографический сюжет не требует образа мудрого старца), оставаясь таковым до конца жизни, иногда, как в эпосе, длящейся не одно столетие.

Интересно, что реалистические описания старческих слабостей, как правило, встречаются в поэзии малых форм, например — в антологической лирике или сочинениях *бхактов*, которые учили своих последователей не гордиться молодостью и помнить о быстротечности земного бытия. Для литературы эпического или биографического жанра такие мотивы не характерны. Чанд Бардаи прослеживает жизнь своего героя от рождения до гибели в возрасте 43 лет, и в последних главах поэмы Притхвираджд, уже немолодой по меркам того времени человек, ни внешне, ни внутренне не отличается от Притхвираджда-юноши. Даже появление детей и внуков не заставляет героя состариться и измениться: отец и сын нередко изображаются как сверстники, равно молодые и сильные — в «Махабхарате» Арджуна и его сын-подросток Абхиманью совершенно равны доблестью и силой, хотя и различаются по воинскому опыту, что в конечном счете и приводит к гибели юного принца. Глубокая старость никак не сказывается на физическом могуществе Бхишмы (равно как и, например, англосаксонского Беовульфа или «шестисотлетнего слона» Рустама у Фирдоуси — иранский герой на равных сражается со своим юным сыном).

Аналогично в агиографии *бхакти* святой, достигнув духовного просветления и мистического контакта с богом (чаще всего это происходит в детстве), остается внешне и внутренне неизменным до самой смерти. Такой подход полностью разделяли средневековые европейцы, и, например, автора немецкого рыцарского эпоса «Кудруна» ни-

мало не смущало, что одна и та же «юная дева» фигурирует в тексте как подруга главной героини и одновременно сверстница ее бабушки ([Кудруна 1984: 118, 351]; см. также [Вольфрам фон Эшенбах 1974: 382; Гуревич 1984: 145–148]). Средневековая мысль считала главной целью человеческой жизни абсолютное воплощение сословных ценностей, максимальное повторение образа жизни предков или особо чтимых данной группой героев, поэтому, как только подобное совершенство было достигнуто, зачастую еще в первые годы жизни, дальнейшая эволюция человеческого характера от одной возрастной группы к другой и внутри них лишалась смысла, а потому не осознавалась и не фиксировалась.

Человек и его внешность

Средневековые индийские представления о внешнем, телесном облике человека отличались сложностью и противоречивостью. С одной стороны, многие религиозно-философские течения средневековой Индии рассматривали физическую природу человека как порождение *майи* (*māyā*) — иллюзии, с которой соотносился весь грубый материальный мир. Человеческое тело воспринималось как клетка для пленницы-души, как тяжкая ноша, которую желательно скорее сбросить, как старая одежда или обветшавший дом, оставляемые хозяином ради обретения нового платья или жилья [Тюлина 2003: 69, 109, 182]. Подобные воззрения проникли и в литературу светских жанров. Так, по мнению некоторых героев «Океана сказаний» (обычно это люди аскетического склада), «невыразимых нечистот полно, и от рождения вызывает омерзение смертное тело. Оно — поле, на котором растут лишь несчастья» [Сомадева 1976: 226]. Многие авторы, особенно *бхакты*, стремились доказать своей аудитории (а возможно, и самим себе), что человеческое тело — временное пристанище на пути постоянных перерождений души, что оно бrenно и иллюзорно и потому не следует ни заботиться о его благополучии, питании, украшении, ни искать в нем красоты, тем более гордиться им или жалеть о его разрушении (см., например, у Кабира [Каллеворт и Оп де Беек 1991: I, 291; Кабир 1992: 59]).

С другой стороны, средневековая индийская мысль, признавая законным чувственное наслаждение — *каму* (*kāma*), не считала греховным главный объект и субъект наслаждения — человеческое тело, научилась осознавать и художественно воплощать его красоту значительно раньше, чем в средневековой Западной Европе, на долгие века

«забывшей» художественно-эстетические достижения античности. В этом может убедиться каждый, сравнив плоские, бесформенные, скрытые одеждой человеческие фигуры у средневековых европейских скульпторов и миниатюристов (до эпохи Возрождения) с изображениями пышнотелых полуобнаженных красавиц и красавцев в индусских храмах и на страницах рукописных книг. Аскетическое пренебрежение человеческим телом и гедоническое восхищение им относятся к разным пластам индийской культуры, что не мешает им порой соприкасаться: так, у дверей храма, украшенного великолепными эротическими скульптурами, иногда восседает подобный живому скелету аскет. У некоторых поэтов восхваление красоты женского тела соседствует с отвращением к этому «кожи, плоти да костей собранью» (пример — Бхартрихари) [Серебряков 1983: 42–45].

Уже в самые древние эпохи человек воспринимался многими культурами, в том числе индийской, как некое единство физического и нравственного начала, причем оба эти компонента рассматривались в прочной связи, и, пожалуй, до наступления нового времени противоречие между ними исключалось. Иными словами, духовные и физические качества человека воспринимались как неразрывно связанные и взаимообусловленные: глухой урод Квазимодо или горбатый Трибуле (Риголетто) могли быть избраны «королями» и «папами» во время карнавала, возвыситься в пародийно перевернутом мире народной смеховой культуры, столь исчерпывающе изученной М.М. Бахтиным. Но они ни в коем случае не стали бы положительными героями средневековой литературы, поскольку в сознании людей той эпохи отталкивающая внешность была несовместима с высокими душевными качествами, и лишь в новое время писатели-романтики нашли такой контраст возможным и достойным художественного отображения.

Красота в средневековой Индии, как и в других обществах в ту эпоху, считалась добродетелью, отсутствие красоты и физические недостатки, особенно врожденные, — пороком. Многие тексты утверждали, что отталкивающая внешность дается человеку в наказание за совершенные в прежнем рождении грехи: так, согласно «Яджнявалкья-смирिति», имеющий черно-коричневые зубы в прошлом рождении был пьяницей, плохую кожу — осквернителем ложа гуру [Самозванцев 1994: 98]. Согласно «Гаруда-пуране», подавший брахману заведомо испорченную пищу в новом рождении станет горбатым, продающий запрещенный товар будет иметь безобразные глаза [Тюлина 2003: 214–215]. Существовало представление о том, что различные черты внешнего облика человека (особенно цвет кожи и волос, пропорциональность сложения, наличие родинок или бородавок, очертания линий на ладонях и стопах и т.п.) свидетельствуют о его хорошей

или дурной судьбе, а также о характере, поэтому их рассматривали как хорошие или плохие приметы. Варахамира, прославленный астроном и астролог VI в., в одном из своих трактатов утверждал, что пропорции человеческого тела, цвет кожи, тембр голоса и т.д. могут дать достоверное представление о характере человека, его прошлом и будущем [Дауд Али 2004: 144–145].

Исследуя знаменитую раннесредневековую драму Шудраки «Глиняная повозка», В.Н. Топоров обратил внимание на развитие в Индии того времени «физиогномики», предвосхитившей, по его мнению, идеи Лафатера и Галля. Для иллюстрации ученый использовал эпизод суда над главным героем драмы, добродетельным брахманом Чарудатой, ложно обвиненным в убийстве. Судья заявляет, что «человек с таким лицом приятным не склонен к преступлению без причины», поскольку «у слонов, быков и лошадей, а также у людей телесный облик поступкам соответствует всегда» [Топоров 1998: 271]. Не будучи специалистом, я не рискну высказывать предположения о том, насколько постулаты западной физиогномики, изложенные Лафатером и Галлем, были обусловлены еще средневековыми представлениями о неразрывной связи физической и духовной природы человека, но приведенный В.Н. Топоровым эпизод представляет яркое свидетельство того, что для средневековых индийцев «приятная внешность» была неопровержимым доказательством добродетельного характера. То, что в данном эпизоде человек приравнивается к животным, не должно смущать современного читателя: речь идет о законе, которому подчиняется весь тварный мир. Даже красота ландшафта, как читатель видел в первой главе, свидетельствовала о добродетели жителей страны и их государя.

Дхарма-шастры прямо предписывали брать в жены лишь девиц, «наделенных благоприятными знаками» [Самозванцев 1994: 32]. В знаменитой обрамленной повести «Приключения десяти принцев» Дандина (VI в.) юноша в поисках достойной супруги обращается к каждой «девушке подходящей касты, с подходящими на теле благоприятными признаками» и испытывает ее на роль хорошей хозяйки. Эти «благоприятные признаки» автор подробно перечисляет, когда герой в конце концов встречает свою суженую, и на их основании юноша заключает, что «характер ее, наверное, столь же безупречен, как и красота», но все же из осторожности решает подвергнуть и эту девушку испытанию, которое она с честью выдерживает [Дандин 1993: 169–170].

Одна из героинь «Океана сказаний», отвергнутая царем, заключает: «Видимо, есть у меня дурные приметы!» [Сомадева 1976: 207]. «Украшение собраний», значительно более поздний источник, под руб-

рикой «мужчина, с которым не следует общаться» среди людей, наделенных различными пороками (обманщик, вор, наглец, распутник, сквернослов, хитрец, ведущий порочную жизнь и т.д.), упоминает и «обладающего дурными приметами» (*kulakṣaṇa*). Определенные «приметы» на теле указывали, согласно средневековым индийским представлениям, и на принадлежность мужчины к царскому роду. Эти приметы упоминаются во многих произведениях драматургии, у Дандина и подробно перечисляются в одной из версий (рецензия Шивадасы) обрамленной повести «Двадцать пять рассказов ветапы» [Дандин 1993: 92; Шивадаса 1982: 215]².

Поскольку средневековая индийская мысль полагала, что социальное происхождение человека определяет его характер и поведение, то и неразрывно связанная с нравственными качествами физическая природа также считалась зависящей от рождения индивидуума в той или иной сословно-кастовой группе. Именно поэтому положительные герой и героиня средневековой литературы, причем не только индийской, всегда неотразимо прекрасны, что должно указывать и на их добродетельный характер, и на высокое происхождение. Обычным для Индии было сравнение героя с богом любви: так, Притхвирадх красив, словно «статуя Камадевы», и является «смертью для красавиц» [Чанд Бардаи 1955: I, 30, 101–102]. Точно так же прекрасны все принцы и принцессы у других авторов, а красота благородных рыцарей и дам у Кретьена де Труа и других средневековых европейских романистов явно противопоставлена уродству «мужиков».

Интересен в этом отношении сюжет из «Испытания человека» о царице Сулочане, которая решила усыновить найденного в лесу ребенка. Супруг категорически запрещает ей делать это: «А вдруг он чандала?!» В ответ царица заявляет, что «человек не виноват в своем происхождении... Судьба виновна, человек безвинен. Любая мать сокровище рождает». Но далее это «прогрессивное» высказывание компенсируется более традиционным: «...столь прекрасный младенец мог родиться лишь у благородных родителей». Так впоследствии и оказывается [Видьяпати 1999: 30–31]. В «Океане сказаний» есть сюжет о принце, влюбившемся в девушку из неприкасаемой касты. С самого начала и принц, и его близкие сомневаются в подлинности низкого происхождения возлюбленной, поскольку «не может быть столь прекрасной девушка из чандалов» [Сомадева 1976: 377]. Дальнейшие события полностью подтверждают это предположение: красавица оказалась небесной девой, вынужденной из-за проклятия бога Шивы жить

² Так полагали не только индийцы: достаточно вспомнить «царские знаки», которые демонстрировал своим соратникам Пугачев.

среди чандалов. Такая мотивировка встречается во многих произведениях. Она сохранилась и до наших дней в сюжете многих индийских фильмов, где, разумеется, сверхъестественный элемент снимается и заменяется набором обстоятельств, вследствие которых благородный и прекрасный герой (героиня) из низших слоев оказывается похищенным (потерянным) ребенком высокопоставленных родителей, что позволяет ему (ей) после долгих испытаний соединиться со знатной и богатой избранницей (избранником).

Красота как доказательство благородного происхождения и добродетельного нрава — постоянный мотив средневековой индийской литературы. Одна из героинь «Океана сказаний» узнает о том, что на их царство напал влюбленный в нее сын враждебного монарха и отец в случае поражения может выдать ее за него замуж. Принцесса, никогда не видевшая этого претендента на ее руку, говорит подруге: «Я не знаю, достоин ли меня царевич, и не ведаю, безобразен он или красив. По мне же лучше умереть, чем любить урод. Пусть муж даже бедняк, только был бы он хорош собой, а коли урод, так пусть хоть всей землей повелевает, а не пойду я за него!» Принцесса тайно отправляет подругу взглянуть на неизвестного принца, та, вернувшись, рассказывает о его красоте, и сердце героини, еще до знакомства, сразу же оказывается «пригвождено [к принцу] любовью, словно стрелами бога любви» [Сомадева 1982: 322]. **Знания** о красоте неведомого соискателя оказывается достаточно, чтобы девушка уверилась в его достоинствах и прониклась к нему страстью.

Подобный сюжетный ход является в средневековой индийской литературе, будь то произведения на санскрите, местных языках, урду или фарси, устоявшимся канонem. Любовь вспыхивает между героями, увидевшими друг друга либо изображенными на картине, либо во сне; иногда достаточно и словесного описания: так, один из персонажей «Океана сказаний» услышал о своей суженой (точнее, о ее прелестях) от странствующего поэта [Сомадева 1976: 42–43], а Падмавати, прекрасная дочь раджи из рода Ядавов, узнала о красоте и доблести Прихвираджа от говорящего попугая и влюбилась в правителя Дели [Чанд Бардаи 1955: II, 356–357]. Образ говорящего попугая как вестника, из рассказа которого герои узнают друг о друге, был широко распространен: в позднее средневековье он стал, например, сюжетной основой знаменитой поэмы Малика Мухаммада Джаяси «Падмават», в которой попугай сначала описывает читорскому радже Ратансену прелести ланкийской принцессы Падмават, а затем рассказывает принцессе о достоинствах Ратансена ([Джаяси 1935: 44–55, 87–88]; об аналогичных элементах в сюжете любовно-романических поэм на урду см. [Суворова 1992]), и страстная любовь тут же охватывает ге-

роя и героиню, до того никогда не видевших друг друга. Разумеется, этот литературный канон был во многом связан с широко распространенной и среди индусов, и среди мусульман практикой затворничества женщин, вследствие которой герои просто не имели возможности реально встретиться лицом к лицу. Большинство браков, особенно среди знати, заключались между людьми, до свадьбы не видевшими друг друга, и литература как бы компенсировала в массовом сознании то, что отсутствовало в реальной жизни. Но для темы данного раздела важнее, что именно телесная красота оказывалась синонимом и благородного происхождения, и добродетельного поведения.

Индийская культурная традиция издавна выработала определенные эстетические критерии оценки внешнего облика человека. Эти критерии, разумеется, различались в зависимости от региона, что отразила литература, закрепившая в каждом региональном варианте набор собственных признаков женской и мужской красоты. В средневековой поэзии сложился специфический жанр *накхшикх* (*nakhśikh*, букв. «от ногтей ног до макушки»), восхваление внешности героини с головы до ног, причем даже самые интимные детали ее облика обрисовывались в подробностях (см., например, [Алам 1943: 188–189; Джаяси 1935: 47–55]). Поэты состязались в пышных и изящных сравнениях, живописуя пробор красавицы или складки на ее животе, но, если просмотреть все эти описания в различных произведениях средневековой индийской литературы, с древних времен до нового времени, может создаться впечатление, что поэты, жившие в различные эпохи и писавшие на разных языках, воспевали под разными именами одну и ту же женщину.

То же самое относится и к внешности героя с его могучими плечами, широкой грудью и «тонкой, как у льва, талией». И хотя индийская красавица с густыми черными волосами, золотисто-смуглой кожей, гибкой талией и пышными бедрами внешне несхожа с прекрасной дамой западноевропейских трубадуров, обладательницей золотых кудрей, голубых глаз и «лилейного чела», их роднит одно — стереотипность, стандартность средневекового восприятия внешнего облика человека, отсутствие представлений о его неповторимой индивидуальности (см. об этом на европейском материале [Гуревич 1984: 217–218]). Можно напомнить читателю, что в Европе средневековое восприятие красоты перестало удовлетворять авторов только в новое время, но шекспировское «ее глаза на звезды не похожи, нельзя уста кораллами назвать...» еще долго оставалось лишь единичным прозрением гения, не поддерживаемым основным течением литературного процесса.

Индивидуальность физического облика человека люди средневековья, и индийцы в том числе, как бы «не умели» видеть. Живописные

и скульптурные изображения мужчин и женщин не подразумевали портретного сходства, передачи физических и духовных особенностей модели, поэтому изображался не столько конкретный человек, сколько идея, идеализированное воплощение царской власти, святости, воинской доблести, женской красоты и т.п. Следует, правда, отметить, что средневековая индийская литература отразила некоторые представления о том, что портрет должен иметь сходство с оригиналом, — во многих романических сюжетах о принце, влюбившемся в красавицу по ее портрету, художника просят нарисовать самого принца — точность этого изображения свидетельствует о том, что и девушка изображена верно ([Сомадева 1976: 255]; см. аналогичный мотив в «Пригрезившейся Васавадатте» Бхасы [Гринцер 1979: 242]).

Все же о мастерстве художника судили не по точности передачи индивидуальных черт оригинала, а по тому, насколько ему удавалось воплотить идеал, изобразить героя или красавицу такими, какими тем **надлежало** быть. Этот идеал требовал, чтобы внешность человека воплощала в себе все черты и качества, которые предусматривал распространенный в то время эстетический канон, и считалось, что, даже не видя оригинал, хороший художник может создать его верное изображение. Так, в одном из сюжетов, вошедших в «Океан сказаний», мудрый министр, войдя в царские покои, видит портрет царицы и замечает нехватку маленькой детали, без которой красота женщины не является совершенной, — крохотной родинки на талии. Министр никогда не видел этой родинки, но твердо знает, что, согласно канонам красоты, она **должна** быть, — и пририсовывает ее. А поскольку родинка на самом деле существует, царь, не разобрав сути дела, без всяких оснований обвиняет министра в прелюбодеянии с царицей ([Сомадева 1982: 25]; см. аналогичный сюжет в «Жизни Викрамы» [Жизнь Викрамы 1960: 51–59]).

«Неумение видеть» человеческую индивидуальность как огромный и неповторимый набор физических и психологических качеств, моральных установок и поведенческих особенностей приводило к тому, что для средневекового сознания отличия одного человека от другого в значительной мере сводились к разнице во внешнем облике. Отсюда многочисленные фольклорные и литературные сюжеты о героях, которые изменяют до неузнаваемости свой облик или с помощью волшебства переселяются в чужое тело. Достаточно изменить внешность, чтобы остаться не узнанным даже теми, кто давно и хорошо знал данного человека; переход в чужое тело делает самозванца неотличимым от того, чей физический облик он принял. Так, у Сомадевы магия помогает обманщику вселиться в тело умершего царя, и обман не распознает никто из семьи, слуг и приближенных, за исключением проница-

тельного министра, да и то лишь потому, что последнему кажется подозрительным внезапное воскресение умершего государя [Сомарева 1982: 22]³. В «Повести о Бходже» Баллалы изгнанный из страны браджей поэт Калидаса предстает перед придворными поэтами в наряде бродячего певца, и никто из поэтов, много лет знавших Калидаса, его не узнает [Баллала 1982: 338].

При этом важно, что в указанных сюжетах изменение внешности не влечет за собой изменений личности: характер, привычки, внутреннее содержание человека остаются прежними, и все же, изменив внешний облик, иногда лишь поверхностно, или приобретя новый, он сразу становится неузнаваемым, и только наделенные даром особой проницательности люди способны разоблачить обман. Так произошло в одной из новелл сборника «Жемчужины бесед» ан-Наари. Некий юноша влюблен в жену купца Мансура; отвергнутый ею, он с помощью магии принимает облик купца и, воспользовавшись отъездом Мансура, проникает в его дом под видом хозяина. Никто из слуг и близких не распознает обмана, и лишь награжденная свыше за свою добродетель мудростью жена Мансура сомневается, действительно ли это ее муж, поскольку обманщик проявляет несвойственную купцу расточительность, и потому уклоняется от супружеских отношений с ним. Возвращение настоящего Мансура приводит к судебному расследованию, в ходе которого судьи расспрашивают жену об интимных подробностях ее брачной жизни, а затем задают те же вопросы обоим мужчинам и по сходству ответов обнаруживают подлинного хозяина дома [ан-Наари 1985: 157–162].

Здесь личность героя устанавливается лишь тем, что ему известны обстоятельства, которых не может знать самозванец, в других случаях внешнее сходство воспринимается как полное доказательство идентичности. Именно такое отношение средневекового общества к человеческой индивидуальности явилось, как полагает А.Я. Гуревич, причиной знаменитого во Франции XVI в. дела Мартена Герра, впоследствии ставшего сюжетом французского и американского фильмов⁴.

³ Сюжет о злодее, обманом вселившемся в тело царя, включен в поэму «Восемь райских садов» Амира Хосрова Дехлеви [Амир Хосров Дехлави 1975: 92–109] и почти точно воспроизведен во фьябе К. Гоцци «Король-олень». Об аналогичных сюжетах в ранних поэмах на фарси и дакхини см. [Суворова 1992: 20–22].

⁴ Житель Лангедока Мартен Герр покинул родную деревню. Через шесть лет некий Арно де Тилль, видимо, схожий с Герром внешне и познакомившийся с ним ранее, пришел в эту деревню и, выдав себя за Герра, прожил в его доме несколько лет, не будучи узнаваемым ни женой, ни родными, ни соседями, до тех пор пока в деревне не появился подлинный Мартен Герр и не доказал на судебном процессе свою идентичность [Гуревич 1990: 330].

Следы этого подхода сохраняет ряд произведений литературы и драматургии нового и даже новейшего времени⁵.

Согласно широко распространенным в большинстве средневековых обществ представлениям, главной целью, к которой надлежало стремиться на жизненном пути каждому добродетельному человеку, было максимально возможное приближение к сословным и/или кастовым идеалам, копирование образа жизни предков. Естественное физическое сходство братьев, сына с отцом и внука с дедом воспринималось как проявление внутренней похожести и потому считалось особенно благоприятным. Эта тема неоднократно и на высоком художественном уровне возникает в драме Бхасы «Пьеса о статуе», написанной на сюжете «Рамаяны», значительно переработанный автором.

Младший брат Рамы Бхарата, возвращаясь в Айодхью из гостей, впервые попадает в специально построенную галерею, где выставлены статуи его предков, включая недавно умершего отца. Служитель, дающий пояснения, не знает, что имеет дело с прямым потомком увековеченных в галерее царей, но сразу же замечает, что неизвестный юноша «своим обликом от этих статуй почти не отличается». В дальнейшем эта тема возникает еще несколько раз: при виде Бхараты другим посетителям галереи кажется, что «заговорила статуя великого царя», т.е. его отца, затем Сита даже на какой-то момент путает Бхарату со своим мужем, поскольку они «так похожи друг на друга» [Гринцер 1979: 265, 267–268, 274]. Настойчиво, в ряде случаев без особой заботы о соответствии здравому смыслу, подчеркивая сходство Бхараты с отцом, старшим братом и предками, драматург стремился показать, что младший сын царя Айодхьи унаследовал все добродетели старших членов своей семьи. Внешнее сходство было для автора и его аудитории доказательством сходства внутреннего.

Человек и его поведение

Слово *maryāda* (*maryād*), изначально означавшее «рубеж», «граница», в санскрите и ряде местных языков со временем приобрело значение «честь», «порядочность», «доброе имя», «слава». Семантическая логика здесь хорошо отразила социально-этические воззрения

⁵ Например, стоило главному герою романа «Айвенго» вернуться домой после нескольких лет отсутствия переодетым, и его не узнают ни родной отец, ни знающие его с детства слуги, ни возлюбленная, с которой они выросли вместе. Не узнают своих переодетых жен легкомысленные мужья в «Женитьбе Фигаро» Бомарше и оперетте Штрауса «Летучая мышь».

средневековья: поведение каждого человека изначально укладывается в определенные границы и оценивается обществом по тому, насколько данный индивидуум способен «держаться в рамках» предписанной для него поведенческой модели. А эта модель, как уже отмечалось, определялась врожденной принадлежностью к той или иной социальной группе, характеризовавшейся набором строго фиксированных ценностей и запретов, определявших те «границы», которые человек ни в коем случае не должен был переступать под страхом небесной кары, государственного и кастового наказания, общественного осуждения.

В предыдущей главе читателю был представлен краткий обзор тех социально-этических ценностей и моральных нормативов, которые средневековая индийская мысль ассоциировала с каждой из четырех крупных сословно-кастовых групп. Здесь же речь пойдет о том, как эти ценности и нормативы соотносились с индивидуальным поведением человека в конкретных жизненных обстоятельствах. Начать необходимо с того, что принадлежность к определенной *варне* и касте определяла, согласно представлениям индийцев в ту эпоху, физический и моральный облик индивидуума, все те черты его внешнего и внутреннего облика, которые крайне трудно скрыть и практически невозможно изменить.

Выше кратко упоминались литературные сюжеты о людях, изменивших свою внешность или даже вселившихся в чужое тело. Неспособность окружающих узнать их была, помимо прочего, обусловлена еще и тем, что в данном случае персонаж выдавал себя за равного или близкого по статусу человека. Но есть и другая сюжетная линия, даже более частая в средневековой индийской литературе: герой или героиня в силу обстоятельств вынуждены жить инкогнито и не сменить внешность, но выдать себя за представителя иной социальной группы. Иногда герои занимают неподобающее им социальное положение не по своей воле, а по ошибке окружающих или просто недоразумению. И вот, в отличие от упомянутого ранее сюжетного хода, такой обман с легкостью раскрывается окружающими. Так, в «Махабхарате» все догадываются, что братья-пандавы и их жена Драупади, скрывающиеся под видом слуг, на самом деле принадлежат к царскому роду — об этом свидетельствуют и их внешняя красота, и манеры, и благородное поведение.

Подобные воззрения раскрывает в аллегорической форме басня о шакале, который свалился в чан с индиго и весь окрасился в синий цвет. Звери приняли его за некое диковинное животное и избрали царем, но когда наступила ночь, синий шакал услышал вой своих собратьев, присоединился к ним и был тут же разоблачен [Хитопад-

ша 1982: 111]. То же самое случилось в «Панчатантре» с детенышем шакала, которого вместе с собственными детьми вскормила львица. Приемный ничем не отличался от молочных братьев, но лишь до тех пор, пока в лес не забрел дикий слон: львята отважно бросились на него, а шакаленок струсил, что заставило приемную мать-львицу отправить его к подлинным сородичам [Панчатантра 1958: 260–262]. Гуджаратский хронист Мерутунга приводит, видимо, популярную в его время легенду о сыне горшечника, который был как две капли воды похож на умершего царя и подменил его, заняв престол. Обман никем не был обнаружен до тех пор, пока мнимый царь не начал развлекаться изготовлением глиняных фигурок [Мерутунга 1899: 180]. В поэме «Падмават» жители ланкийской столицы сразу же узнают принца, выдававшего себя за нищего йога [Джаяси 1935: 126–127].

Все эти и им подобные истории должны были в популярной форме разъяснять и закреплять важнейший принцип: основные качества характера, манеры, образ жизни, поступки человека обусловлены его происхождением и, следовательно, заложены изначально. Среди качеств, которыми должен обладать достойный человек, раннесредневековая антологическая лирика отмечает следующие:

*Не ждать милости от порочных,
Не просить помощи у друга, чьи средства ограничены,
Вести себя доброжелательно, праведно
И безупречно, даже в смертный час,
Сохранять достоинство в несчастье,
Подражать великим — этим правилам,
Которым следовать так же трудно, как идти по острию меча,
Добродетельных нет нужды обучать*

[Видьякара 1965: 343].

Или:

*Стойкость в несчастье, спокойствие в успехе,
Красноречие и храбрость в битве,
Забота о чести и любовь к священным текстам —
Таковы врожденные качества великих*

[Видьякара 1965: 345].

В обоих фрагментах важно, что добродетели рассматриваются как врожденные, природные качества, которым «нет нужды обучать», и, хотя их наличие в натуре человека буквально не определяется в тексте высоким происхождением, это явно подразумевается, особенно во втором из приведенных стихов, где перечисляются ценности, ассоциируемые именно с высшими *варнами*. Аналогичным образом все-

возможные пороки рассматривались как изначально обусловленные низким происхождением. С этой точки зрения представляет интерес уже упоминавшаяся выше джайнская обрамленная повесть «Тилак славы». Среди персонажей повести — порочный министр Памародара, о его злоупотреблениях в народе ходят анонимные стихи, текст которых (видимо, сочиненный самим автором и приписанный вымышленным поэтам) включен в повествование. Эта уникальная «антология оппозиционной критической поэзии» в свое время привлекла внимание И.Д. Серебрякова, сделавшего перевод нескольких ее фрагментов на русский язык [Серебряков 1979: 127; 1985: 83]. Уделив основное внимание отражению в повести социального протеста, исследователь не отметил важнейшее обстоятельство: порочный характер министра Памародары объясняется в повести не чем иным, как его низким происхождением, на что указывает само имя этого персонажа: *pāma-ra + udara* — букв. «низкокастовое чрево» [Хандикви 1949: 30, 65–66, 150–151].

Подобные представления полностью разделяли и индийские мусульмане. В «Жемчужинах бесед» ан-Наари неоднократно возвращается к вопросу о том, как распознать «истинную природу» человека. Одним из лучших «пробных камней» для этого он считает музыку и заявляет, что любовь к музыке и хорошие познания в ней характеризуют человека, который «непреренно обладает правильным вкусом и хорошим характером... жизнерадостен и добронравен. А это, в свою очередь, свидетельствует о знатности рода и благородстве происхождения» [ан-Наари 1985: 126]. Далее в своем повествовании ан-Наари не только воспроизводит упомянутую выше басню о синем шакале, но и добавляет новую, также из «Панчатантры» (см. [Панчатантра 1958: 265]), об осле в львиной шкуре, которого все принимали за царя зверей, пока он ревом не обнаружил свою истинную природу [ан-Наари 1985: 253–254]. Эти рассказы автор сопровождает пространными рассуждениями о том, что «сколько бы благородный ни рядился в одежду скряги или как бы ни хотел низкий выдать себя за благородного, в силу того, что их свойства основные, их нравственные качества природны, их притязания перед внимательным взглядом никогда не подтвердятся» [ан-Наари 1985: 250].

Современник ан-Наари, великий поэт Амир Хосров Дехлави, воплотил те же воззрения в «Рассказе индийской царевны» из поэмы «Восемь райских садов». В нем трое братьев, наделенных исключительной мудростью и наблюдательностью, оказываются гостями некоего шаха. Во время пира старший брат заявляет, что в поданном им вине человеческая кровь, средний утверждает, что ел барашка, вскормленного молоком собаки, младший уверен, что их хозяин — на

самом деле не царской крови, а сын повара. Подслушавший их беседу шах расследует происхождение вина и баранины и убеждается, что вино действительно было выжато из винограда, росшего на земле кладбища, а потерявшего мать ягненка вскормила овчарка. Затем шах в ужасе допрашивает свою мать и угрозами добивается от нее признания в том, что она действительно родила его от любовника — дворцового повара. По приказу шаха гости поведали о том, что подсказало им догадки. Вино, сказал старший брат, не веселило, а порождало в душе скорбь, значит, лоза была вскормлена кровью и прахом умерших. Баранина, отметил средний, пахла псиной и даже по виду напоминала собачье мясо. А младший брат, предварительно взяв с шаха клятву сохрानить им жизнь, сказал:

*По признакам, едва приметным глазу,
Распознаем мы венценосца сразу.
В тебе я царских черт не находил,
Но как знаток о яствах ты судил.
О чем бы речь ни шла, ты постоянно
Сводил все к пище. Это было странно.
И понял я тогда: всего скорей
В роду царевом не было царей⁶.*

Подобная мотивировка во всех трех догадках показалась бы современному читателю натянутой и неправдоподобной, но зато она полностью соответствовала представлениям той эпохи об изначально заложенной в каждом творении «природе», которая непременно проявит себя, как ни скрывай, и выдаст подлинное происхождение. Эта «природа», обусловленная происхождением (почвой, материнским молоком, социальным положением отца), обнаружилась в шахе точно так же, как в винограде и ягненке.

Хронист Барани, младший современник и Амира Хосрова, и ан-Наари, в своем трактате о политике постоянно возвращается к теме «высоких и низких», заявляя, что «государь ислама» ни в коем случае

⁶ Пер. А. Ревича с подстрочника Г. Алиева [Амир Хосров Дехлави 1975: 60–61]. В оригинале фигурируют не «яства» и «пища», а «суп и хлеб», и именно к «хлебу» сводил любую беседу шах. Последние две строки выглядят так: «[Приметы] доказывают ясно, что ты связан происхождением с квашней, а не с троном» (*kard-i rošan farāstam baḡāmīr / ki khamīr ast nisbatat nah sarīr //*) [Амир Хосров Дехлеви 1972: 106], что выглядит убедительнее: ведь мать шаха могла быть царского рода, но все равно происхождение настоящего отца привязывает этого монарха к «квашне», а не к «трону». Здесь также уместно вспомнить уже упоминавшийся принцип сословной/кастовой гипотезы: происхождение шаха не составляло бы столь позорной тайны, если бы от «трона» происходил его отец, а от «квашни» — мать. Сыновья государей от низкородных наложниц нередко с успехом претендовали на престол.

не должен назначать низкорожденных, включая купцов, на высокие государственные посты, ибо это явится «свидетельством его собственного подлого происхождения» [Барани 1961: 20]. Барани абсолютно убежден, что «даже если человек низкого и подлого происхождения украшен сотней достоинств, он все равно не в состоянии занимать руководящий пост и быть достойным доверия» [Барани 1961: 95]. Поэтому хронист требует, чтобы всем учителям было «строжайше приказано не швырять драгоценные камни к ногам собак и не надевать золотые воротники на свиней, то есть — подлых, низких и недостойных, лавочников и плебеев» и учить их лишь элементарным основам религии и ничему более, «дабы не поселять чувство чести в их низких душах» [Барани 1961: 49].

Необходимо подчеркнуть, что представление о врожденных чертах человеческого характера и их абсолютной обусловленности социальным происхождением не является специфически индийским. С приведенными выше суждениями индусских и мусульманских авторов вполне согласились бы многие мыслители и поэты западноевропейского средневековья, от поэтов Бертрана де Борна и Вольфрама фон Эшенбаха с их гневно-презрительными инвективами в адрес «мужиков» до многих хронистов и даже отцов церкви (см., например, [Вольфрам фон Эшенбах 1974: 329; Гуревич 1990: 19–29; Кин 2000: 269–270]). При этом следует отметить, что и в Индии, и на Западе в средневековье, особенно позднее, распространялось и противоположное мнение, о котором речь пойдет ниже. Здесь же стоит обратить внимание на такой весьма актуальный для средневековой мысли аспект, как невозможность для человека изменить обусловленное его социальным происхождением и статусом поведение. Так, в «Тилаке славы» дурной характер министра Памародары является, по мнению автора повести, следствием его порочной «природы», обусловленной рождением в низкой касте маслоделов, и потому не может исправиться. «Природные качества неизменны, — подчеркивает Сомадева Сури, — купец даже под угрозой смерти не откажется от обмана» [Хандики 1949: 63].

Поскольку поведение и нравственные устои входили в «природу» индивидуума, свойственную ему с рождения, то считалось, что изменить эту «природу» крайне трудно, причем сделать это легче в худшую сторону, чем в лучшую. Последний вариант считался особенно труднодостижимым, ибо требовал от человека особых нравственных усилий. Этой теме посвящены несколько новелл из популярнейшего в средневековой Индии сборника «Двадцать пять рассказов веталы», созданного между XI и XII вв. и пережившего множество обработок и рецензий на санскрите (он вошел, например, как вставной сюжет

в «Океан сказаний») и различных индийских языках. Каждая из новелл сборника представляет собой некую нравственную проблему или загадку, которую должен разрешить герой рамочного рассказа, а вместе с ним — и читатели/слушатели сборника. В новелле о девушке, под давлением и угрозами влюбленного в нее юноши поклявшейся прийти к нему после свадьбы вместо брачной ночи с законным супругом, герою предлагается решить, кто поступил благороднее: муж ли красавицы, позволивший ей исполнить клятву, вор, захвативший и потом отпустивший ее, или влюбленный, не пожелавший воспользоваться обещанием и позволивший ей вернуться к мужу. Ответ, который автор и его герой считают верным, таков: самым благородным является вор. Муж, отпустивший жену в брачную ночь, поступил так, как и **должен был** поступить благородный человек, которому не подобало добиваться женщины силой; влюбленный мог испугаться наказания или просто охладеть. «Но вор... для которого злодейство — ремесло... отпускает ее — вот воистину благородный человек!» [Сомадева 1976: 164–168].

В аналогичном по смыслу сюжете о царе, полюбившем замужнюю красавицу, герою предлагается ответить, кто благороднее: царь, отказавшийся преступить закон и избравший смерть от любовной тоски, или муж, военачальник, готовый ради спасения жизни царя отдать ему страстно любимую жену. «Что ж удивляться тому, что военачальник, сын высокого рода, из преданности государю поступил именно так? — рассуждает герой обрамляющего рассказа. — А цари своевольны, подобно слонам, обезумевшим от течки, беззаботно преступают границы закона, предаваясь чувственным наслаждениям». Поэтому поступок царя выглядит благороднее [Сомадева 1976: 206–209]. В обеих новеллах и вор, и царь совершают нравственное усилие, преодолевая присущие их обусловленной происхождением «природе» пороки, поэтому их поступки ценятся дороже в сравнении с теми, кому по самому рождению и положению надлежит поступать благородно. При этом никаких мотивов и причин такого нравственного усилия по преодолению своей «природы» не приводится, оно возникает спонтанно и необъяснимо.

Точно так же в агиографии, будь то индусская, мусульманская или христианская, происходит внезапное раскаяние и преображение грешника. Иногда это случается просто по воле бога или (в индусском варианте) под воздействием каких-то добрых дел, совершенных в прошлом рождении, а также от общения со святыми. Изменения в человеческом поведении, особенно негативные, согласно средневековым представлениям, могли происходить и под влиянием дурного примера. Поскольку в выстраивании индивидуумом своего жизненного пути

главное значение придавалось не столько собственному выбору, сколько **подражанию**, повторению поведенческой модели других (предков, знаменитых людей своей касты, окружающих), считалось принципиально важным, чтобы эта модель изначально была ориентирована на добродетель, а не на порок. Вот почему в средневековой дидактике так много предостережений от контактов с порочными людьми и призывов к общению с достойными, ибо, как поучает сына один из персонажей сборника «Жизнь Викрамы», «для добродетельных общение с дурными людьми — источник бесконечных несчастий» [Жизнь Викрамы 1960: 130]. Особенно много об этом говорили *бхакты* (см., например, у Тулсидаса [Тулсидас 1947: 132], у Кабира [Каллеворт и Оп де Беек 1991: I, 297], у Тукарама [Тукарам 2002: 191]).

Влиянием «дурной компании» в литературе часто объяснялось и даже в какой-то степени оправдывалось плохое поведение героев, причем не детей или юношей, что привычнее для нашего времени, но и вполне взрослых. Так, в знаменитой обрамленной повести XII–XIII вв. «Семьдесят рассказов попугая» попытка героини рамочного рассказа изменить мужу объясняется влиянием «дурных подруг», ибо «хорошие люди меняются от общения с дурными» [Семьдесят рассказов 1993: 86]. При этом, однако, считалось, что даже общение с добродетельными людьми не способно наставить на путь истинный законченного злодея, поскольку, как говорил Тулсидас,

*Низкий не оставит низости даже в обществе добродетельных,
Тулсидас: живя у сандалового дерева, змея не лишится яда*

[Тулсидас 1947: 131]⁷.

Это вполне логично проистекало из главного принципа, согласно которому натура человека была заложена в нем с самого рождения и потому не изменялась в течение всей жизни, что ярко иллюстрирует еще одно двустушие Тулсидаса:

*Добродетельный не отринет добродетель, подлый
не отринет подлость⁸.
Этому научили, умирая, царь грифов и Марича⁹.*

⁷ См. также перевод этого двустушия у Ю.В. Цветкова [Цветков 1987: 150].

⁸ Возможен и другой перевод: «подлый не притворится отринувшим подлость». Прилагательное *караṭ* означает «притворный», «лицемерный». Глагол *караṭiṇā* имеет два значения: «хитростью, обманом изымать» или «отрезать, сокращать».

⁹ Здесь речь идет о персонажах «Рамаяны». Царь грифов, старый Джатау, погиб, пытаясь защитить Ситу от Раваны. Марича — дядя Раваны, принявший по его приказу облик золотой лани и обманом увлекший Раму в лес, за что и был убит. Имеется в виду, что оба они до смерти сохранили присущие им качества: Джатау — добродетель, а Марича — низость. Перевод Ю.В. Цветкова [Цветков 1987: 150] не совсем точен, однако верно передает общий смысл.

Сословно-кастовое происхождение считалось определяющим как для всех аспектов поведения индивидуума, так и для оценки этого поведения окружающими. Принадлежность к высшим социальным слоям предъявляла к поступкам и самому облику человека наиболее высокие требования. С известной французской формулой *noblesse oblige* индийское средневековое согласилось бы полностью. От знатного феодала, как уже отмечалось в предыдущей главе, общество было вправе ожидать доблести на поле боя, благородства, щедрости, гордого и независимого поведения, безукоризненной правдивости и изысканных манер. От «людей пера» — мудрости, образованности, благочестия, миролюбия, сдержанности, учтивости, скромности. Такие представления четко фиксирует, например, уже «Бхагавад-гита» (XVIII: 42–43):

*Чистота, успокоенность, тапас¹⁰,
обуздание, терпение, нелживость,
вера, знание, житейская мудрость —
вот достоинства брахманов, Пармха¹¹.
Сила, твердость, смекалка, доблесть,
неспособность в бою к отступленью,
прирожденная щедрость, властность —
это признаки кшатриев, Пармха*

[Бхагавад-гита 1999: 92].

Купцу подобали бережливость, хитрость, предприимчивость, трудолюбие и скрытность. А вот члену низкой касты самой природой были предписаны различные пороки, для него считалось вполне естественно лгать, воровать, пьянствовать, есть недозволенную пищу, быть грубым, несдержанным и невежественным. Происхождение человека должно было определять не только его поступки, но и образ жизни, одежду, манеры, стиль общения с вышестоящими, нижестоящими и равными по статусу. «Манеры делают человека» (*Manners maketh man*), — говорили в средневековой Англии (подробнее о средневековых европейских воззрениях по этому поводу см. [Хоррокс 1996: 62; Мертс 1996: 42–60]), и с этим вполне согласились бы в средневековой Индии, где *дхарма*-шастры, помимо прочего, считались еще и учебниками этикета, подробно расписывали, как представителям различных каст надлежало приветствовать друг друга, как полагалось общаться со старшим и младшим по возрасту, принимать гостей — все, вплоть до самых мелких и интимных деталей человеческой жизни.

¹⁰ *Тапас* — аскетизм, самоотречение.

¹¹ Пармха — одно из имен Арджуны.

Изысканность манер была прямо предписана представителям высших слоев общества, причем даже в общении с нижестоящими. Так, в «Пьесе о статуе» служитель галереи после недолгого разговора распознает в неизвестном посетителе принца, поскольку лишь в царской семье принято обращаться к слугам «почтенный» [Гринцер 1979: 265]. В средневековой Индии было создано немало текстов, призванных служить пособиями по этикету для представителей высших слоев общества. Раннесредневековые поэтологические трактаты и лексиконы в качестве синонимов к *ārya* («благородный») ¹² упоминают *sajjana* («добродетельный»), *kulīn* («высокородный») и не в последнюю очередь *sabhya* («куртуазный»). Автор знаменитого раннесредневекового трактата «Суть политики» Камандака заявлял, что «благородные» должны отличаться изысканным поведением (*śīla*), состраданием (*dayā*), щедростью (*dāna*), правдивостью (*satya*), чувством благодарности (*kṛtijñāna*) и послушанием (*adroha*) ¹³ [Дауд Али 2004: 69].

Этому уделяли много внимания и авторы/компиляторы сборников популярных рассказов и басен, на примерах своих забавных историй проповедовавшие «изысканную учтивость в обращении с женщиной, любезную почтительность по отношению к людям уважаемым, мужество перед врагом, обходительность со старшими, уважение к обряду перед людьми праведными» [Семьдесят рассказов 1993: 36]. «Украшение собраний» под рубрикой «праведный муж» упоминает такие черты, как «красота, выдержка, благородство, серьезность, благовоспитанность, правдивость, мужество, вежливость, разумность». Поскольку знатное происхождение не указывается, можно подумать, что речь идет об «общечеловеческих ценностях». Однако далее речь идет о том, что «праведному мужу» положено быть «образованным, искушенным в науках и искусствах, владеть оружием, быть знатоком вед, логики и доказательств, литературы, добрых и дурных примет, поэзии, музыки, красноречия, пуран, математики и астрономии» [Украшение собраний 1962: 60–61]. Из этого следует, что «праведный муж» непременно должен принадлежать к элите. Все упомянутые качества воспринимались не просто как основные в характере и поведении знати, но и как отличающие людей благородного происхождения и от невежественной «деревенщины», и от воинственных, но грубых и невоспитанных выходцев из горных и лесных племен [Дауд Али 2004: 64, 67, 101].

¹² Здесь, разумеется, речь идет именно о знати, а не об «арийцах».

¹³ Дауд Али переводит *adroha* как «послушание» (*obedience*). Это слово образовано отрицательным префиксом *a* и существительным *droha*, означающим «коварство», «обίδα, оскорбление». Поэтому речь скорее идет о прямотушии (отсутствии коварства) или отсутствии привычки оскорблять, обижать других.

В позднее средневековье в среде могольской знати, как мусульманской, так и индульской, особой популярностью пользовались учебники по этике и этикету — ахлак (*akhlāq*) на фарси, позднее — и на урду. Эти тексты изначально являлись, по сути, наставлениями принцам и правящим государям в теории и практике государственного управления, делах войны и мира, принципах благородного и праведного поведения¹⁴. Популярность таких пособий была велика не только среди правителей: постепенно они составили важнейшую часть образования отпрысков благородных семей, которых обучали изысканным манерам, в деталях расписывая, как надлежит вести себя при дворе, в собрании, со старшими, равными и подчиненными. Эти тексты уделяли особое внимание воспитанию у молодых аристократов, помимо изысканных манер, таких качеств, как отвага, доблесть, сдержанность, щедрость, верность слову, специально подчеркивая, что все эти черты являются неотъемлемой принадлежностью знатного происхождения, в противопоставление плебейскому, и именно такого поведения общество ожидает от «благородных отпрысков» ([Мукхиа 2004: 75–76]; см. также об этикете и поведении «благородных отпрысков» в Лакхнау XVIII — первой половины XIX в. [Суворова 1992: 122; 1995: 63–104]).

В связи с этим стоит отметить, что, считая характер и поведение человека производными от его происхождения, средневековые индийцы в значительно большей степени имели в виду именно сословно-кастовый аспект, а не конфессиональный. Как верно заметил П. ван дер Фиер, «индусы могут равно не принимать воду из рук мусульманского землевладельца и неприкасаемого ткача, но это не значит, что они считают их равными по статусу. Мусульмане легко воспринимают социальную разницу между брахманом-землевладельцем и метельщиком, хотя считают их обоих неверными» [ван дер Фиер 1993: 35]. Приход в Индию мусульман, как уже отмечалось, не мог не создавать, особенно на первых порах, ценностные конфликты и проблемы в общении между представителями двух религий. Это в полной мере отражалось в литературных текстах как на фарси, так и на индийских языках: и те и другие не жалели презрительных и гневных эпитетов для «варваров» или «неверных», причем не только как представителей «неправильной» религии, но и как для порочных, злобных, невежественных и грубых людей, не имеющих понятия о добродетели, чести и приличных манерах.

¹⁴ Одним из наиболее прославленных текстов этого жанра был «Ахлак Насира» известного иранского ученого и писателя XIII в. Ходжи Насир ад-дина Туси, приобретший большую популярность в среде индийской мусульманской элиты. Аналогичные пособия впоследствии составлялись и в самой Индии. См. подробнее [Музаффар Алам 2004: 46–61].

Однако развитие параллельной сословно-кастовой структуры индусов и мусульман, о чем упоминалось в предыдущей главе, способствовало закреплению для каждой социальной ступени комплекса ценностей и поведенческих стереотипов, во многих случаях имевших надконфессиональный характер. С одной стороны, знатный раджпутский раджа и могольский эмир осознавались как люди равного происхождения, от которых общество было вправе ожидать примерно одинакового поведения в одинаковых обстоятельствах: доблести на поле боя, воинского искусства, щедрости, гордости, чувства чести, образованности и изысканного поведения. С другой стороны, и для индусов, и для мусульман низкое происхождение было синонимом если не врожденной порочности, то по крайней мере грубости, дурных манер, невежества, лживости, причем и раджа и эмир в равной мере презирали плебея, как единоверца, так и иноверца. В представлении авторов-индусов мусульманский правитель постепенно превратился, как уже отмечалось, в аналог доблестного царя-кшатрия; соответствие его поведения нормам военно-феодалного сословия было для них важнее, чем его принадлежность к «варварам», и потому о ней легко забывали. И по мнению ряда неортодоксальных авторов-мусульман, важнее было, например, быть хорошим царем-*кафиром*, чем плохим царем-мусульманином. Так, учебник по мусульманскому этикету, составленный в Индии в XVII в., подчеркивал:

Знай, что справедливость, а не вера (истинная, т.е. ислам. — Е.В.)

Лежит в основе безопасности государства.

Для мира лучше справедливость без веры,

Чем тирания царя — верующего (мусульманина. — Е.В.)

(цит. по [Музаффар Алам 2004: 73]).

По мнению Б.И. Ключева, ссылавшегося в основном на работы современных индийских социологов, в отличие от христианства и ислама, осуществлявших «контроль над мыслью» своих адептов, индуизм с его исключительной аморфностью, отсутствием единой догматики и общепринятого символа веры, делал основной упор на «контроль за поведением» и осуществлял этот контроль через касту [Ключев 2002: 22–23]. Вряд ли стоит, как мне кажется, видеть в контроле над поведением какую-то специфику индуизма. Прежде всего, само противопоставление двух типов контроля противоречит исторической реальности и просто здравому смыслу. Подобно любой религии, христианство, ислам и индуизм контролировали в равной степени и мысль, и поведение, вернее, мысль через поведение; никаких способов проникнуть в мысли человека не было, как нет и до сих пор. И хотя христианство требует от своих адептов покаяния даже в греховных мыслях, объек-

том подлинного контроля является, конечно, поведение: например, важнее, что человек ест в постные дни, чем то, что он думает о практике поста. Если же мысли его противоречат догмату веры, то наказывать за них можно лишь тогда, когда они либо будут высказаны вслух, другим людям, либо воплотятся в реальные поступки (употребление в пост скоромной пищи). Различие между разными религиозными системами заключается, на мой взгляд, не в объекте, а в субъекте контроля. Если в христианстве контроль над поведением верующих осуществляет церковь с ее развитой административной структурой и отлаженным аппаратом (дополнением к этому служил контроль со стороны государства и сословно-корпоративных структур), то в индуизме, а также, в определенной степени, и в исламе основные права контроля принадлежат касте, семье, общине, в меньшей степени — государственной власти.

Все эти структуры аналогичным образом контролировали поведение людей и аналогичным образом карали за отступление от предписанных норм, осуждая виновных на покаяние и искупительные обряды, общественный ostracism, штрафы, публичное унижение, физические наказания вплоть до смертной казни. Отлучение от церкви (*excommunication*, отторжение от общины верующих) было для христианина так же страшно, как для индуса изгнание из касты. Важно при этом отметить, что в любом средневековом обществе, и Индия не исключение, механизм контроля был один и тот же: поведение конкретного человека сопоставлялось с предписанными его социальной и возрастной группе нормами поведения, и отступление от этих норм влекло за собой соответствующее наказание. Причем, стоит особо подчеркнуть, наказание следовало за отход от скорее социальных, чем чисто религиозных, нормативов поведения. Бедного крестьянина или ремесленника вешали за мелкую кражу, в то время как благородного дворянина прославляли за разграбление целого селения или города, и причиной было не только то, что, как мы привыкли думать, закон и религиозные институты всегда защищали власть имущих. Просто средневековое право, и светское, и духовное, карало за нарушение не столько религиозной заповеди «не укради», сколько предписанных каждой социальной группе ценностей и поведенческих норм.

Никаких «общечеловеческих ценностей» средневековый мир, даже в рамках ареала распространения какой-то одной религии, не знал. Ценности господствующего сословия — в условиях Индии и ряда других стран военно-феодального — нередко рассматривались как лучшие, самые главные, наиболее праведные; тем, кто им не следовал, некоторые авторы вообще отказывали в человеческом статусе. Так

заявлял, например, в X в. устами одного из своих героев прославленный поэт Пампа из Карнатака:

*Кто не способен ни победить враждебных царей,
Ни защитить припавших к его стопам*
(с мольбой о помощи. — Е.В.),
*Ни прославиться щедростью, раздавая золото,
И все же при этом цепляется за жизнь...*
Стоит ли называть такого человеком или низким червем?
(цит. по [Сеттар и Калабурги 1982: 19]).

Все, что, по мнению поэта, делает человека человеком, — это ценности военно-феодального сословия, ибо только его членам кастовой *дхармой* вменялось в обязанность и право побеждать враждебных царей, защищать обиженных и раздавать золото. С этой точки зрения Видьяпати пять веков спустя выглядит более «либеральным»: в «Испытании человека» людьми объявляются «герой, мудрец и умелец», прочие же низводятся до уровня «псевдолюдей», «бесхвостых животных» [Видьяпати 1999: 6]. Причем последняя из трех категорий — «умелец», или «знающий», — также подразумевает в основном сведущих в «самых главных науках» — священных текстах и военном деле, т.е. тех областях знания, которые ассоциировались с «людьми меча» и «людьми пера». Правда, к числу «знающих» Видьяпати добавляет музыканта, живописца, актера, поэта и даже ловкого шутника-вора, не отказывая таким образом и им в человеческом статусе. Но все же и у Видьяпати ценности обусловлены сословной принадлежностью персонажей — «герои», как правило, кшатрии (кшатрий выступает «умельцем» в новелле о владении оружием), в рассказах о мудрости чаще всего фигурируют брахманы и т.д.

Морально-этические установки, проповедуемые религией как всеобщие, были четко ориентированы по сословным и кастовым направлениям. Многие религии Индии, в том числе различные направления индуизма, выдвигали принцип *ахимсы* (*ahimsā*) — непричинения зла живым существам (в индологии часто интерпретируется как «ненасилие» и сопоставляется, не совсем точно, с христианской заповедью «не убий»). Но воину-кшатрию или его западноевропейскому собрату-рыцарю самой кастовой *дхармой* (сословным долгом) предписывалось убивать врага на поле боя. Многие авторитеты средневековой католической мысли, подобно Бернару Клервоскому, прославленному теологу и идеологу Второго Крестового похода, прямо заявляли, что «когда рыцарь Христов убивает злодеев, поступок его не есть человекоубийство» (цит. по [Дюби 2000: 205]; см. также [Контамин 2001: 292–295]). Священники многих конфессий открыто благословляли оружие, и ни-

кому не приходило в голову карать воинов за нарушение заповеди «не убий» или *ахимсы*.

Смертным грехом не считалось даже убийство на турнире, причем отнюдь не врага или злодея, а равного по статусу и благородству воина, собрата по вере, возможно даже друга. В литературных текстах рыцарь, отказавшийся от битв ради любви, семейных радостей или просто мира и покоя, осуждался как трус и богоотступник: согласно Кретьену де Труа, «сама небесная царица подобных рыцарей стыдит» [Кретьен де Труа 1974: 85–87], т.е. Богоматерь осуждает за верность христианским ценностям! В Индии бог Кришна в «Бхагавад-гите» (II:31) лично убеждает Арджуну, что убивать на поле боя, даже родичей и друзей, не грешно, ибо соответствует *дхарме* кшатрия, поэтому:

*...дхарму свою соблюдая,
ты в бою колебаться не смеешь:
помышляя о долге, сражаться —
это благо для кшатрия, Пармха*
[Бхагавад-гита 1999: 19].

Точно так же обстояло дело с другими морально-этическими ценностями, которые на первый взгляд могли бы показаться универсальными, но на самом деле не являлись таковыми в средневековом обществе. Все дидактические тексты осуждали ложь, призывали человека быть правдивым и честным. Но для купца обман считался естественным способом обогащения, и в «Панчатантре» «взвешивание неправильными весами, назначение неверной цены» перечислены как вполне законные в одном ряду с видами коммерческой деятельности [Панчатантра 1958: 283]. Равным образом средневековые авторитеты как в Индии, так и на Западе осуждали стяжательство и воровство, но считали грабеж и разбой вполне законными и похвальными для воина-феодала. Хроники, историко-героические поэмы, романы подробно и с восхищением описывали привезенную воинами из набега добычу, нимало не смущаясь тем, что это богатство добыто разбоем и насилием. Аналогично образованность, ученость ценились в средневековой Индии чрезвычайно высоко, литература различных жанров содержит бесконечные восхваления познаний и осуждения невежд. Так, Видьяпати называл знание залогом счастья, великим богатством, которое не могут отобрать ни наследники, ни царь, ни воры; он же заявлял:

*Тот, кто сызмальства не учен, обречен на позор и стыд.
Ведь невежду, даже царя, называют люди глупцом...*

*Кто не учился с малых лет и сладу славы не обрел,
Тот зря рождением своим доставил муки матери*

[Видьяпати 1999: 47, 69].

Несмотря на это, знание также не являлось универсальной ценностью. Не говоря уж о том, что многие его отрасли являлись запретными для низких каст; даже людям, относившимся к средним и высшим слоям общества, было четко предписано, что и в каком объеме им надлежит изучать. Это ярко демонстрирует «Половина рассказа». Когда Банараси Дас изучал то, что полагалось знать купцу — чтение, письмо, счет, правила ведения деловой переписки и документации, разговорные языки, — это воспринималось его близкими положительно. Но стоило Банараси увлечься астрономией, поэтикой, чтением на санскрите религиозно-философских текстов джайнизма, это сразу вызвало осуждение со стороны членов семьи и «наставников», которые заявили:

*Учатся много брахманы и бхаты*¹⁵. [Ты] сын купца,
так сиди на базаре.
Много учиться будешь — нищим станешь. Послушай старших,
сыннок!

[Банараси Дас 2002: 216]¹⁶.

Во всех или почти во всех средневековых обществах существовала сфера высших ценностей, диктуемых религией, и сами эти ценности были во многих отношениях схожи, ибо вряд ли можно назвать религию, которая бы учила своих адептов убивать, красть, прелюбодействовать или не почитать родителей. Одновременно с этим сословный (кастовый) подход к человеку и его оценке, характерный для средневекового общества, приводил к формированию сословных ценностей, четко определенных для каждой социальной группы. Сословные ценности нередко вступали в противоречие с «универсальными» ценностями и постулатами религиозной этики и оказывались сильнее, поскольку сословно-кастовое устройство общества считалось установленным свыше. Совсем не случайно доступ основной массы населения

¹⁵ *Bham* (*bhāt*) — бард, сочинявший генеалогии раджпутских родов и прославлявший их подвиги. См. также главу III.

¹⁶ Этот утилитарный подход родных Банараси к его образованию резко контрастирует с картиной обучения купеческого сына в «Сказании о Дхонопотти» Мукундорама Чокроборти. У бенгальского поэта юный Сримонто изучает в основном шастры, санскритские словари, грамматические и поэтологические трактаты, обрамленные повести, санскритские драмы, астрологию, медицину [Мукундорам Чокроборти 2004: 172]. Такая учебная программа скорее подошла сыну брахмана, а не купца, и упоминание о ней в поэме можно объяснить либо брахманским происхождением самого автора, либо его неортодоксальным представлением о кастовой *дхарме*.

к первоисточнику веры (и диктуемым ею ценностям) — священным книгам был затруднен. Так было в Индии, где низшим кастам под страхом смерти запрещалось читать веды, в мусульманских странах, где большинство верующих учило молитвы из Корана на непонятном для большинства арабском языке, а также в Европе (до Реформации), где католическая церковь весьма враждебно относилась к чтению Библии «профанами».

Покаяние, отпущение грехов, паломничества, дарения храмам и т.д., наконец, сама фигура священнослужителя, толкователя религиозных текстов и доктрин, защитника и проповедника универсальных моральных постулатов, — все это было необходимо, в частности, и для того, чтобы примирить сословные ценности с ценностями, диктуемыми религией, «снять» противоречие между ними, установить некое равновесие между двумя ценностными системами. Религия допускала, что сословная мораль противоречит ей, охраняла эту мораль как главный столп освященного богом общественного устройства и потому «брала отступного» с сословной морали через покаяние, исповедь, отпущение грехов, аскетические подвиги и иные виды очищения. Поэтому средневековые тексты повествовали не только о воинских подвигах благородных рыцарей или раджпутских раджей, но и о том, как эти доблестные воины совершали многочисленные паломничества, покаяния, жертвовали храмам и монастырям добытые грабежом сокровища. Отдав «богу богово», можно было вновь вернуться к тем морально-этическим установкам, которые диктовало человеку его социальное происхождение.

Может сложиться впечатление, что *бхакти* как религиозно-реформаторское течение, поставившее в своей идеологии и практике под вопрос многие положения ортодоксального индуизма и, в частности, выдвинувшее постулат о равенстве людей перед богом, отвергло и привычные для средневековья представления о том, что поведение человека предопределено его сословно-кастовым происхождением. Действительно, многие знаменитые поэты-проповедники этого учения принадлежали по рождению к низким и даже неприкасаемым кастам или, подобно Кабиру и Даду, были неиндусами. В своих стихотворных проповедях они нередко критиковали поведение и ценности тех, кого по сложившейся в то время традиции считали изначально, по самому факту происхождения, благородными, доблестными и мудрыми. Само поведение *сантов* было во многих случаях вызовом сложившимся устоям: они игнорировали кастовую и семейную *дхарму*, за что подвергались осуждению родственников и преследованиям со стороны властей. Несмотря на все это, *бхакты* и их последователи в основном разделяли укоренившиеся в обществе представления об изначально

заложенной в каждом человеке с рождения «природе», которая обуславливала его поведение. Это порождало для тех, кто составлял жизнеописания знаменитых *сантов*, непростую проблему: как объяснить духовные достижения героев?

Согласно господствовавшим в то время взглядам, сын портного Намдев или сын ткача-мусульманина Кабир, не говоря уж о неприкасаемых Цокхамеле и Райдасе, ни при каких условиях не могли стать великими подвижниками, духовными учителями. Но в реальности именно это и имело место, требовалось описать жизнь подлинно существовавших людей, нередко упоминавших в своей поэзии те или иные обстоятельства собственной жизни, поэтому создать святому новое, абсолютно вымышленное «житие» было невозможно. К тому же принцип обусловленности характера и поведения индивидуума кастовым происхождением надлежало без особого ущерба для логики примирить с проповедуемой *бхактами* идеей равенства всех людей, независимо от касты и религиозной принадлежности, перед богом.

Для решения этой проблемы агиографам пришлось предпринимать особые шаги. Характерный для религиозной практики *бхакти* принцип обожествления поэтов-проповедников приводил к их восприятию и литературному изображению в качестве *аватары* (земного воплощения) либо самого бога (Вишну), либо кого-то из его близких друзей. Мифологическая история жизни двух наиболее популярных земных воплощений Вишну — Рамы и Кришны — давала для этого обширные возможности. Так, Днянешвар (XIII в.) объявляется воплощением самого бога Вишну, Сурдас и другие поэты-кришнаиты «союза восьми» (*аштачхан*; подробнее о поэтах *аштачхан* и посвященной им житийной литературе см. [Сазанова 1992: 8–36]) были в прежних своих рождениях пастухами, товарищами детских игр Кришны; Тулсидас являлся инкарнацией Ханумана, Намдев — друга Кришны Уддхава [Холи 1984: 15; Махипати 1988: I, 138, II: 191].

Исследование агиографических сочинений *бхакти* выявляет любопытную иерархию: бог или его наиболее близкий, почитаемый друг-слуга (Хануман, Валмики, Вьяса) обычно воплощается в *сантов* высокого происхождения, таких, как махараштранские брахманы Днянешвар, Рамдас, Экнатх или гуджаратский брахман Нарси Мехта, и при этом рождается естественным путем. Что же до низкорожденных святых, таких, как Намдев, Кабир или Райдас, то они часто изображаются воплощениями божьих друзей и слуг низшего ранга и в этом случае появляются на свет при помощи чуда: часто дитя плывет по реке на лотосе или раковине, и бездетная, но набожная пара низкокастовых супругов обнаруживает его и берет на воспитание. Так, согласно агиографическим текстам, ткач-мусульманин нашел и усыновил Кабира,

а портной — Намдева. В таком случае святой не «осквернялся» рождением в низкой касте, а портному или ткачу отводилась роль приемных родителей. Духовная возвышенность святого, таким образом, проистекала из его **подлинной** природы (мифологического героя, бога или его сподвижника), а рождение в низкокастовой семье рассматривалась как иллюзия, воля случая или игра — *лила* (*līlā*) бога¹⁷. По сути дела, этот прием был аналогичен упоминавшимся фольклорным и литературным мотивам, согласно которым низкорожденная возлюбленная принца на деле оказывалась небесной девой, вынужденной из-за проклятия родиться в низкой касте.

Американский исследователь Дж.Л. Харт полагает, что в отличие от других видов средневековой литературы «литература бхакти не задает никаких архетипов, она их нарушает, часто систематически и весьма сознательно» [Харт 1995: 171]. Это, я думаю, преувеличение. Разумеется, с позиций ортодоксальных индуистов поведение проповедников *бхакти* выглядело дерзким и еретическим, что нашло отражение в многочисленных сюжетах о преследованиях *сантов* брахманами и властью имущими. Но вместе с тем подход к человеку в житийной литературе *бхакти* не слишком отличался от общепринятого в ту эпоху. Характер, создаваемый творческим воображением агиографов, не менялся на протяжении жизни; все духовные совершенства были заложены в нем с детства, сам внутренний и внешний облик святых в разных житиях один и тот же, и произведения, посвященные жизнеописанию различных людей, созданные разными авторами на разных языках, описывают в значительной степени одного и того же человека, чьи поступки в любой момент совершенно предсказуемы и укладываются в общий для всех произведений такого рода канон.

Разработанный поэзией и агиографией *бхакти* образ святого вероучителя сам превратился в весьма устойчивый стереотип: он не только выражался в создании определенных канонов, которым следовали почти все жизнеописания *сантов*, но и становился моделью поведения для многих духовных лидеров, причем не только средневековья, но и более позднего времени. Так, можно предположить, что многие аспекты поведения М.К. Ганди были построены, сознательно или бессознательно, по образцам, заданным агиографией *бхакти*¹⁸. Отличаясь от

¹⁷ В связи с этим можно еще раз вспомнить название жизнеописания Дадугу — *Janma līlā* («Игра рождения»), выросшего в семье мусульманина — чесальщика хлопка.

¹⁸ Речь идет, в частности, о подчеркнутом аскетическом облике и простонародных манерах выпускника английской адвокатской школы, его равнодушии к семейным обязанностям, вплоть до жестокости к жене и детям. На близость поведения М.К. Ганди моделям поведения суфийских шейхов обратила внимание А.А. Суворова [Суворова 1999: 120–121].

прочих людей, каждый *сант* выглядит почти копией других святых: биограф стремился, как справедливо отметила Н.М. Сазанова, подчеркнуть те «типические» черты, которые сближали его героя с «общим идеалом истинного последователя бхакти» [Сазанова 1992: 36]. Кроме того, многие *бхакты*, как показывают их жития, критиковали кастовые нормы, предписываемые ортодоксальным индуизмом, и все же неуклонно следовали этим нормам в своем быту [Лоренцен 1987: 105].

Агиография *бхакти* и сочинения самих поэтов–проповедников этого учения, отрицая поведенческие архетипы основных сословно-кастовых групп, как бы создают набор ценностей новой общности, своего рода касты *сантов*. Многие поэты *бхакти* подробно перечисляют достоинства *сантов*, восхваляют их, клянутся в верности (Тулсидас даже заявляет о готовности отдать свою кожу им на башмаки [Тулсидас 1947: 108; Цветков 1987: 154]) и противопоставляют их поведенческие устои тем, которые приняты вне этого сообщества. При этом не следующие правилам поведения *сантов* и вообще принципам *бхакти* осуждаются в весьма нелестных выражениях, осыпаются проклятиями и издевательствами, им предрекаются различные страдания в земном и загробном мире, «истинно верующие» предостерегаются от общения с ними (см., например, у Тукарама [Тукарам 2002: 186–192], у Тулсидаса [Тулсидас 1947: 106–107; Цветков 1987: 144–145], у Кабира [Каллеворт и Оп де Беек 1991: I, 284–285; Кабир 1992: 85–86]).

Интересно, что в этом отношении проповедующие всеобщую любовь и неземную кротость *бхакты* были гораздо менее терпимы, чем последователи ортодоксального индуизма. Брахман презирал чандалу как неприкасаемого, избегал общения с ним, но не осуждал и не проклинал за его образ жизни, естественный для человека, родившегося в столь низкой касте. Более того, как ни странно это может звучать, низкорожденные и даже неприкасаемые с этой точки зрения имели право на существование, были **законной** частью той картины социального мира, которую считал нормальной ортодоксально-брахманский индуизм. Многие *бхакты*, напротив, полагали себя «избранными», свой образ жизни — **единственно** праведным и богоугодным, порой относясь ко всем, кто не разделял их воззрения, с нетерпимостью, заставляющей вспомнить нетерпимость пуритан, с той лишь разницей, что в отличие от них нелюбовь *бхактов* к «оппонентам» все же не выходила за словесные рамки.

Оформление различных религиозно-реформаторских сообществ и сект сопровождалось, таким образом, формулированием того набора ценностных и поведенческих клише, которые должны были быть присущи всем членам данного коллектива если не от рождения, то в ре-

зультате осознанного вступления в данную среду. Одновременно этот набор ценностей резко отграничивался от поведенческих и мировоззренческих ориентиров других сословно-кастовых групп. В творческом наследии практически всех поэтов-бхактов важное место занимают поучения морально-дидактического характера, призванные знакомить адептов учения с характеристиками и ценностями «касты моей», как говорил Тукарам, имея в виду не ту касту торговцев, к которой он принадлежал по рождению, а сообщество *сантов*, почитателей бога Витхобы [Тукарам 2002: 187].

Трансформация панджабского *бхакти*, объединившего последователей гуру Нанака, в новую религию — сикхизм — сопровождалась созданием специальных кодексов поведения сикхов *рахит-нама* (*rahit-nāmā*, букв. «книга [образа] жизни»), которые проповедовали терпимость и уважение к людям всех каст и религий, но одновременно четко отличали сикхов от не-сикхов (этому же служили предпринятые в 1699 г. гуру Гобиндом реформы; см. подробнее [Кохли 1986: 102; Ванина 1993: 134, 136]). Аналогичным образом устав основанной в XVII в. секты садхов (по идеологии близкой к последователям Кабира) регулировал внешний вид, ценностные ориентиры, поведение адептов и одновременно призывал их не общаться с «иноверцами». На вопрос «кто ты?» член секты должен был говорить «я садх», а не называть касту [Уилсон 1976: 353–355]. Таким образом, даже наиболее радикальные религиозно-реформаторские течения средневековья, давая человеку новую идентичность, строили ее в парадигме сословно-кастовых ценностей (стоит напомнить в связи с этим, что многие общины *бхактов*, отрицавших изначально кастовую дискриминацию, впоследствии сами превращались в касты). Отвергая одни поведенческие архетипы, они создавали новые, что не затрагивало основополагающего принципа средневекового общества — представления о непременной обусловленности поведения и характера индивидуума его социальным происхождением.

Человек и его статус

Может сложиться впечатление, что если статус и даже характер человека предопределялись его врожденной принадлежностью к той или иной социальной группе, то изменить их было возможно лишь в следующем рождении, в воздаяние за хорошо исполненную в данном воплощении кастовую *дхарму*. Таким образом, статус человека в каждом данном рождении был неизменным и мог измениться лишь в тех ред-

ких случаях, когда, как уже отмечалось, его изменяла каста, к которой он принадлежал. От собственных же усилий человека в таком случае ничего не зависело, что и порождало, по мнению Л.Б. Алаева, «такую личность, которая не видит достойных целей в жизни и потому ставит перед собой потусторонние цели, фаталистична в отношении ко всему окружающему, индифферентна к ближнему, интровертна, безразлична к труду, пассивна политически» [Алаев 1992: 127].

«Потусторонняя мотивация», отсутствие жизненных целей, пассивность, безразличие к труду — этот набор характеристик «традиционного» индийца стал в трудах ориенталистов исключительно устойчивым клише, которое, как видит читатель, сохранилось и до наших дней как в отечественной, так и в зарубежной индологии. Такая интерпретация, стоит повторить, базируется на преувеличенном, подчас исключительном внимании к текстам классической брахманской традиции при одновременном игнорировании других источников. Если полагать, что, как утверждают С.Н. Эйзенштадт и Х. Хартман, «индуизм был наиболее полно артикулирован брахманской идеологией и символизмом», то можно действительно прийти к выводу о том, что характерной чертой индийской цивилизации является «акцент на потустороннем» (*other-worldly emphasis*) и «ориентация на дела вне этого мира» [Эйзенштадт и Хартман 1992: 496]. Но если расширить круг исследуемых источников за пределы «классической брахманской традиции», то выводы будут далеко не столь однозначными.

Действительно, важнейшим фактором, определявшим рождение человека в той или иной сословно-кастовой группе и, следовательно, его профессию, ценностные ориентиры и поведение, считалась *карма*, т.е. деяния в прошлом рождении. Эти «деяния» обычно (хотя и не стопроцентно) сводились к хорошему или плохому выполнению в прошлом рождении кастовой *дхармы*. Подобные воззрения разделяли не только последователи индуизма. Исповедовавший джайнизм Банараси Дас постоянно объясняет свои добрые или дурные поступки влиянием соответственно хорошей и плохой *кармы*, рассматривает даже болезнь и коммерческие неудачи как воздаяние за грехи в прошлом рождении [Банараси Дас 2002: 220, 222, 237].

При этом, однако, *карма* не являлась абсолютным определителем социального статуса. В соответствии с ней человек мог родиться брахманом и пользоваться всеми привилегиями члена высшей касты, но то, **каким** брахманом он станет, чего добьется в жизни, как будут к нему относиться окружающие и, наконец, какую *карму* создаст себе для следующего рождения, — все это зависело, с одной стороны, от него самого, от его собственных усилий, от индивидуального выбора между добром и злом, а с другой — от стечения внешних обстоя-

ятельств, о чем речь ниже. Даже в ортодоксальной брахманской литературе, как отмечал сам же Л.Б. Алаев, содержатся «недвусмысленные указания на то, что достижительность фактически признавалась наряду с аскриптивностью и наследственностью качеств» [Алаев 1986: 198]. По справедливому замечанию британского исследователя Дауда Али, идея обусловленности характера и статуса рождением «часто существовала в концептуальной близости с представлениями об этической свободной воле» [Дауд Али 2004: 91].

Таким образом, *карма* и обусловленный ею статус по рождению создавали, если пользоваться современной терминологией, только «стартовую площадку», более или менее комфортабельную, для движения человека по жизненному пути и достижения им того или иного общественного статуса в данном воплощении, для подготовки новой «площадки» в следующем. О том, что *карма* — это действие, плод индивидуальных поступков человека, говорят многие индийские тексты (см., например, у Яджнявалкьи [Самозванцев 1994: 54]), и прежде всего, конечно, «Бхагавад-гита». Индивидуальный поступок, поучает Кришна, требуется даже от него самого, извечного и всемогущего бога, и, чтобы восстановить в мире порядок, он должен действовать, родившись человеком¹⁹.

Вопрос о том, в какой степени положение человека в обществе и его жизнь в следующем рождении зависят от него самого, активно обсуждался в индийской литературе на протяжении столетий. Разумеется, формы и содержание этих дискуссий в различных религиозно-философских системах Индии обладали определенной спецификой, не рассматриваемой в рамках данного исследования, основное внимание которого привлечено не к «высокой» традиции брахманской литературы, а к многообразным жанрам литературных и исторических источников, отражающих наиболее распространенные воззрения.

Начать следует с того, что помимо *кармы* важным обстоятельством, определявшим жизнь человека и его общественный статус, считалась судьба. В брахманской литературе судьбу рассматривали в непосредственной связи с *кармой*, как «зримое [воплощение] человеческого [деяния] в предыдущем рождении» (цит. по [Самозванцев 1994: 54]). Судьбу также понимали, особенно в литературных текстах, вне прямой связи с *кармой*, просто как стечение внешних обстоятельств,

¹⁹ Акцентируя внимание на индивидуальной деятельности человека, Кришна в «Бхагавад-гите» призывает к «незаинтересованному действию», т.е. человек должен действовать, выполняя свою *дхарму* и не ожидая от усилий «плода», выгоды. На протяжении всей истории Индии этот подход давал повод для многочисленных морально-этических интерпретаций. См. послесловие В.С. Семенцова к переводу «Бхагавад-гиты» [Бхагавад-гита 1999: 119–136]. См. также [Серебряный 1999].

случайностей, способных оказать воздействие на жизнь и поступки человека. Так, в романе о приключениях принца Мриганкадатты — вставном эпизоде «Океана сказаний» — изгнание героя из родного дома происходит «по воле судьбы», и эта формула повторяется с небольшим промежутком дважды. Сначала принц, гуляя по дворцовой крыше, «по воле судьбы» случайно сплюнул бетель на голову министра, и тот затаил злобу на наследника. На следующий день, опять же «по воле судьбы», царь тяжело заболел, что дало министру повод оклеветать принца, обвинить его в том, что он, мечтая захватить власть, при помощи колдовства наслал на отца болезнь [Сомадева 1976: 31].

«По воле судьбы» герои литературных произведений впадают в нищету или обретают баснословные сокровища, встречаются на жизненном пути различные приключения, гибнут или возвышаются. К судьбе часто апеллируют авторы хроник как к главной причине тех или иных описываемых событий. При этом судьба, рассматривают ли ее в связи с *кармой* или нет, часто известна литературным персонажам заранее. Это особенно характерно для древнеиндийского эпоса и, как отмечают исследователи, в чем-то сближает его с греческим: знание своей судьбы в равной степени не мешает Карне и Ахиллу доблестно выполнять воинский долг и гибнуть со славой [Гринцер 1974: 301, 313].

Многие литературные произведения включают в себя пророчество о будущем героя или героини и о тех опасностях, которые ожидают его или ее на жизненном пути, причем попытки избежать этих опасностей, опровергнуть предсказанное обычно терпят неудачу, поскольку, как гласит пословица на хинди, «Кто сотрет написанное судьбой?» (*bhāgya ke likhe ko kaun meṭ saktā hai?*). В роли предсказателя чаще всего выступают астрологи, случайно встреченный мудрец или само божество (так, у Сомадевы несколькими героиням, впадшим в отчаяние из-за невозможности соединиться с возлюбленным и потому решившимся на самоубийство, является сама богиня Гаури, предсказывающая благополучную развязку [Сомадева 1976: 284]). Для некоторых сочинений на историческую тему, например тамильских героических баллад, повествующих о реальных личностях, характерен эпизод пророчества, когда все события, от рождения до гибели героев, предсказываются тем или иным провидцем, выполняющим функцию связующего звена между эпохой предков героя, временем, к которому отнесено повествование, и временем автора [Блэкберн 2004; Шулман 2004].

В древней и средневековой индийской литературе вопрос о том, что определяет положение человека в обществе и его жизненный успех — судьба (в большей или меньшей степени соотносимая с *кармой*) или собственные усилия, был, пожалуй, одним из наиболее активно

обсуждаемых. Даже в «Камасутре», тематика которой, казалось бы, далека от указанного круга проблем, автор воспроизводит полемику, видимо актуальную в его эпоху — первые века нашей эры. «Покорные судьбе [учат], — пишет он, — что не надо следовать делам *артхи*²⁰. Ведь не приходят эти [богатства], даже когда их усердно добиваются. И они приходят сами, даже когда их не добиваются. Все совершается судьбой». Этим рассуждениям Ватсьяна противопоставляет собственную точку зрения: «Основа всех предприятий — должные [средства], ибо от них зависят людские дела. Даже богатство, приходящее по необходимости, зависит от [должных] средств. Нет успеха у бездействующего» [Ватсьяна 1993: 43]²¹.

Такие дискуссии вообще характерны для средневековых обществ, и индийские поэты посвятили превратностям и капризам «мошенницы Судьбы» не менее строк (см., например, [Серебряков 1983: 38; Столепестков 1996: 52–54]), чем их европейские собратья «даме Фортуне». Нередко в одном и том же произведении можно найти противоположные высказывания на эту тему. Так, например, в «Панчатантре» Пурнабхадры среди стихотворных сентенций немало таких, которые проповедуют покорность судьбе:

*По повелению судьбы без всякого усилия
Вкушаем прежней жизни плод, хороший он или дурной.*

Или:

*Что суждено — то и случится,
А что не суждено — к тому ты не стремись*

[Панчатантра 1958: 165, 178].

Нисколько не меньше, однако, таких, которые призывают человека к активному действию и даже обличают фатализм:

*Кто был решительным, того ожидает счастье.
«Судьба, судьба» — так говорят ведь одни лишь трусы.*

Или:

*Кто нерешителен, кто робок,
Бездейтелен кто, покорен кто судьбе, —*

²⁰ Артха (*artha*) — богатство, материальные блага, высокое положение в обществе. Вместе с *дхармой*, *камой* (чувственным наслаждением) и *мокшей* (освобождением от земного бытия, слиянием с Абсолютом) составляла, согласно этическим концепциям ортодоксального индуизма, четыре основные цели человеческой жизни.

²¹ Обращение автора прославленного трактата по эротике к полемике вокруг судьбы и усилий вполне логично. Приведенный фрагмент является частью главы, в которой Ватсьяна рассуждает о том, что в человеческих делах, включая любовные, ничто не свершится само собой — необходимы усилия, основанные на знании.

*Все ненавистны они Лакшми*²²,
Как старый муж жене цветущей
[Панчатантра 1958: 61, 169].

В произведениях средневековой литературы нередки сюжеты о людях, проявляющих абсолютную покорность судьбе и вознаграждаемых за это свыше. Таков в сборнике «Жизнь Викрамы» «в высшей степени благочестивый» царь Раджашекхара. Победенный врагами, он был изгнан в лес, но затем чудесным образом получил новое царство. Когда же на него вновь напали враги, он не шевельнул и пальцем, чтобы защититься, а на упреки жены за бездействие ответил: «Неразумная, к чему заботы? Если судьба к нам благосклонна, все само собой устроится, если неблагоприятна, само собой погибнет». И действительно, некое божество, тронутое смирением царя, уничтожило его врагов [Жизнь Викрамы 1960: 117–119].

Вместе с тем в гораздо большем числе литературных сюжетов героини, произнося монологи о неотвратимости судьбы и бессмысленности противостояния ей, все же активно действуют, добиваясь богатства, любви, власти, славы. «Судьба непостижима и всесильна; но разве не всесильно на земле и человеческое мужество?» — утверждает в том же самом сборнике «Жизнь Викрамы» [Жизнь Викрамы 1960: 139]. Характерен в связи с этим эпизод из «Волшебного камня сочинений» Мерутунги. Некий хиромант изучает ладонь царя Викрамы и обнаруживает там все несчастливые признаки, указывающие на абсолютную невозможность для данного человека быть царем. На вопрос о том, почему же тогда этот царь успешно правит и одерживает победы, хиромант отвечает: Викрама наделен мужеством, а это важнее, чем все тридцать две благоприятные линии, которые, согласно науке, должен иметь царь [Мерутунга 1899: 9]. В раджпутских балладах об Алхе и Удане доблестные воины, отправляясь на бой, отказываются принимать во внимание неблагоприятные приметы, возвещающие им predetermined роком поражение: «Пусть боятся дурных примет сыновья торговцев, странствующие с товарами. Пусть крестьяне спрашивают у звезд о благоприятном дне своей свадьбы. Пристало ли кшатрийским юношам бояться примет, которые могут быть уничтожены оружием?» [Уотерфилд и Гриерсон 1990: 115–116].

В упомянутых южноиндийских текстах о подвигах Десингу Раджи, раджпутского правителя тамильской крепости Сенджи, тема противостояния судьбе выражена еще более ярко и даже трагично. Герою, идущему на бой, все предвещает поражение и смерть: жена читает неблагоприятные приметы по его руке, статуя бога, перед которой скло-

²² Лакшми — богиня счастья и богатства.

няется раджа, отворачивается. Но он не отступает даже тогда, когда во время боя ему является сам бог и умоляет отступить, обещая свою помощь и победу завтра. «У меня нет божественной силы, — говорит герой своим воинам, — я буду сражаться только силой моих рук» [Нараяна Рао, Шулман и Субрахманиам 2001: 160–169]. Читатель уже достаточно знает о раджпутской воинской этике, чтобы понять, что неизбежное поражение и смерть героя, описываемые в текстах, воспринимались не как наказание за пренебрежение приметами и волей бога, а как победа, ибо достигнута главная цель раджпута — славная гибель на поле боя.

Активное действие, нежелание удовлетвориться унаследованным от предков статусом характерно для персонажей историко-героических поэм и романов. Принадлежа по рождению к военно-феодалной знати, они, как правило, стремятся личными подвигами не только доказать свое право на членство в сословии благородных воинов, но и превзойти славой предков. «Я — наследник престола и наслаждаюсь царством, которое добыл мой отец. Это недостойно мужчины», — говорит в «Испытании человека» Видьяпати принц Малла Дева, отправляясь на поиски приключений, дабы «собственным дерзанием обрести мужество» [Видьяпати 1999: 13–14]. Реальные исторические деятели (ярчайшие примеры — Шиваджи, вожди джатского восстания) воспевались в хрониках и балладах именно за мужество и настойчивость, за стремление преодолеть неблагоприятные обстоятельства, победить и прославиться.

Вопрос о том, что сильнее — судьба или собственные усилия человека, привлекал к себе внимание индийских мыслителей и поэтов на протяжении всего средневековья. Особый интерес в данном контексте представляет сочинение известного поэта хинди Кешавдаса «Луна славы Джахангира», завершенное в 1612 г. Значительную часть этой поэмы представляет восхваление могольского падишаха Джахангира (годы правл. 1605–1627) и его приближенных, подробное и весьма реалистичное описание дворцового приема, на котором кроме придворных присутствуют индусские князья-вассалы, а также посланники из Ирака, Турции, Аравии, Хорасана, Китая и «Фиранга», т.е. Европы. Это само по себе заслуживает отдельного исследования, но для данной главы интерес представляет первая часть поэмы, где рассказывается о том, как Элач Бахадур, сын Абд ур-рахима Ханханана, крупного государственного деятеля и поэта хинди времен Акбара, спросил у автора, что сильнее: судьба или собственное усилие человека.

Отвечая на вопрос, Кешавдас сообщает, что как-то раз Усилие (*udyam*) и Судьба (*bhāgya*) приняли человеческий облик и к ним обра-

тился некий бедный «дваждырожденный» (*dvij*, далее в тексте он фигурирует как брахман) за советом: как избавиться от нищеты? И тогда между персонифицированными Усилием и Судьбой разгорается спор о том, можно ли преодолеть написанное на роду, должен ли человек бороться за выполнение своей цели или ему надлежит покориться судьбе. «Ты приобрел от рождения тело и душу, глаза и уши, лицо и язык; ты наделен мужеством, терпением, разумом и силой, ты получил этот мир как поле действий (*karmbhūmithal*). Приложи все усилия, используй все средства, избавься от нищеты», — советует Усилие. «Что на роду написано, того не изменишь», — возражает Судьба, — сколько ни жертвуй святым местам, грех убийства брахмана не замолишь. Если выпала тебе на долю нищета, все усилия бесполезны».

Усилие напоминает о том, что «брахманы учатся, цари защищают подданных, купцы торгуют, шудры растят зерно и разводят скот. Люди строят дома, делают драгоценные украшения, поют, танцуют, играют на музыкальных инструментах — все это труд». — «Животные не трудятся, — напоминает Судьба, — а находят пищу в лесах и рощах. По воле судьбы камень примет облик бога, и люди будут ему поклоняться». — «Даже лампа не загорится сама, пока в нее не нальют масла», — заявляет Усилие. «По воле судьбы, — следует возражение, — хотят убить одного, а гибнет другой. Крестьяне роют колодцы, а пьют из них путники. Повар готовит яства, а вкушает их царь. Усилия не приносят плода».

Каждый из спорящих усердно привлекает в защиту своей точки зрения примеры из мифологии и священных книг, которые, как выясняется, с легкостью могут служить подтверждением как одной, так и другой позиции. Утомившись, спорящие отправляются к императору Джахангиру, он и выносит решение: «В этом мире усилие и судьба равно значимы. Карма принесет плод — совершится усилие, усилием добывается карма. Дхарма едина, к ней [ведут] два пути: судьба и усилие. Оба имеют бесконечное множество обликов, благоприятных и неблагоприятных. Чего достигнешь в этом мире, того достигнешь и в том». Это решение с восторгом принимают спорящие, Усилие и Судьба вместе прославляют мудрого падишаха [Кешавдас 1959: 619–642].

Хотя сентенция, разрешающая спор, вложена в уста мусульманского правителя, она выдержана в весьма традиционном индусском духе и полностью соответствует его логике. Противоречия между судьбой и усилием нет, ибо сама судьба (характерно, что в тексте для ее обозначения используются как синонимы *bhāgya*, т.е. «доля», и *карма*) есть не что иное, как результат деяний, человеческих усилий. Человек

должен прилагать усилия к достижению своей цели, но и покровительство судьбы ему не помешает²³. Но стоит обратить внимание на завязку поэмы: здесь представляет интерес и то, что за советом обращается брахман, и то, что он хочет именно разбогатеть.

Если судить о средневековом индийском обществе только по текстам *дхарма-шастр*, то у брахмана вообще не должно было возникать такого вопроса. Если он не аскет, добровольно избравший нищенство (в этом случае не было нужды обращаться за советом), то уже сама принадлежность к высшей *варне* должна была обеспечить ему пусть не богатство, то по крайней мере благополучие. Ведь согласно авторам *дхарма-шастр* и близких к ним текстов, «получение даров» являлось одним из предписанных брахману занятий, и все люди, прежде всего цари, должны были осыпать брахманов дарами. Даже угостить брахмана обедом считалось богоугодным делом, а для царя пожалования брахманам составляли «нетленное сокровище» (цит. по [Самозванцев 1994: 37, 43–44, 52]). Но выведенный у Кешавдаса брахман жил не в мире *дхарма-шастр*, а в реальном мире Северной Индии начала XVII в., где принадлежность к брахманам не гарантировала богатства, потому многие брахманы, как уже отмечалось, служили чиновниками у раджей и падишахов, занимались торговлей, даже становились воинами, что уж совсем противоречило их статусу. Именно потому он обратился и к участникам спора, и к падишаху за советом, как разбогатеть, а не за подарком или пожалованием.

Система ценностей ортодоксального индуизма, отраженная в текстах *дхарма-шастр*, не отрицала богатства и считала материальное благополучие одной из четырех законных целей человеческой жизни. Но все же в этой системе ценностей богатство было далеко не самым важным: так, Яджнявалкья утверждал, что «[люди] достойны уважения соответственно благодаря священному знанию, [исполнению] обрядов, возрасту, родству и богатству» [Самозванцев 1994: 37]. Характерно, что богатство занимает в данном перечне последнее место. Богатым быть не зазорно и даже хорошо, но брахман, пусть нищий, неизмеримо выше по статусу богатого вайшьи, не говоря уж о шудре.

О том, что такое восприятие было ограничено весьма узким кругом брахманских текстов и противоречило реальной жизни, свидетельствует практически весь корпус средневековой индийской литературы. К какому бы жанру и регионально-языковому пласту этой литературы

²³ Это напоминает сентенцию из «Махабхараты» (X, 2.2–3.5): «Все люди согласно повинуются двум силам: / Судьбе и собственному усилию — третьего не дано» (цит. по [Гринцер 1974: 315]). См. также в *дхарма-шастре* Яджнявалкьи: «Некоторые ждут удачи от судьбы, или от собственной природы, [или] от человеческого деяния; другие, искушенные опытом, — от [их] соединения (цит. по [Самозванцев 1994: 54]).

ни обратился исследователь, он сразу обнаружит обилие высказываний, прямо противоположных по духу воззрениям *дхарма-шастр*. Знаменитое изречение Бхартрихари, видимо, стало широко распространенным афоризмом, его постоянно приводят, то дословно, то варьируя, в различных текстах:

*Тот, кто богат — и мудр и благороден,
И добродетелен, и в шастрах изощрен,
Оратор превосходный и мудрец,
И красотой несравненной наделен
Тот, кто богат*

(цит. по [Серебряков 1983: 36]).

Обрамленная повесть, антологическая лирика, драматургия, эпическая поэзия и другие жанры изобилуют сентенциями на тему богатства и бедности, причем в сравнении с последней даже смерть объявляется благом. И если у Бхартрихари сетования на муки нищеты и надменное равнодушие богачей выливаются в открытое презрение к богатым и власть имущим, в воспевание аскезы, то другие литературные тексты однозначно заявляют: высокий общественный статус невозможен без богатства, даже если человек знатен и благороден по рождению, даже если он обладает тем «священным знанием», о котором говорил Яджнявалкья (см., например, [Панчатантра 1958: 159–163; Семьдесят рассказов 1993: 20]). Так, в «Панчатантре» в различных формах неоднократно варьируется одна и та же мысль:

*Пусть добродетелен бедняк, его заслуги не видны.
Богатство лишь осветит их, как солнце освещает мир*

[Панчатантра 1958: 73].

Еще более выразительная сентенция на эту тему принадлежит опять-таки Бхартрихари:

*Пусть сгинет каста в ад! А добродетели — за нею следом!
И нравы добрые пусть рухнут со скалы,
И благородство пусть в огне сгорит,
Пусть гром небесный доблесть поразит
Врага несносного! Но пусть
Нас осенит богатства благодать —
Ведь без него все добродетели — былинки!*

(пер. И.Д. Серебрякова; см. [Серебряков 1983: 35];
см. также [Видьякара 1965: 387]).

С течением времени эта тенденция постоянно усиливалась, чему можно найти немало подтверждений в источниках. К началу нового

времени, подчеркивает К.А. Бэйли, для индийского общества была характерна «коммерциализация», означавшая растущее «использование объективных монетарных ценностей для выражения социальных отношений». Статусы, чины, привилегии — все продавалось и покупалось [Бэйли 1988: 11]. Именно это обусловило растущую политическую роль купцов в различных позднесредневековых государствах. Для того чтобы достичь успеха в жизни, необходимо было богатство, что активно осознавалось обществом.

Разумеется, такое положение вещей отвергалось проповедниками религиозно-реформаторских учений в самых резких выражениях. В литературном наследии абсолютного большинства *бхактов* и суфиев значительное место занимают инвективы в адрес богатства как ненужного груза, тянущего лодку человеческой жизни на дно, напоминания о том, что никто не возьмет с собой сокровищ на «тот свет», призывы не гордиться богатством и как можно скорее избавиться от него. Одновременно в поэзии и агиографических сочинениях прославляется бедность знаменитых проповедников, которую христиане называли бы «апостольской», всячески демонстрируется презрение *бхактов* и суфиев к земным сокровищам.

Можно предположить, однако, что такой дружный залп в адрес богатства был во многом обусловлен тем, что оно являлось в современном *бхактам* и суфиям мире **подлинной общественной ценностью**, определявшей социальный статус человека. Не случайно у Тулсидаса «царство Рамы» — это общество, в котором статус человека определен, как это диктовала брахманская традиция, кастой, а вот в мрачную эпоху *калиюги*, т.е. в современном поэту мире, «знатен тот, кто богат, пусть он и скверен. У кого джанеу, тот и дваждырожденный, кто гол, тот и аскет» [Тулсидас: 1075]. Протестовать имело смысл лишь против того, что реально существовало в окружающей действительности. «Каста определяется богатством», — утверждал в одном из своих двустихий Абд ур-рахим Ханханан [Акинчан 1978: 146]. Именно поэту бедный брахман у Кешавдаса стремится разбогатеть: он хорошо знает, что бедняк, пусть даже брахман и ученый, не может претендовать на **реально** высокий общественный статус. И поэтому Усилие советует ему действовать, не рассчитывая на то, что богатство и общественное положение достанутся ему автоматически, по праву рождения. При этом важно, что голос самого автора звучит в поэме большей частью в поддержку аргументов Усилия.

Богатство, таким образом, играло двоякую роль. С одной стороны, оно становилось важнейшим показателем социального статуса, хотя способы распоряжения им были разными у разных социальных групп, о чем упоминалось выше. Здесь будет уместно отметить, что в позднее

средневековые, как свидетельствуют источники, в отношении к богатству у представителей военно-феодалной элиты произошли заметные изменения. Люди, которым их сословные ценности предписывали военный грабеж как единственно достойный путь приобретения материальных благ и демонстративную растрату как наилучший способ распоряжения ими, стали активно участвовать в торговых операциях, вкладывать деньги в коммерцию, будь то караванная или морская торговля, и даже в производство — добычу полезных ископаемых, изготовление тканей, красителей, селитры и других товаров (см. подробнее [Чичеров 1965: 164–165]).

С другой стороны, богатство являлось эффективным инструментом, с помощью которого можно было подняться вверх по социальной лестнице. Среди факторов, способствовавших «кшатризации», или, вернее, феодализации верхушки земледельческих каст, богатство играло весьма важную роль: ведь именно оно во многом способствовало отказу этих людей от непосредственной работы на земле и приобретению ими как влияния над собратьями по касте, так и места в государственном аппарате. Разбогатевшие ремесленники также причисляли себя к вайшьям-торговцам или даже кшатриям. Таким образом, как бы ни возражали против этого проповедники мистических учений, достижение богатства было в средневековой Индии важнейшей мотивацией человеческой деятельности.

Социальный статус человека был неразрывно связан с его занятием. Профессия определяла статус, статус диктовал профессию. Господствовавшая в средневековом индийском обществе иерархия видов труда проявляла немало черт, общих с другими средневековыми цивилизациями, и одновременно обладала определенной спецификой. Приоритет интеллектуальной (жреческой) и воинской деятельности над торговлей и всеми видами физического труда был характерен для многих средневековых обществ, включая Западную Европу. Высшие ступени иерархии профессий в Европе и Индии совпадали: в обоих обществах вершину составляли священнослужители, долгое время обладавшие монополией на любой интеллектуальный труд, и военная аристократия (соотношение между этими двумя категориями, как уже отмечалось, было неоднозначным: священнослужители занимали высший уровень на шкале ритуальной чистоты, святости, близости к богу, военная аристократия — на шкале реальной политической власти).

В средневековой Европе, однако, на третьей ступени общественной лестницы находились крестьяне. В отличие от Индии, где третью ступень варновой иерархии занимали вайшьи, торговля и ремесло в Западной Европе находились значительно ниже сельского труда и считались самыми низменными профессиями, лишаящими права на спа-

сение души [Гуревич 1984: 271–272; Дюби 2000: 225]. В Индии на эту типично средневековую конструкцию накладывалась кастовая иерархия профессий с ее основополагающей дихотомией «чистый–нечистый». В число «нечистых» включались занятия, связанные с умерщвлением живых существ (охота, рыболовство, но не война), обработкой кож и мяса, уборкой нечистот, удалением нечистых элементов с человеческого тела и платья (стиральщики, цирюльники) и т.д. Интересно, что и в Европе, несмотря на отсутствие кастовой системы и признание всех христиан равными перед богом, в отношении этих профессий существовали во многом аналогичные предрассудки. Табу на кровь, отвращение к пачкающим занятиям обусловило сохранявшееся на протяжении многих веков отношение к профессиям мясника, цирюльника, хирурга (он не считался врачом и во многих европейских странах принадлежал к цеху цирюльников), ткача, красильщика, сукновала, кузнеца как к «бесчестным», «греховным» [Ле Гофф 2000: 65–74].

В Индии не было единой иерархии профессий: помимо региональной специфики, требующей отдельного изучения, имелись весьма заметные различия между городом и деревней. В деревне сельское хозяйство занимало господствующее положение на шкале физического труда, в то время как общинные ремесленники составляли самый низший и бесправный слой сельского населения, а часть их и вовсе была неприкасаемыми. В городах ремесленники, особенно «чистых» профессий (ювелиры, парфюмеры, оружейники), имели довольно высокий статус и в иерархии профессий следовали сразу за купцами; ткачи, на селе одна из самых низких каст, в городе принадлежали к ремесленной элите.

Любой труд, будь то интеллектуальный, воинский, коммерческий, земледельческий или ремесленный, являлся не просто способом добывания хлеба насущного, но своего рода ритуалом. Для брахмана его рукописные книги, не говоря уж о предметах культа, были священны, и к ним нельзя было прикасаться, не вымыв рук и не совершив определенный обряд. Воин считал священным свое оружие, особенно меч и лук, совершал над ним перед битвой специальные обряды поклонения, прикасался к нему в момент принесения клятвы, освящал прикосновением духовного наставника, матери или государя, торжественно передавал сыну. Торговец перед каждой крупной сделкой взывал к богине богатства Лакшми или к кастовому божеству-покровителю, в праздники окуривал благовониями свои приходно-расходные книги. Крестьянин и ремесленник совершали обряд поклонения своим орудиям труда (но не просто кускам дерева или металла, как полагали европейские путешественники, а предметам, в которые в данный момент воплощался бог-покровитель данного вида труда). Такой бог или свя-

той-покровитель был у каждой ремесленной касты, индусской или мусульманской (как и у европейских цехов), и молитвы ему, равно как и специальные заклинания, способствовавшие успеху, следовало произносить во время работы. Некоторые ремесленные касты составляли и передавали из поколения в поколение, в устном или письменном виде, особые пураны, в которых восхвалялся божественный покровитель данного ремесла (чаще всего — Вишвакарман²⁴, иногда кто-то из *риши* или сам Шива) [Канака Дурга 2001: 147–148, 155–157; Рамасвами 2004: 562].

Может сложиться впечатление, что труд как таковой не был для средневековых индийцев сколько-нибудь значимой социокультурной категорией. И хотя героями произведений средневековой литературы являются люди самых разных профессий, сам труд как процесс описывается редко, его тот или иной аспект чаще всего упоминается вскользь и лишь тогда, когда он непосредственно связан с сюжетом. Происхождение труда в мифологии проследить непросто. Согласно «Вишну-пуране», первые люди, созданные богом на Земле, жили в безмятежном довольстве, но из того, что у них уже существовало деление на четыре *варны*, следует, что по крайней мере часть людей и в этот золотой век трудилась. Создание земледелия, скотоводства и торговли приписывается мифическому царю Притху, который разровнял сплошь покрытую горами Землю и сделал ее пригодной для земледелия [Вишну-пурана 1995: 79].

Труд, таким образом, не рассматривался, в отличие от христианства, как данный человеку богом в наказание за грехи. Вместе с тем нигде, насколько мне известно, явно не утверждается необходимость для человека добывать трудом хлеб насущный, как это настойчиво утверждали средневековые европейские мыслители²⁵. Вероятно, поскольку индийская мысль лишь в относительно небольшом количестве случаев обращалась к **человеку вообще**, отношение к труду определялось сословно-кастовым статусом индивида. Брахманам физический труд не был предписан, это же относилось и к кшатриям (воинские упражнения, охота и война хотя и требовали телесных усилий, но трудом не считались), в то время как для всех прочих физический труд был определен кастовой принадлежностью и рассматривался как нечто само собой разумеющееся, не нуждающееся в обсуждении. К тому же

²⁴ Вишвакарман — мифологический персонаж, сын бога Брахмы, божественный мастер и зодчий.

²⁵ Подробнее о противоречивом отношении западноевропейской средневековой мысли к труду как, с одной стороны, каре за грех Адама и Евы, а с другой — как непосредственной обязанности каждого христианина см. [Гуревич 1984: 268–276].

авторами большинства источников, литературных или исторических, являлись представители высших слоев общества, для которых труд ценностью не являлся.

Были, впрочем, исключения. Некоторые средневековые авторы, принадлежавшие к элите, смогли увидеть и поэтически воссоздать эстетическую сторону труда. Так, раннесредневековые антологии включают в себя стихотворения (например, поэтов Шараны и Йогешвары, романиста Баны), воспевающие красоту и грацию движений деревенских женщин, достающих воду из колодца, вращающих жернов ручной мельницы, шелушащих рис. При этом любопытно, что у Шараны и Баны прелестные поселанки, занятые трудом, — низкокастовые (*pāmarī*) [Видъякара 1965: 329, 333, 334]. Красивым и неустомительным выглядит сельский труд у *бхактов*-кришнаитов, красочно описывавших занятия приемных родителей Кришны и их соседей. В своей поэме «Украшение города» Абд ур-рахим Ханханан не просто эстетизировал повседневные занятия городских женщин, от знатных дам до жен ремесленников, но даже придал им эротическую окраску [Рахим 1952].

При всех различиях отношение к труду индийского средневековья было аналогично европейскому (видимо, оба варианта составляли характерную часть общесредневекового подхода) в одном важном аспекте. Высокий социальный статус, равно как и продвижение вверх по социальной лестнице, однозначно связывался с отказом от физического труда, переход к которому, в свою очередь, был важным показателем социальной деградации. Не случайно возвышение земледельческих и пастушеских каст до кшатрийского статуса обычно сопровождалось отказом от собственно сельскохозяйственного труда (см. подробнее [Медведев 1990: 120–121]); как уже упоминалось, представители феодализованной верхушки сельской общины сами в поле не работали, что диктовалось не столько их богатством, позволявшим нанимать батраков и эксплуатировать зависимых земледельцев, сколько статусом, на который они претендовали. Даже рядовые кавалеристы в Индии, как правило, нанимали прислугу для ухода за лошадьми: пасти коней, собственноручно чистить их считалось недостойным воина. Точно так же разбогатевшие ремесленники требовали признать себя вайшьями и, отказавшись от непосредственного занятия кастовым ремеслом, либо становились организаторами производства, раздавая заказы более бедным собратям или нанимая работников, либо начинали скупать изделия и торговать ими.

Интеллектуальный труд как в Индии, так и в Европе собственно трудом не считался и не требовал вознаграждения. Закончив обучение, ученик мог отблагодарить наставника более или менее ценным, а чаще

всего символическим подарком, но взимать плату за мудрость и знания считалось грехом. Во многих описаниях ужасов *кашиоги* непременно упоминаются брахманы, опустившиеся до того, что берут плату за обучение и учат тех, кто в состоянии заплатить. Видимо, обучение за плату осуждалось потому, что приравнивало брахмана, для которого обучение было варновой *дхармой* и образом жизни, к низкородному шудре, продававшему свой труд. В любом случае представителям высших слоев общества, прежде всего брахманам, да и кшатриям, особенно в перерывах между войнами, охотничьими экспедициями и пирами, подобала «благородная лень». Многие средневековые брахманы, не обремененные жреческими функциями, обучением или службой, согласились бы с Бернаром Клервоским в том, что высшая ступень восхождения к богу находится «в постели»²⁶, т.е. в созерцательном ничегонеделании (см. [Гуревич 1984: 269–270]).

С этой точки зрения представляет интерес «Рассказ о лентяях» в «Испытании человека» Видьяпати. Сострадательный и щедрый министр не ограничивается традиционной раздачей милостыни беднякам, но организует специальный приют для лентяев. В этот приют, однако, набивается множество жуликов, которые, не будучи настоящими лентяями, наслаждаются бесплатной пищей и кровом. Чтобы отделить их от лентяев настоящих, управляющие приютом устраивают пожар. Притворщики тут же разбежались, осталось лишь четверо, не пожелавших шевельнуться даже под угрозой сгореть заживо [Видьяпати 1999: 27–28].

В примечаниях к своему переводу С.Д. Серебряный подчеркнул фольклорные корни этого сюжета, его близость к имеющимся у многих народов сказкам и анекдотам о «соревнованиях лентяев» (см. [Серебряный 1999а: 187]), но в данном случае интерес представляет отношение Видьяпати (и, видимо, его аудитории) к людям, принципиально не желающим трудиться и вообще действовать даже для спасения собственной жизни. С одной стороны, лентяи изображены как «из всех несчастных самые несчастные», как люди, органически ни к чему не способные, пораженные чем-то вроде особой болезни и заслуживающие «сострадания к их беспомощности». С другой стороны, здесь же Видьяпати заявляет, что «лень — это состояние высшего блаженства, поскольку:

Дух тешитя сам по себе, и тело свободно:

Душа не стремится к труду, ничем не томится.

²⁶ Этот идеал, стоит напомнить, подкреплялся евангельскими примерами: апостолы отказались от труда, пойдя за Христом, который был способен насытить пять тысяч голодных пятью хлебами. Не менее популярной была и евангельская максима о «птицах небесных», которые «не сеют, не жнут, но царь небесный их питает».

*У человека, всецело подвластного лени,
Блаженную негу отнять лишь голод способен*

[Видьяпати 1999: 28].

Эта «блаженная нега» во многом была показателем высокого общественного статуса и свидетельствовала либо о богатстве и знатности человека, не испытывающего необходимости зарабатывать на жизнь трудом, либо о его духовной возвышенности, равнодушии к материальным благам. Само собой разумеется, что такая «благородная лень» была уделом абсолютного меньшинства средневековых индийцев. Большинство же, которому иные исследователи приписывают «равнодушие к труду», собирало по два-три урожая в год²⁷, производило различные товары и продавало их как в самой Индии, так и вне ее, строило города и крепости, создавало до сих пор не превзойденные творения архитектуры и искусства.

Определенной спецификой обладало восприятие труда различными религиозно-реформаторскими течениями средневековой Индии. Большинство проповедников *бхакти* требовали от своих адептов не отказа от повседневного труда, но равнодушия к его результатам, мирским заботам как таковым. Подлинному *бхакту* надлежало занимать руки работой, а душу и мысли — богом, с легкостью отказываться от труда ради служения богу, даже если в результате вся семья будет умирать с голоду. Поэтому мировоззрение многих проповедников *бхакти* не рассматривало труд как ценность и видело в нем лишь цепь, связывающую человека с мирской суетой. Так, Кабир признавал, что «кто трудится — чист, без труда не очистишься», но все же упоминал «дело» (*dhandhā*) в одном смысловом ряду и в рифму со словом «узы» (*bandh*) [Каллеворт и Оп де Беек 1991: I, 376; Кабир 1992: 60] и осуждал того, кто

*Имени божьего не познал, обеспечивал большую семью.
Так и помер за работой, и никто не услышал*

[Каллеворт и Оп де Беек 1991: I, 291; Кабир 1992: 61].

Однако были и весьма заметные исключения, например возникшая в XII в. и до сих пор влиятельная на юге Индии община последователей специфического направления шиваитского *бхакти* — лингайтов (вирашайвов; см. о ней подробнее [Глушкова 2003]). Ее основатель, брахман Басава, прославлял физический труд как служение богу, и его высказывание «труд [ведет в] рай» до сих пор является заповедью для членов общины [Звелебил 1984: 146]. Впоследствии на исторической

²⁷ Это, стоит напомнить, лишало индийского земледельца даже той передышки, которую имел в зимние месяцы его европейский собрат.

арене появились и другие идеологи религиозно-реформаторских учений, обычно выходцы из общественных низов, которые прославляли труд как ценность и противопоставляли его «благородной лени» высших каст. Любопытно, что даже во многом близкий ортодоксальному индуизму Тулсидас не избежал этих идей. В «Море подвигов Рамы» он, прославляя достоинства Ситы, замечает:

*Хотя в доме были слуги и служанки, знающие службу
и добронравные,
[Сита] сама делала домашнюю работу, выполняла приказы Рамы*
[Тулсидас: 999].

То, что Сита, несмотря на свое божественное происхождение и сан царицы, занималась домашним хозяйством, было для Тулсидаса высочайшим проявлением ее смирения и преданности супругу, переосмысленной автором как *бхакти*. Тем самым поэт, вольно или невольно, вопреки брахманским ценностям приравнивал физический труд к религиозному служению. Любопытно, что такое восприятие оказалось близким фольклорному: и в наши дни всем, кто посещают Айодхью, непременно показывают источник, куда, как утверждает местная легенда, Сита сама ходила за водой, а также храм, стоящий якобы на месте «кухни Ситы».

Особенно важное место занял труд в социальной этике сикхов. Согласно сикхскому вероучению, добродетельный человек должен подчинить свою жизнь трем целям: повторять имя божье (*nām japnā*), трудиться (*kām karnā*) и делиться с ближними (*vand chaknā*). «Сельское хозяйство и торговля находятся под защитой Имени [божьего]», — заявлял основатель сикхизма гуру Нанак [Изначальная книга 1877: 214]. Сикхские гуру осуждали нищенство, выступая против сложившегося в индусской среде восприятия нищих либо как обездоленных страдальцев, которые нуждаются в помощи, либо как святых людей, добровольно отрекшихся от мира. Так, гуру Нанак призывал не почитать тех, кто, претендуя на звание духовного учителя, живет подаянием. Он утверждал, что «истинный путь в жизни» знает лишь тот, кто «добывает хлеб в поте лица своего и частью добытого делится с ближним». Особенно ярко отношение идеологов сикхизма к труду демонстрирует агиографический источник — сборник эпизодов из жизни сикхских гуру, составленный Севадасом в 1708 г.

История эта относится ко временам гуру Хара Рая (1645–1664). Некий сикх пришел к гуру за советом: он всем сердцем желал лично служить гуру, но, будучи единственным кормильцем большой семьи, боялся оставить без средств жену и детей. Хар Рай посоветовал ему осуществить свое желание и заверил: «Не бойся, о твоей семье позабо-

тится бог». Затем он отправил сикха с письмом к собратьям по вере в отдаленную область: в письме было распоряжение задержать этого человека там под любым предлогом на полгода. Узнав, что семья сикха осталась без средств, соседи сначала приносили еду, затем дали работу сыновьям, а женщины научили дочь и жену вышивать. Вернувшись домой через полгода, сикх нашел свою семью вполне благополучной, восхвалил бога и гуру [Севадас 1995: 25–26]. Этот эпизод, подлинный или вымышленный, должен был показать сикхам значимость труда: «забота бога» выразилась здесь лишь в том, что с помощью соседей члены семьи научились сами зарабатывать и достигли благополучия, а гуру своей мудростью помог создать* для этого надлежащие условия.

Таким образом, среди факторов, определявших социальный статус человека, богатство и собственные усилия, включая труд, считались не менее важными, чем кастовое происхождение. Индийское общество — реальное, а не идеальное, как в *дхарма-шастрах*, — поднимало на высокую ступень и незнатного храбреца, мечом завоевавшего себе княжество, и богатого купца, покупавшего придворные чины и политическое влияние, и чиновника, делавшего успешную карьеру. Любопытно, что даже *бхакты*, с их постоянно утверждаемым смирением и аскетическим равнодушием к мирской юдоли, не избежали стремления к повышению своего статуса не только в глазах бога, но и в этом грешном мире. Мистический контакт с богом и духовные подвиги воспринимались некоторыми поэтами-проповедниками и их биографами как эффективный, быть может — единственный, способ для выходцев из низких каст возвыситься в обществе. Особенно ярко проявилось это у Райдаса²⁸:

Восхваляя стопы Хари, Намдев победил все четыре варны.

По касте неприкасаемый набойщик²⁹, он известен

на семи материках.

[Семья] постоянно жертвовала коров в праздник Бакр-ид

И верила в шейхов, шахидов и пиров.

Сын же отца, который так поступал,

Прославился в девяти странах как Кабир.

²⁸ Иногда этот стих приписывается другому североиндийскому поэту-*бхакту*, Пипе.

²⁹ Махараштранская агиографическая традиция, равно как и сочинения самого Намдева, утверждает, что этот поэт по касте и занятию был портным (*śimpī*), в то время как в североиндийской традиции, к которой принадлежал Райдас, он фигурирует как набойщик тканей (*chīrī*). Подробнее об этой трансформации и о различии в восприятии Намдева в Махараштре и на Севере см. [Новецке 2003: 186, 214].

*Родичи [Райдаса] — неприкасаемые, собирающие
кости животных.*

И сейчас еще они бродят вокруг Бенареса.

*Тем не менее правоверные брахманы склоняются до земли
Перед слугой Райдасом, в котором проявлен знак [бога]*

[Каллеворт и Фридландер 1992: 168, 234].

Перечисляя знаменитых *бхактов* — выходцев из низких и неприкасаемых каст, автор настойчиво подчеркивает тот высокий социальный статус, которого они добились, несмотря на свое низкое происхождение. Для Райдаса здесь важны не столько милость бога и спасение, сколько общественное признание «на семи материках», почтительный поклон со стороны брахманов (последнее поэт упоминает неоднократно, одно из его обращений к этой теме цитировалось в предыдущей главе). Такое восприятие не чуждо и другим *бхактам*, например Тукараму: восхваляя *сантов*, он не преминул подчеркнуть, что они прославлены не только у бога, но и в миру: «...празднуют в Вайкунтхе³⁰ [в их честь], и на земле [им] слава» [Тукарам 2002: 186]. Выше уже отмечалось, что в большинстве своем проповедники *бхакти* и их адепты не отказывались от соблюдения кастовых правил. Но все же идеология и религиозно-социальная практика *бхактов* демонстрировали возможность для представителя даже самой низкой касты достичь общественного признания и высокого статуса путем мистического озарения, религиозного служения, духовного усилия, причем, что особенно важно для дальнейшего исследования, усилия индивидуального.

Человек и его индивидуальность

Итак, из предшествующих разделов читатель мог почерпнуть определенную информацию о том, как отличался от принятого в наши дни средневековый вообще и индийский в частности взгляд на человека. Человек в средние века рассматривался не как уникальное, неповторимое сочетание физических, психических и поведенческих черт, которые определяют его индивидуальность, но как соединение, причем механическое, признаков, обусловленных его врожденной принадлежностью к тому или иному социальному слою. Для оценки конкретного человека была важна не его оригинальность, несхожесть с другими людьми, «лица необщее выраженье», а степень приближения к со-

³⁰ Вайкунтх — один из «кругов» рая, обитель Вишну.

словным идеалам, повторения пути и образа жизни предков. Неповторимый внешний облик, возрастные изменения физического и психического состояния, специфика характера и поведение, особенности реакции на окружающую обстановку, а также вся гамма чувств и противоречий, то, что мы сейчас называем «внутренним миром», не осознавались и не отражались ни словесно (в литературе), ни зрительно (в скульптуре или живописи).

Человек, казалось, делал все возможное, чтобы скрыть индивидуальность, затеряться в массе, максимально походить на других членов своей социальной группы. Стремясь запечатлеть в веках воинскую славу венценосных покровителей, хронисты и барды воспевали того или иного царя или героя не как **самого по себе**, а как **второго** Раму, Арджуну, Юдхиштхиру, Карну и т.д. Даже естественное для творческой личности стремление к общественному признанию и славе, в том числе посмертной, не вызывало у поэтов и художников желания увековечить себя в своем творении. О большинстве древних и значительной части средневековых авторов не известно ничего, кроме имени, причем исследователи ведут долгие споры о том, насколько все приписываемые данному поэту или драматургу сочинения действительно принадлежат ему, а также о хотя бы приблизительных датах его жизни, причем в ряде случаев разброс составляет несколько столетий. На это обстоятельство давно обратили внимание литературоведы, показавшие, что за многими прославленными именами древней и средневековой литературы Индии стоит не одна определенная личность, а целая традиция (см., например, [Серебряный 1979: 150–182]).

У средневековых авторов было в обычае подчеркивать, что данный сюжет не является оригинальным, а заимствован из эпоса, пуран или у живших ранее собратьев по перу, которые с почтением перечислялись. Так, Сомадева во вступлении к «Океану сказаний» счел необходимым не только указать, что в основе его труда лежит эпосея «Великий сказ», написанная намного ранее Гунадхьей на языке пайшачи (см. подробно [Серебряков 1989: 4–25]), но и заверить свою аудиторию в том, что «все, что содержится в „Великом сказе“, сохранил я в своем сочинении, и нет в нем даже малейших отступлений — только слишком пространные рассказы сделал короче, да и к тому же написал я на другом языке... По мере сил следовал я правилу уместности и стремился так строить повествование, чтобы не нарушить прелести „Великого сказа“» [Сомадева 1982: 7]³¹. Такое признание не навлекало на литератора обвинений в плагиате: наоборот, стремление скрыть свою

³¹ Ср., например, у германского современника Сомадевы: «Да, Гартман выдумал не сам / Рассказ, что он расскажет вам. // Здесь все из книжек взято, / Им читанных когда-то [Гартман фон Ауэ 1974: 581].

оригинальность, повторить ранее написанное, сослаться на авторитет предшественников вызывало уважение.

Данное восприятие человеческой индивидуальности можно без особого риска выделить как характерное для средневековья вообще, и тому, кто склонен видеть здесь только индийскую специфику, стоит напомнить вывод, сделанный А.Я. Гуревичем на западноевропейском материале: «Не оригинальность, не отличие от других, но, напротив, максимальное деятельное включение в социальную группу, корпорацию, в богоустановленный порядок, *ordo*, — такова общественная доблесть, требовавшаяся от индивида. Выдающийся человек — тот, кто полнее других воплощает в себе христианские добродетели, кто, иначе говоря, в наибольшей мере соответствует установленному канону поведения и принятому в обществе типу человеческой личности». И далее: «Утверждение индивидом своей личности заключалось в единении с группой» [Гуревич 1984: 309, 315]. Средневековые европейские авторы также сравнительно поздно научились отражать в произведениях личностное начало, собственную индивидуальность или даже фиксировать свое имя: «Самосознание же поэта в период раннего средневековья не было развито. Преобладало анонимное творчество» [Гуревич 1984: 277].

Вместе с тем неспособность средневековой индийской культуры к отражению личностного начала, человеческой индивидуальности не стоит преувеличивать. Представления об «абсолютной безличности» раннесредневековой индийской литературы убедительно опроверг И.Д. Серебряков на примере многих поэтов и прозаиков VII–XIII вв. Он показал, что в произведениях Баны, Бхартрихари, Дандина, Бхавабхути, Кшемендры, Хемачандры, Калханы, других писателей личностное начало проявляется двояко. С одной стороны, многие авторы уже в это время считали необходимым поведать, как правило в начале своего произведения, о собственном жизненном пути, семье и друзьях; в ряде случаев они запечатлевали в тексте свои представления о стиле и художественных достоинствах, необходимых для литературного произведения, полемизировали с оппонентами. Несмотря на все каноны и литературные клише, державшие, казалось бы, средневекового автора в тесных оковах, многие поэтические, прозаические и драматургические произведения раннесредневековых индийских поэтов, прозаиков и драматургов отмечены яркой индивидуальностью стиля, сюжета и изложения, творческим, иногда критическим подходом к литературной традиции, в том числе к заимствованным из священных текстов сюжетам.

С другой стороны, и персонажи многих произведений раннесредневековой литературы отмечены определенным личностным началом;

сословно-кастовый подход далеко не абсолютно диктует их поведение и характеристику, и даже эпические герои в новой литературной интерпретации обретают индивидуальность и противоречивость характеров [Серебряков 1979: 42–91]. Для иллюстрации достаточно вспомнить, насколько не похож Рама в упоминавшейся драме Бхавабхути на своего эпического прототипа. Прямолинейно идеализированный образ безупречного героя эпоса в средневековой драме уступает место сложной, противоречивой натуре, чье гипертрофированное чувство долга и слепое следование древним установлениям становятся источником несчастий и для него самого, и для его близких ([Бхавабхути 1915]; см. также [Шулман 2001: 255–292]).

Эти отраженные литературой представления базировались на общественных реалиях, которые необходимо учитывать. Концепция обусловленности поведения и характера человека его социальным происхождением, ориентированность индивидуума на максимальное приближение к сословно-кастовым образцам и повторение образа жизни предков не исключали возможности и необходимости проявления (а значит, и осознания) индивидуальных черт характера. Это, разумеется, в большей степени относилось к представителям элиты, особенно военно-феодальной.

С одной стороны, знатный воин воспитывался на образцах славных деяний предков и стремился подражать им. Но с другой стороны, сама военная практика и социальная этика «людей меча» требовала от каждого представителя этого слоя индивидуального вклада в поддержание родовой чести и славы. На войне он прежде всего стремился совершить личный подвиг, к чему, как видел читатель, располагал и сам характер боя, воспринимавшегося как механическое соединение отдельных поединков. Славу предков надлежало не просто поддержать, но **превзойти**, для чего опять-таки требовались индивидуальные усилия, личная инициатива. То же самое относилось и к славе современников — противников и соратников. Всех их также надлежало превзойти доблестью, славой, щедростью: так, на страницах «Песни о Притхвирадже» постоянно звучит тема соревнования в доблести и воинском искусстве. Герои состязаются не только с противником на поле боя, но и между собой, стремясь продемонстрировать свое превосходство над друзьями и родичами даже по надуманному, нелепому поводу³².

³² Например, один из «сподвижников» Притхвираджа, без всякой нужды, просто чтобы доказать свою отвагу, прыгнул с 14-метровой высоты, на что не рискнул больше никто из присутствующих, сильно при этом покалечился, но заслужил похвалу государя [Чанд Бардаи 1955: I, 96–99].

Неоднократно упомянутый процесс «кшатризации» земледельческих каст различных регионов Индии требовал еще больших индивидуальных усилий. С конца XVII и в течение XVIII в. в различных регионах Индии государствами правили представители феодализованной верхушки земледельческих и пастушеских каст, относившиеся по варновому статусу к шудрам. Кроме уже упомянутых Шиваджи и джатских вождей можно привести в пример гвалиорских правителей Синдхия — потомков сельского старосты-маратха, раджей Индора — выходцев из пастушеской касты дхангаров (в династическом имени правителей Бароды — Гаяквад — корень *gāu*, «корова», также указывает на пастушеское происхождение), некоторых южноиндийских князей, а также сикхских махараджей Панджаба. Презируемые старой аристократией, эти «выскочки», несмотря на свое плебейское происхождение, смогли сделать головокружительную карьеру и стать полноправными государями, за что их и воспевали как современники, так и последующие поколения. Можно спорить о том, в какой степени побудительным мотивом их свершений были исключительно патриотические чувства, на чем настаивает позднейшая националистическая историография, но вряд ли вызывает сомнение изначальная ориентация этих деятелей (и тех, кто пошел за ними) на кардинальное повышение общественного статуса. А это, в свою очередь, было исключено без сколько-нибудь четкого осознания своих личных способностей и возможностей, без неудовлетворенности тем положением, которое было унаследовано от предков. Все эти правители, резюмирует Г. Делери, «были обязаны внезапным возвышением исключительно своей харизматической личности» [Делери 2005: 43]. На личный успех и, значит, на индивидуальные усилия по его достижению были ориентированы в своей деятельности представители торговых кругов и, в определенной степени, городские ремесленники.

Заметный вклад в утверждение представлений о человеческой индивидуальности внесла литература *бхакти*, включая агиографию. Выше отмечалось, что, запечатлевая образ святого поэта-проповедника, агиографы *бхакти* также следовали определенным канонам, в значительной степени игнорируя индивидуальные черты характера и поведения изображаемого человека. К тому же за многими именами поэтов-проповедников *бхакти* скрывается не конкретная личность, а целая религиозно-литературная традиция: большинство исследователей не сомневаются в том, что «Кабир», «Райдас», «Намдев» и др. — это нечто вроде специфических рубрик, каждая из которых в средневековых антологиях объединяла по нескольку авторов, иногда писавших на разных диалектах (включая, возможно, и реально существовавших людей по имени Кабир, Райдас, Намдев; см. [Новецке 2003: 160, 183]).

Здесь важную роль играло и то обстоятельство, что многие *санты* были неграмотны или малограмотны, значительная часть их сочинений и жизнеописаний долгое время бытовала в устной традиции и подвергалась литературной обработке иногда столетия спустя.

Несмотря на все это, литература *бхакти* отличается весьма заметным присутствием личностного начала. Это проистекало напрямую из самой религиозной практики *бхакти*, согласно которой мистический контакт с богом требовал прежде всего индивидуальных усилий верующего. Результатом личного выбора во многих случаях становился не только «избранный», «желанный» бог — *иштадевата* (*iṣṭadevatā*), который нередко отличался от «родового» бога, традиционно почитавшегося семьей, — *кулдевата* (*kuldevatā*), но и гуру, и образ жизни, часто не приемлемый для семьи и касты. Негативное отношение близких к *бхакту*, пренебрегающему семейным долгом и кастовой профессией, насмешки окружающих, осуждение и преследования со стороны власть имущих и ортодоксальных брахманов — постоянный мотив как собственно лирического наследия *сантов*, так и их жизнеописаний. Путь *бхакта* к богу осуществлялся в недружелюбном и даже враждебном окружении, а потому требовал особых индивидуальных усилий.

Изучая литературу *бхакти*, нельзя не заметить, что, несмотря на все диктуемые религиозной и литературной практикой каноны, путь различных *сантов* к мистическому контакту с богом отмечен определенной спецификой. Достаточно, например, сравнить двух прославленных махараштрских *сантов*. Экнатх, как видно даже из его агиографии, словно родился святым в семье стойких последователей *бхакти*, и его духовный путь, как бы predetermined с самого рождения, изображен в агиографических текстах прямым и естественным [Махипати 1927]. Совсем по-другому выглядит путь Тукарама: и его жития, и собственные сочинения рисуют долгое, потребовавшее мучительных усилий продвижение к мистическому прозрению — срывы и неудачи вызывают у поэта приступы отчаяния, выражающиеся даже в потоках брани по адресу бога [Тукарам 2002: 170–175].

Эмоциональный компонент религиозности *бхакти* и соответственно агиографии этого течения был несравнимо выше и разнообразнее, чем у героико-биографической литературы. Экстатическая любовь во всех ее проявлениях, от родительской нежности до любовной страсти, умиление, восхищение, преклонение, надежда и отчаяние, раздражение, гнев, хула, даже любовное подшучивание, — все разнообразие чувств относилось, правда, к богу, в то время как люди, за исключением других *бхактов*, воспринимались либо с состраданием, либо со спокойным безразличием. Несмотря на это, литература *бхакти*, вклю-

чая агиографию, сыграла новаторскую роль в изображении внутреннего мира человека. Стоит отметить, что поэты *бхакти* несравненно чаще, чем другие средневековые авторы, говорили о себе в своих сочинениях от первого лица. «Я» в поэзии *бхактов* занимает, пожалуй, второе место после бога, иногда выходя даже на первый план.

Если разделить поэтическое наследие *сантов* на жанрово-смысловые сегменты, то первым из них будет гимн — прославление бога, вторым — проповедь, в которой поэт разъясняет своей аудитории основные принципы религиозной и социальной практики учения, и третьим — исповедь, в которой излагается путь поэта к мистической истине, причем соотношение между этими сегментами может быть различным. Проповедуемые *бхактами* смирение, отказ от собственного «я» парадоксально сочетаются у многих из них с определенной долей самоутверждения, иногда доходящей даже до самовосхваления: Райдас — неприкасаемый, но брахманы кланяются ему; Кабир обрел спасение, а «опутанный ведами» *пандит* утонул. Разумеется, все это приписывается милости бога и/или гуру, но и собственные духовные заслуги поэт, как правило, не забывает, а все, что он опускает из скромности, с лихвой восполняет агиография.

Религиозная и социальная практика *бхактов* в значительной степени предполагала осознание человеческой индивидуальности. Выше уже неоднократно отмечалось, что этика *бхактов* была как бы ориентирована на разработку поведенческих норм и стереотипов некоей новой общности последователей учения, во многих случаях приобретавшей кастовые черты. Но при этом не следует упускать из виду, что все же членство в этой новой «касте» приобреталось не рождением и не внешними признаками, а индивидуальными духовными усилиями. На эту тему весьма исчерпывающе высказался Тукарам:

Кто стихи слагает — еще не сант,

И родные сантов — тоже не санты.

По одежке и имени не равняются с сантами...

Далее поэт перечисляет признаки и ценности, традиционно ассоциировавшиеся как с брахманским миром (чтение вед и пуран, следование *карме*, паломничество, аскеза), так и с членством в различных неортодоксальных индусских общинах, включая и последователей *бхакти* (пение гимнов, ношение лоскутных накидок, гирлянд, рисование пеплом особых знаков на лбу). Но главное в данном фрагменте то, что *сантом* нельзя стать ни по рождению, ни по внешним признакам: его подлинность узнается, «[когда] тело подвергается испытаниям» [Тукарам 2002: 188].

Аналогичным образом рассуждали и другие поэты-проповедники *бхакти*. Их инвективы в адрес брахманов отрицали претензии послед-

них на святость и добродетель, обусловленные самим рождением в высшей *варне* и не доказанные, а во многих случаях и опровергаемые индивидуальным поведением. С точки зрения Кабира, брахман ничем не отличается от шудры физически («одинакова кровь, одинаковы моча, кал, кожа и мозг, из одной капли вселенной созданы — кто брахман, кто шудра?»), его добродетель и благочестие лишь внешние («хорош ты снаружи, внутри тебя мусор!») [Каллеворт и Оп де Бек 1991: I, 297, 333]. А вот Райдас, неприкасаемый кожевенник, для Кабира — святой³³ именно благодаря своим индивидуальным духовным достижениям и праведной жизни [Дживеди 1960: 231]. Поэт XVII в. Малукдас, последователь Кабира, также заявлял, что «кто накормит голодного, в момент обретет бога» [Малукдас 1946: 22]. Таким образом, добродетель, благочестие и святость в представлении *бхактов* были обусловлены не происхождением, а поведением самого человека, его личным духовным усилием, индивидуальным выбором между добром и злом.

Неприятие традиционных представлений о неперменной обусловленности характера и поведения человека его сословно-кастовым происхождением встречалось, хотя и весьма редко, в средневековых текстах. Так, еще «Панчатантра» Пурнабхадры содержит высказывание о том, что «достоинства одни должны нести почет, а не происхождение» [Панчатантра 1958: 22]. А Видьяпати в новелле о царе-грешнике, который в своем моральном падении дошел до примитивного воровства, но затем раскаялся и стал великим подвижником, замечает:

Ни вором, ни подвижником мужчина не рождается.

Но только по делам своим он иль подвижник, или вор

[Видьяпати 1999: 83].

Большинство авторов все же предпочитали страховать себя с помощью уже упомянутого приема, согласно которому добродетельный герой/героиня из низкой касты оказывались на самом деле небожителями или царскими детьми, вынужденными по воле случая или вследствие проклятия оказаться в чуждой среде. Такая тенденция сохранялась, как читатель видел, и во многих произведениях позднесредневековой агиографии *бхакти*. Но одновременно с ней обнаруживалась и другая тенденция, испытывавшая, видимо, значительное влияние идеологии *бхакти*.

Эта тенденция весьма ярко проявилась, например, в эволюции популярного в средневековой Индии сюжета о любви странствующего

³³ И не просто святой: для его характеристики Кабир использует эпитет «законченный риши» (*supras̥ ṛṣi*), приравнивая таким образом неприкасаемого *бхакта* к великим мудрецам, главным духовным авторитетам ортодоксальной индусской традиции.

музыканта брахмана Мадхаванала и танцовщицы Камкандалы, которые своей верностью и мужеством преодолели многочисленные препятствия, включая жестокие гонения со стороны царя. Такой «мезальянс» был индийской литературе не в новинку, достаточно вспомнить драмы Бхасы «Бедный Чарудатта» и Шудраки «Глиняная повозка». Однако взгляд на этот сюжет средневековых поэтов заметно отличался от позиции Бхасы и Шудраки. Авторы ранних средневековых обработок (на санскрите, раджастханских диалектах, брадже) стремились смягчить «скандальность» истории любви брахмана и гетеры, используя все тот же безотказный прием. Герой и героиня объявлялись воплощениями бога любви Камадевы и его жены Рати, обреченных проклятием Шивы на рождение в облике брахмана и танцовщицы. В других версиях героиня оказывалась изгнанной из рая небесной девой или дочерью богатого купца, которую гетера похитила и обучила своей профессии (см. подробнее [Ванина 2002: 71–72]).

А вот поэт — современник Акбара, Алам, изложивший тот же сюжет на авадхи, в финальной версии своей поэмы (1583) полностью отказался от поиска каких-либо «смягчающих обстоятельств». Более того, он приравнивал деградировавшего брахмана — бродячего музыканта — и гетеру к прославленным, идеальным, даже божественным любовным парам: Раме и Сите, Шиве и Парвати, Нале и Дамаянти, Ратансену и Падмавати. Именно способность к преданной и страстной любви, по мнению поэта, и отличает человека от животного. Причем речь здесь идет о любящем, чувствительном и возвышенном человеке безотносительно к его происхождению, что поэт в другом фрагменте формулирует так: «Если обладает достоинствами человек, то неважно, царь он или подданный. Что спрашивать, знатен человек или низок (происхождением), если исполнен он добродетелей? В любом обществе он выглядит достойно, ибо добродетельный человек подобен редкому, дорогому товару» [Алам 1943: 207].

Позднее средневековье было периодом многих важных изменений в социально-экономической, политической и культурной жизни Индии. Внедрение новых технических приемов в сельском хозяйстве и ремесле, развитие городов, возрастание их роли не просто как административных и коммерческих центров, но как средоточия специфической городской культуры, «коммерциализация» различных сторон социальной и политической жизни, рост политического влияния ряда средних и даже низких каст при весьма ощутимой деградации брахманства и связанной с ним социокультурной среды, заметное расширение международных контактов — все это не могло не способствовать появлению новых элементов в восприятии человека. Иногда они проявлялись в традиционных литературных жанрах, целиком следовавших средневековым канонам.

Например, уже упоминавшаяся «Игра рождения» Джана Гопала содержит ряд весьма интересных моментов. Подобно многим другим произведениям агиографической литературы, этот текст повествует о начале духовного пути Даду после встречи с неким «старцем»³⁴, попросившим милостыню у играющих мальчишек, среди которых был и одиннадцатилетний Даду, и лишь будущий святой с радостью дал ему монетку. Старец благословил доброго мальчика, вложил ему в рот лист бетеля и таким образом «дал вечное познание бога». Но автор особо подчеркивает отличие «Игры рождения» от других агиографических сочинений, в которых аналогичные эпизоды не редкость: «Детский ум ничего не воспринял», и лишь через семь лет, в течение которых Даду «занимался другими вещами», он осознал свою миссию, увидел в мистическом озарении бога и начал путь поэта–проповедника *бхакти* [Каллеворт 1988: 35, 91–92]. Этот небольшой эпизод свидетельствует об определенном сдвиге в восприятии человека. В отличие от других святых, в детстве пренебрегавших обычными играми и с самого рождения сосредоточенных лишь на боге, Даду в повествовании Джана Гопала ведет себя соответственно своему возрасту, оказывается не в состоянии осознать свое духовное предназначение. Автор понимает, что возможности одиннадцатилетнего ребенка, даже если это будущий святой, ограничены, и откладывает постижение им божественных истин до более подходящего возраста.

Сочетание старых и новых подходов к человеку характерно для многих произведений литературы позднего средневековья, например для таких известнейших среди историков-индологов источников, как хроника «Книга Акбара» и трактат «Установления Акбара» Абу-л Фазла. Оба эти сочинения, хотя формально и не относятся к биографическому жанру, строятся вокруг фигуры падишаха Акбара; кроме того, в обоих текстах весьма силен и автобиографический элемент. Жизнеописание Акбара, полностью подчиненное канонам и историко-биографической, и агиографической литературы, создает образ и идеального правителя, и, в соответствии с суфийской доктриной, «совершенного человека», святого и духовного учителя, который с самого рождения наделен сверхчеловеческой мудростью и выступает скорее не как обычный смертный, а как живое воплощение идей, ставших основой его реформ. При этом характер Акбара в изложении Абу-л Фазла все же наделен множеством индивидуальных черт, благодаря чему читатель получает весьма полную и, судя по другим источникам, достоверную информацию о вкусах (даже кулинарных), пристрастиях

³⁴ В некоторых версиях текста прямо утверждается, что в облике «старца» юного Даду посетил сам бог.

и увлечениях этого падишаха. Но более всего отмечен живыми индивидуальными чертами образ самого автора: автобиографические страницы обоих сочинений рисуют характер в его развитии и становлении под влиянием различных жизненных обстоятельств, внутренний мир во всем многообразии надежд, сомнений, взлетов и падений [Абу-л Фазл 1977–1978: III, 478–524].

Следует особо отметить, что именно позднее средневековье отмечено значительным развитием автобиографического жанра³⁵. Этим явлением Индия также во многом обязана сочинениям *бхактов*, которые осмелились поведать публично о своем опыте богопознания. В отличие от биографий автобиографии были менее дидактичны, меньше стремились к созданию идеала для подражания, поскольку самовосхваление осуждалось. Именно поэтому автобиографические сочинения отличались более подробным и реалистичным отражением внутреннего мира автора, его сомнений, ошибок, заблуждений.

Автобиографическая литература XVII–XVIII вв., даже если обратиться только к Северной Индии и Махараштре, весьма богата. Интересный сплав традиции и новаторства представляет собой «Пестрая драма» десятого гуру сикхов, Гобинда Сингха (1660–1709). Отдавая дань индусской традиции, он сочинил себе пышную мифологическую биографию, восходящую к сыновьям Рамы, затем поведал о том, как в одном из предыдущих рождений был йогом и предавался аскезе в Гималаях, где явившийся бог повелел ему вернуться в мир и встать на борьбу против тирании и ради установления истинной веры. За легендарной предысторией следует весьма реальная, что подтверждают другие источники, автобиография военного вождя и духовного учителя сикхов. Исторические события, в которых участвовал автор, раскрываются сквозь призму его индивидуального восприятия; даже описывая битвы, он никогда не упускает случая поведать о том, что происходило непосредственно с ним [Маколифф 1909: 286–323].

Особое место в числе автобиографий XVII в. принадлежит жизнеописанию махараштранской поэтессы *бхакти* Бахины Баи. Этот источник — уникальное отражение внутреннего мира незаурядной, духовно возвышенной и глубоко несчастной женщины, которая после долгой и мучительной борьбы сумела примирить путь *бхакти* и путь традиционного служения супругу. С одной стороны, мистическая любовь к богу Витталу и прославленному *бхакту* Тукараму, которого Бахина увидела во сне и избрала своим гуру, с другой — долг предан-

³⁵ Согласно известному немецкому исследователю Г. Мишу, в Западной Европе возрождение почти забытого с античных времен жанра автобиографии началось в позднее средневековье [Миш 1951: 5].

ной индусской жены и естественное стремление к семейному счастью. Между этими двумя полюсами молодая женщина проходит тяжкий путь, постоянно наталкиваясь на непонимание и откровенную враждебность мужа, который не может смириться с тем, что жена избрала своим наставником шудру и что «люди приходят, чтобы поклониться ей, а на меня смотрят как на ничтожество». Отстаивая право на собственный духовный путь и одновременно всей душой стремясь к примирению с мужем, Бахина постоянно колеблется, должна ли она жертвовать супружеским долгом ради «Виттхала, который всего лишь камень, и Туки (Тукарама), привидевшегося во сне» [Эбботт 1985: 26; Глушкова 1996: 106–108]. И конфликт, и компромисс предстают как индивидуальный выбор Бахины, и все повествование отмечено яркими чертами ее незаурядной личности.

Подлинной жемчужиной автобиографического жанра является «Половина рассказа». Наибольший интерес в этом тексте представляет внутренний мир автора, описываемый подробно, с чувством юмора и заметной самоиронией. В течение 55 лет своей жизни Банараси не просто проходит путь от рождения до порога старости, он меняется психологически, то строго следует предписаниям джайнизма, то становится вольнодумцем-скептиком, то обращается к индуизму, то вновь возвращается к религии предков (причем всякий раз перемена веры диктуется сугубо материальными соображениями), то предается аскетическому воздержанию, то погружается в удовольствия... Крайне важен в «Половине рассказа» ценностный конфликт между автором и его семьей. Родные хотят видеть Банараси преуспевающим купцом и требуют от него неукоснительного следования семейному занятию. Он же, не имея ни интереса, ни способностей к торговле, стремится к духовной деятельности и поэзии, что постоянно приводит к семейным ссорам и потерям в торговле. Откровенно и с юмором повествуя о своих коммерческих неудачах, Банараси подчеркивает, что семейное занятие противоречит его индивидуальным склонностям; он время от времени бунтует и все же смиряется из-за глубокой любви к отцу и необходимости заработка. Лишь под конец жизни Банараси смог позволить себе заняться любимым делом — поэзией.

Текст изобилует яркими, многогранными образами членов семьи автора, его друзей, партнеров и других людей, с кем сводила его жизнь. Все эти характеры подаются через индивидуальное восприятие автора, но при этом довольно объективно и реалистически. Характеры персонажей не обусловлены их кастовой и конфессиональной принадлежностью: купцы показаны и расточительными, и скупыми, и благородными, и низкими; среди могольских чиновников встречаются достойные и честные люди, а наряду с ними (и в большей степени) —

самодуры и взяточники... Особенно ярким выглядит характер самого автора, данный во всем разнообразии чувств, сомнений, поступков, постоянного самоанализа. В конце Банараси предлагает читателю нечто вроде сводной таблицы своих добрых и дурных качеств (см. подробнее [Банараси Дас 2002]).

Развитие жанра автобиографии активно продолжалось и в XVIII в. Автобиографии главного министра и неформального главы Маратхской конфедерации Наны Пхадниса или одного из крупнейших поэтов урду Мир Таки Мира — лишь два примера из многих. Эти сочинения подробно, ярко и разносторонне раскрывают внутренний мир своих авторов и одновременно, пусть в разной степени, предлагают читателю глубоко субъективный, отмеченный индивидуальным восприятием взгляд на общественно-политические события эпохи [Мир 1999; Резайд 1984]. Оба эти сочинения, как и другие им подобные (например, упоминавшиеся дневники Ананды Ранги Пиллей), сохраняют тесную связь со средневековыми традициями жизнеописания, но при этом вполне соответствуют критериям автобиографической литературы нового времени [Шулман 2004: 196–199].

Популярность биографических и автобиографических жанров в литературе XVIII в. была особенно велика. Появилась мода на биографические энциклопедии, отражавшие в алфавитном порядке «жизнь замечательных людей» — придворных, ученых, поэтов, святых. Их создание, разумеется, всегда объяснялось традиционными дидактическими соображениями: читателям предлагалось учиться на примерах «прославленных мужей». Но при этом авторы-компиляторы уже, как правило, не создавали образы идеальных людей вне времени и пространства, как того требовал средневековый подход. Жизнеописания насыщались яркими индивидуальными деталями, позволявшими судить о специфике той или иной личности, ее физического и духовного облика. В большинстве случаев авторы избегали традиционной идеализации и конфессиональной предвзятости, изображая жизненный путь и характеры своих персонажей, индусов и мусульман, одинаково объективно, выявляли противоречия и недостатки даже у тех, кого относили к числу «совершенных» (см., например, [Десаи 1993: 53–54, 101]). Часто в текст включались «анекдоты» о герое — живые, иногда юмористические сценки, байки и даже сплетни, сохранившиеся в памяти современников; они давали возможность читателю оценить поведение персонажа в конкретной ситуации, делали яркой и осязаемой его индивидуальность. Эти произведения изобиловали точными и реалистичными деталями быта и социально-культурной атмосферы эпохи.

Новые элементы восприятия человека, отразившиеся в позднесредневековых биографиях и автобиографиях, были непосредственно

связаны с рядом идей, выдвинутых общественной мыслью той эпохи. В Индии появились отдельные мыслители и целые течения, поставившие под сомнение многие прежде непререкаемые догмы социального поведения и мировосприятия. Некоторые из них, подобно «просвещенным философам» из окружения императора Акбара (см. о них подробнее [Ванина 1993: 72–76]), осмелились усомниться в необходимости жить исключительно по образцу предков, максимально воспроизводя кастовые и семейные образцы. Арабское слово *таклид* (*taqlīd*, безусловное подчинение догматам веры, подражание каким-либо образцам) стало в высказываниях «просвещенных философов» ключевым термином, обозначающим главный объект их критики. «Похвальное следование разуму и неприятие рабского подражания другим не нуждаются в дополнительных аргументах, — заявлял сам Акбар. — Будь подражание похвальным, все пророки следовали бы своим предшественникам (т.е. ни один не основал бы новую религию. — Е.В.). Многие простаки, поклонники слепого подражания, принимают традиции древних за повеления разума и обрекают себя на вечный позор» [Абу-л Фазл 1977–1978: I, 427–428].

Его министр, биограф и друг Абу-л Фазл жаловался на то, что «окостеневший во времени обычай подобен холодному ветру, а разум — едва теплящейся свече... Все, что воспринято от отца, начальника, родича, друга или соседа, считается полученным с божьего соизволения, а нарушителя обвиняют в аморальности и ереси» [Абу-л Фазл 1977–1978: I, 4–5]. В знаменитом предисловии к переводу «Махабхараты» на фарси, который был осуществлен в 1587 г. большой группой индусских и мусульманских ученых по повелению Акбара, Абу-л Фазл восхвалял своего императора за то, что он впервые осмелился «сокрушить основы слепой веры», и критиковал индусских теологов за «преувеличенную и абсолютную уверенность в том, что даже мельчайшие детали их доктрины не могут быть поставлены под вопрос», а мусульманских — за нежелание изучать историю и религии других народов [Ризви 1950: 198–199]. Абу-л Фазлу вторил его брат и единомышленник, знаменитый поэт Файзи: «До каких пор мы будем обращаться за идеями к другим людям? До каких пор будем щедрыми за счет чужого добра?» (цит. по [Музаффар Алам 2003: 172]).

В сочинениях «просвещенных философов» и их последователей, как мне уже приходилось отмечать, произошло переосмысление понятий «свобода/несвобода». Средневековые индийские мыслители, индусы и мусульмане, обычно трактовали свободу, если абстрагироваться от правового значения этого понятия (свободный — не раб, не пленник, не арестант), как освобождение от бремени мирских уз и желаний, важнейшую ступень на пути к слиянию с Абсолютом (в индус-

ском варианте — *мукти, mukti*; см. подробнее [Сыркин 1999: 117–121]). Соответственно несвободой было все, что привязывало человека к этому миру, к земной жизни, о чем особенно много рассуждали *бхакты*.

«Просвещенные философы» понимали свободу и несвободу совершенно по-иному. Для них свобода — это право на рационалистическое осмысление догматов веры и унаследованных от предков социально-этических традиций, несвобода — принуждение к слепому и догматическому следованию образцам прошлого. «Хуже всего необходимость подчиняться одному из подобных себе, который, разделяя все несовершенства человеческой природы, сурово контролирует других людей и гонит их, как скот, куда захочет», — говорил один из участников знаменитых дискуссий в «Доме молитв» при дворе Акбара (см. подробнее [Ванина 1993: 72]). Критикуя «слепое подражание» и догматизм, каждый из «просвещенных философов» считал обязательным быть в равной мере объективным ко всем религиям, не щадя и свою собственную. Индуизм и ислам в их понимании были одинаково искажены и зажаты в тиски догматиками, «грабящими караваны на пути к Всевышнему». Файзи утверждал, что «неислам и ислам — одно и то же на взгляд свободных людей», поскольку «и Кааба, и храм стали просто камнями», а писавший на фарси индус Манохар вопрошал:

Мой бог, ислам и неислам — что это?

В петле мы здесь, в петле мы там — что это?

(цит. по [Низами 1958: 312]; см. также [Ванина 1993: 75]).

Ему вторил другой прославленный поэт из окружения Акбара, Та-либ Амули:

*Я не проклинаю неверие (индуизм. — Е.В.), я не фанатично
верующий (мусульманин. — Е.В.).*

Я смеюсь над обоими — и шейхом, и брахманом

(цит. по [Музаффар Алам 2004: 138]).

Индийское общество позднего средневековья училось видеть человеческую индивидуальность и проявляло к ней заметный интерес. В отличие от большинства произведений древней и раннесредневековой литературы, позднесредневековые сочинения, как правило, датированы и содержат сведения об авторе, нередко — его развернутую автобиографию. Совсем не случайно, что в миниатюрной живописи, особенно могольской школы, популярность приобретает жанр портрета. Причем если на ранних этапах развития этого искусства изображение человека было не чем иным, как символическим и канонизированным, лишенным каких-либо индивидуальных черт отражением образа

государя, придворного, святого, красавицы и т.д., то в конце XVI — начале XVIII в. миниатюристы стали воспроизводить возрастные, физические, психологические особенности изображаемого лица (см. подробнее [Грек 1972: 234–254]); в общественном сознании утвердилась идея о необходимости портретного сходства.

Все эти и им подобные новшества, разумеется, оставались уделом элиты, ни в коей мере не преобладали и сосуществовали с традиционными подходами, что так характерно для Индии. И все же само появление новых элементов в восприятии человека доказывало, что предколониальное индийское общество обладало определенным динамизмом, который позволял подвергнуть сомнению и пересмотреть многие старые подходы, создавая предпосылки для восприятия (конечно, узким слоем образованной верхушки) идей и ценностей нового времени.

Заключение

Все рассмотренные в книге черты «ментальной программы» средневековых индийцев вполне соответствовали основным характеристикам, структурообразующим элементам феодального общества, которые являлись в той или иной степени общими для стран, прошедших через данный этап исторической эволюции. Не все эти явления и процессы были рождены самим феодализмом; многие из них были унаследованы от предшествующих эпох и получили свое наиболее полное и исчерпывающее развитие в средние века. Напомню читателям некоторые из признаков, являвшихся необходимыми, хотя и не достаточными для признания данного общества феодальным¹.

Во всех сферах производственной деятельности преобладает ручной труд, орудия усовершенствуются крайне медленно. Экономика имеет преимущественно аграрный (земледельческий или животноводческий, в любом случае — негородской) характер; основная часть общественного продукта производится в сельской местности, большинство населения добывает средства к существованию в аграрной сфере, хотя городская экономика может играть весьма важную роль. При этом сам физический труд, связанный с любой формой производства, является одним из основных показателей общественной деградации, подчиненности, приниженности, а освобождение от него — важнейшим мерилом продвижения вверх по социальной лестнице.

Формы собственности на землю могут быть разнообразными, от государственной до общинной или частной, но в любом случае собственность ассоциируется в первую очередь с властью, привилегией, статусом, и именно этому, наряду с жизнеобеспечением, подчинено само получение от земли материальных благ. Земля и ее продукты яв-

¹ При разработке этой характеристики, которую я никоим образом не считаю исчерпывающей и оригинальной, были учтены труды по феодализму — восточному [Алаев 1995; Ашрафян 1977; Медведев 1990; Котовский 2000; Шарма 1985; Мухиа 1985; Джха 2000] и западному [Гутнова и Удальцова 1975; Гуревич 1984; Дюби 2000; Ле Гофф 2000].

ляются главным, хотя и не единственным мерилom богатства; владение землей и распоряжение, полное или частичное, тем, что она дает, включая золото и драгоценные камни, — определяющий критерий принадлежности к общественной элите. Чтобы войти в элиту, необходимо владеть землей, но при этом не работать на ней. Ключевым видом вознаграждения за службу государству или местному владельцу, и это нужно подчеркнуть особо, является земельное пожалование на тех или иных условиях (военная или чиновничья деятельность, распространение и поддержание религии, молитвы за благополучие государя и т.п.). Это, стоит напомнить классическое определение, «основное отношение всего феодального порядка» [Энгельс 1961: 411].

Решающим принципом взаимоотношений государства, персонифицированного в облике монарха, а также индивидуумов или социальных групп является обмен дарами/услугами, причем эквивалент обмена не измеряется в цифровых, тем более в денежных единицах и выражается в моральных категориях, в определенном состязании между сторонами, находящимися на разных ступенях социальной лестницы (от феодала — максимум храбрости и верности, от государя — максимум щедрости). В категориях обмена дарами/услугами мыслятся практически все виды человеческих взаимоотношений, включая семейные и любовные, даже взаимоотношения верующего и бога. Этот же подход лежит в основе той или иной формы вассалитета, который может не образовывать классической «лестницы» и базироваться на разных принципах, включая родство и клановые связи, но составляет основной механизм территориального формирования и административной структуры государства: даже побежденные правители «дарят» победителю свою землю и часть административно-политической власти, получая в виде обменного дара свою же землю и часть привилегий. Аналогичная система существует на уровне региональных и местных центров власти; вассалы и крестьяне местных владык зависят от них гораздо больше, чем от центральной власти².

Основным принципом социальной структуры является корпоративно-общинный. Общество мыслится как конгломерат сообществ — сословий, каст, гильдий, сельских общин, религиозных групп. Критерием восприятия и самовосприятия индивидуума является врожденная принадлежность к той или иной корпорации. Идентичность часто бывает множественной, и в определенных обстоятельствах тот или иной

² Характерно, что в Западной Европе «вассалами» называли не только феодалов-ленников, но и крестьян, находившихся в различной степени зависимости. Это хорошо иллюстрирует всеобщность принципа земельных пожалований и обмена дарами/услугами: низкородные вилланы являются по сути такими же держателями земли и так же, хотя и на иных условиях, служат сеньору, как и благородные рыцари.

ее критерий (например, сословная, кастовая или религиозная принадлежность) выступает на первый план. Каждая группа вырабатывает собственный набор социальных ценностей, поведенческих стереотипов, и именно от неуклонного следования этим клише зависит общественная оценка и самооценка индивидуума и сообщества, к которому он принадлежит. Иерархия — главный механизм структурирования общества, во многих случаях она является множественной (социально-политическая, ритуальная, экономическая, этнокультурная), ее различные виды могут накладываться друг на друга или вступать в противоречие (например, священнослужитель ритуально чище, выше феодала, но подчинен ему в иерархии политической власти).

Доминирующей, однако, является социально-политическая иерархия: обществом правит та группа, которая находится на ее верху и представляет различные сегменты класса феодалов, получивших земельные наделы за тот или иной вид службы — военной, чиновничьей, религиозной. В зависимости от того, какой вид этой службы в данном обществе считается основным, феодализм можно классифицировать как воинский, чиновничий или, быть может, какой-то иной. С этим связан характер ценностей, доминирующих в данном обществе и определяющих принадлежность к элите. Чтобы подняться на верхние ступени по социальной лестнице, в одном обществе надо стать воином, в другом — чиновником, в третьем, быть может, — священнослужителем, иногда возможны несколько вариантов сразу. Это составляет важную специфику каждого из средневековых обществ, но не отменяет основного ее принципа, делающего и воина, и чиновника, и священнослужителя равно получателями земельных наделов за службу и, следовательно, в равной степени феодалами. Государь, венчающий социально-политическую иерархию, должен быть как можно более полным воплощением господствующих в среде феодальной элиты ценностей: в зависимости от их конкретного содержания он с детских лет воспитывается как военачальник, первый из дворян (Европа, Индия, Ближний Восток), совершенный чиновник (Дальний Восток) и т.д.

В нижней части социальной иерархии господствуют те же принципы: крестьянин, лично свободный или зависимый, «держит» по праву рождения в данной общине землю, также рассматриваемую как «надел» за службу — государю или местному владыке. По большому счету он так же зависим, как и самый знатный феодал, хотя, разумеется, формы и степень этой зависимости кардинально отличаются, — от того, чью землю он «держит», от сословия, общины, касты, корпорации. При всей специфике городской жизни и городской экономики город подчинен тем же принципам. Он, в противоположность мнению ряда исследователей, вполне «системен» феодализму, даже если явля-

ется «вольным»: организован на тех же корпоративных основах, представляя собой по сути большую общину, которая так же «служит» государству или отдельному феодалу и так же зависима от него, даже если в обмен на это «служение» и получает, в лице городской верхушки, определенные экономические, административные и юридические права на участок земли, ограниченный городскими стенами, точно так же как государь уступает феодалу часть своих прерогатив на пожалованной за службу территории. Весь обмен дарами/услугами между государем и подданными, корпорациями, группами, отдельными людьми регулируется обычным правом, оно, даже будучи оформленным в виде закона и кодифицированным, не теряет связи; подлинной или воображаемой, с унаследованной от предков традицией или практикой, и именно это является основным критерием его легитимности.

Все эти и многие другие характерные черты социально-экономической и политической организации представляли собой, при бесконечном обилии конкретных форм, важнейшие категории, позволяющие назвать то или иное общество феодальным. Они были одновременно и основой, и результатом определенной «ментальной программы», находились во взаимосвязи со специфически средневековой картиной мира, в своем индийском варианте ставшей предметом моего исследования. Мир индийского средневековья был, разумеется, намного шире, сложнее и разнообразнее, чем удалось показать на страницах этой книги. Но все же, надеюсь, читатель смог получить представление о некоторых основополагающих элементах картины мира средневекового индийца. Эта картина обладала значительными отличиями от той, что характерна для людей нового и новейшего времени. Ее пространственная составляющая делилась на два сегмента: «свой» и «чужой», причем первый из них нередко кончался за пределами родной округи, в лучшем случае включал в себя регион, но не Индию, представления о которой как о едином целом отсутствовали даже у наиболее образованных людей. Второй же сегмент представлялся далекой и часто фантастической «заграницей», плавно переходившей в Космос. Такое мировоззрение было естественно для людей, чье благосостояние и сама жизнь зависели в конечном счете от участка земли, какого бы размера он ни был.

Рыхлость и недолговечность государственных образований, зачастую насильственный и верхушечный характер объединения различных территорий под властью одной короны приводили к тому, что территориальная идентичность в границах даже таких мощных образований, как Могольская держава или Майсур, не успевала выработаться, и, став подданным империи, человек продолжал ассоциировать себя с «народным регионом». Средневековый индиец наделял окружающее

его пространство святостью или греховностью, добродетелью или пороком, создавал в художественном осмыслении стандартные образы «леса», «пустыни», «гор», «моря», «города» и т.д., но не осознавал и не отображал индивидуальных черт данной территории, «не видел», чем реально отличаются друг от друга различные «страны».

Точно так же специфически ощущалось обществом движение времени: отличие одной эпохи от другой не воспринималось. Социуму надлежало жить, подчиняясь выработанным мудрецами и героями древности законам и моральным нормам; отход от этих норм с течением времени рассматривался как деградация и наступление *адхармы*. Фиксируя исторические события для будущих поколений, хронисты и поэты стремились максимально приблизить описываемые события не к реальному их содержанию, а к древним образцам, без малейших колебаний жертвуя тем, что мы сейчас называем исторической достоверностью. Новизна была не достоинством, а опасным пороком, вызывавшим страх и осуждение. В отношении к конкретному человеку ход времени фиксировался не движением часовой стрелки или календарем, а переходами из одной возрастной группы в другую, что каждый раз отмечалось соответствующими обрядами.

Общество воспринималось как физическое тело или единый организм, за каждой частью которого закреплены четко определенные функции. Основные социальные группы находились между собой в отношениях иерархического соподчинения, причем каждой сфере жизни — экономической, политической, ритуальной — соответствовала своя иерархия. Иерархическая соподчиненность предполагала фиксированную обычаем систему обмена дарами/услугами. Нарушение этого порядка, выполнение одним из членов несвойственных ему функций грозило обществу самыми тяжелыми последствиями и даже гибелью. Одной из главных задач государства было поддержание структуры в неизменном виде, принуждение каждой из социальных групп к выполнению своего дхармического долга.

Средневековое индийское общество практически не знало универсальных нормативов социального поведения. Для каждой из сословных и кастовых групп существовал собственный, выработанный на протяжении столетий и закреплённый в устной и письменной традиции комплекс моральных установок, ценностных ориентиров и поведенческих клише. Носителями этих норм, примерами праведного поведения для социальных групп в целом и для каждого индивида в отдельности служили мудрецы и герои минувших веков, мифологические и исторические персонажи, предки и наиболее уважаемые члены семьи. В этом находила еще одно выражение характерная для средневековых обществ ориентированность на прошлое. Зафиксированные

для каждой социальной группы моральные и ценностные нормативы считались ее исключительной принадлежностью и во многих случаях были противопоказаны всем остальным: то, что было *дхармой* для одного, являлось *адхармой* для другого. Чем выше находилась социальная группа на иерархической лестнице, тем строже были моральные требования, предъявлявшиеся к ее членам.

Брахману надлежало быть благочестивым, ученым, неуклонным в выполнении религиозных обрядов, целомудренным и воздержанным; воину-феодалу предписывались доблесть на поле боя, благородство, верность и честь, изысканность, гордость своим происхождением, безудержная щедрость, любовь к наслаждениям. Купцу полагалось быть бережливым, предприимчивым, ловким, готовым, если нужно, и обмануть, респектабельным и миролюбивым; ремесленнику и земледельцу — трудолюбивым, скромным, простодушным, почтительным к вышестоящим. От членов низких и неприкасаемых каст общество ожидало порочности, невежества, лживости, но не исключало и для них определенных добродетелей — прежде всего кротости, покорности, трудолюбия. Важно отметить, что все эти черты были не просто предписаны сверху и зафиксированы соответствующей традицией, — они считались врожденными, имманентно присущими группе в целом и каждому ее члену в отдельности уже по самому факту рождения. Огромный комплекс устных преданий и литературных текстов утверждал и пропагандировал предписанные каждому сословию ценности: дидактика была основополагающим элементом художественного творчества, особенно словесного.

Конкретный человек воспринимался обществом не как отдельная личность, обладающая неповторимыми индивидуальными чертами, а как член той или иной социальной группы, и именно в силу этого наделенный всеми присущими данной группе чертами морального, психологического и даже физического облика. Главным критерием общественной оценки и самооценки индивида было то, насколько его поведение соответствовало моральным нормативам и поведенческим стереотипам той социальной группы, к которой он принадлежал по рождению. Иными словами, в восприятии и самовосприятии человека было важно его сходство с другими людьми (героями прошлого, собственными предками), а не отличие от них, не индивидуальность и оригинальность, столь ценимые в последующие эпохи. Главным принципом воспитания и социализации человека было подражание — героям прошлого, наиболее добродетельным членам своей касты, старшим членам собственной семьи. Все личностное, неповторимое в физическом и духовном облике индивида не воспринималось и не фиксировалось ни в реальной жизни, ни в ее художественном отображении.

При этом человек не рассматривался как раз и навсегда отлаженный механизм, ему оставлялась возможность морального выбора между добром и злом, определенного продвижения по лестнице общественного статуса. Но все это должно было осуществляться, как правило, лишь в рамках той ценностной парадигмы, которая соответствовала его сословно-кастовой идентичности. Переход к более высокому статусу был обычно доступен коллективу (касте, группе), хотя мог инициироваться и отдельными, наиболее удачливыми ее членами: такой переход требовал кардинального изменения имущественного и социального положения, принятия новых ценностных и поведенческих ориентиров. Это, как уже знает читатель, особенно ярко проявилось на примере процесса феодализации верхушки земледельческих и пастушеских каст.

Среди определителей общественного статуса человека и группы в целом важная роль принадлежала таким факторам, как профессия и имущественное положение. Что касается первого из них, то занятие любым физическим трудом было основным показателем низкого социального положения, освобождение от него — доказательством перемещения индивидуума или группы вверх по статусной лестнице. Интеллектуальный труд, традиционно ассоциировавшийся с брахманами, считался наиболее возвышенным и ритуально чистым. Но претендовать на реальное главенство в обществе могли те, чьим профессиональным занятием, образом жизни было военное дело. Не случайно монополия брахманов на интеллектуальный труд (чиновничью деятельность, обучение, занятие литературным творчеством) была довольно рано подорвана другими социальными группами (каястхи и др.); даже в выполнении функций священнослужителей у них постоянно появлялись соперники в лице вероучителей *бхакти* и иных неортодоксальных сообществ, а также в лице служителей (часто — низкокастовых) местных доарийских богов, втянутых в орбиту индуизма.

По-иному обстояло дело с воинской профессией: на протяжении всего средневековья ее вместе с соответствующим ей комплексом ценностей усваивали представители многих каст (от брахманов до шудр), которые, согласно классическим представлениям *дхарма*-шастр, не должны были иметь с воинским образом жизни ничего общего. Что же касается богатства, то оно также было важным показателем, считалось желательным и даже необходимым для повышения социального положения индивида или сообщества, но не являлось определяющим фактором высокого статуса, по крайней мере для двух высших сословно-кастовых групп. Чтобы в том или ином средневековом индийском государстве находиться на самом верху социальной (подчеркну: социальной, не ритуальной) иерархии, надлежало быть воином-фео-

далом, и прорыв к вершинам власти других сословно-кастовых групп, включая брахманов, связывался прежде всего с усвоением воинских (кшатрийских) ценностей. С этой точки зрения индийский феодализм — по доминирующему комплексу социальных ценностей воинский — отличается от дальневосточного, который можно условно называть чиновничьим, но сближается с европейским или ближне- и средневосточным.

На страницах книги различные черты менталитета средневековых индийцев сопоставлялись с европейскими, и сходные черты специально подчеркивались. Значит ли это, может спросить читатель, что средневековая Индия была похожа на средневековую Европу? Мой ответ будет таким: это значит, что мировоззрение и индийцев, и европейцев в ту эпоху представляется вариантами единой «ментальной программы», общей для всех народов, переживавших в своей истории стадию средневековья/феодализма, что логически предполагает определенное сходство и при этом, разумеется, ни в коей мере не отрицает множества естественных различий между ними.

Пытаясь сформулировать ту или иную модель феодализма, мы должны учитывать эти факторы, в значительно большей степени зафиксированные в средневековых текстах, чем элементы аграрной структуры или формы собственности. Сопоставление Востока (в данном случае — Индии) с Западом на равных, в качестве одинаково значимых опытов исторической эволюции, может показать, что те или иные аспекты, казавшиеся востоковедам спецификой восточного менталитета, а «западникам» — восточной экзотикой, на самом деле представляют собой закономерности историко-культурного процесса, общего для многих цивилизаций. Единая в своей основе для всех средневековых народов «ментальная программа», разумеется, опиралась на определенные общие закономерности социально-экономического и политического развития, которые, как уже отмечалось, в силу специфики средневекового сознания далеко не всегда отображались источниками.

Именно общие для всех средневековых обществ ценности и элементы мировосприятия способствовали тому, что, несмотря на все этнокультурное и конфессиональное несходство, порождавшее неизбежные конфликты, индусы и мусульмане смогли в целом ужиться на индийской почве. Они выработали в каждом из крупных регионов Индии некий общий культурно-мировоззренческий и поведенческий комплекс, из-за чего бенгальский, североиндийский или деканский мусульманин по образу жизни был ближе к индусам своего региона, чем к единоверцам за его пределами. Каждый из сословно-ценностных комплексов — «люди меча», «люди пера», «люди базара» и «рай-

яты» — был на уровне своего региона надконфессиональным; равные по социальному статусу индусы и мусульмане придерживались в значительной мере общих мировоззренческих ценностей и поведенческих стереотипов. Это во многом объясняет ту относительную легкость, с которой султан или падишах занял в индусской картине мира обычное место махараджи — воина, щедрого и справедливого государя, раджпуты и моголы Северной Индии фактически образовали единую надконфессиональную сословную группу. В лице же англичан Индия, не раз подпадавшая под власть чужеземных завоевателей, впервые в своей истории получила правящую элиту, чья «ментальная программа» кардинально отличалась от воззрений местной аристократии.

Проанализированные мною в данной работе элементы «ментальной программы» средневековых индийцев надолго пережили исследуемую эпоху. Любой мало-мальски знакомый с Индией историк, антрополог, социолог или просто наблюдательный путешественник подтвердит, что многие из этих элементов легко обнаруживаются и в наши дни, даже в среде наиболее продвинутой, вестернизированной индийской элиты, не говоря уже о народных массах. До сих пор проблема территориальной идентичности является для Индии весьма актуальной и непосредственно соприкасается с множеством сложнейших политических узлов. И в наши дни специфическое восприятие индийцами времени отмечают все иностранцы, а интерпретация национальной истории является в Индии темой горячих дискуссий и конфликтов, нередко выходящих за рамки не просто академической благопристойности, но и общественной практики демократических государств.

Как правило, подобный конфликт возникает тогда, когда определенной социальной, этнической или политической группе «не нравится» интерпретация тех или иных страниц прошлого в каком-либо современном исследовании или художественном произведении на историческую тему. Причем никакие доказательства соответствия данной интерпретации подлинным фактам, никакие ссылки на документы не помогают. Противная сторона, как правило, логических контраргументов и документальных свидетельств в защиту своей позиции не выдвигает. «Обиженные» просто требуют, чтобы история представляла в современных исследованиях, романах, фильмах такой, какой она **должна** быть, чтобы облик исторических персонажей фиксировался для будущих поколений таким, каким его хранит средневековая героическая традиция, — точно так же средневековый хронист запечатлевал добродетели царей и игнорировал их недостатки (см. подробнее [Ванина 2004; Глушкова 2004; 2005]). Политологи, социологи, антропологи видят в таких конфликтах столкновение кастовых или политических интересов, издержки процессов этнокультурной идентифика-

ции, и они, разумеется, правы, но для меня как медиевиста такой подход к истории выглядит типично средневековым, что не мешает ему с успехом служить современным политическим целям.

Современное индийское общество, разумеется, мало чем напоминает средневековое. Никто уже не оценивает людей и сообщества в категориях *дхарма–адхарма*, не требует безусловного исполнения кастового долга. В Индии наших дней властвуют иные ценности, и для успешного продвижения вверх по социальной лестнице необходимы уже не воинская доблесть или благородное происхождение, а богатство, образование, профессионализм, предприимчивость. И как правило, это успешное продвижение осуществляет все же конкретная личность, а не каста в целом. Однако типичное для средневековья сословно-кастовое, корпоративное, общинное устройство во многом сохранено. И дело не только в том, что, как хорошо известно всем, кто сколько-нибудь знаком с индийской действительностью, каста в современной Индии продолжает существовать и играет заметную роль в социальной и политической жизни, о чем написано множество работ (в отечественной индологии см., например, [Куценков 1983; 1999; Юрлова 2003]). Сохранился подход к человеку, предполагающий, что основные морально-психологические и даже физические качества индивидуума определяются его кастовым происхождением как некая «природа», заложенная с рождения и почти не поддающаяся изменениям. Такой вывод может вызвать несогласие у многих моих индийских друзей и знакомых, которые будут возражать: «Ничего подобного, у нас даже президент был из бывших неприкасаемых» или «У меня есть друзья и коллеги из зарегистрированных каст»³, не чувствуя, что и в такой «прогрессивной» позиции сословно-кастовый подход тоже будет ощущен. Стереотипное восприятие черт и особенностей, присущих от рождения всем членам той или иной касты, прямо или косвенно учитывается в оценке и самооценке абсолютного большинства.

Было бы, разумеется, преувеличением утверждать, что элементы средневековых воззрений полностью изжиты современными обществами других стран, включая Запад. Но в Индии, очевидно, они проявляются часто и более ощутимо, поскольку живы, пусть в трансформированном виде, еще многие средневековые институты — каста, община, клан и т.д. Что касается Запада, то там все же эти элементы средне-

³ Зарегистрированные, или списочные, касты (*Scheduled castes*) — бывшие неприкасаемые, вошедшие в особый список, утвержденный колониальными властями в 1936 г. Вместе с «прочими отсталыми классами» (*Other backward classes*, популярна аббревиатура *ОБС*) — племенами и другими низшими социальными группами, не вошедшими в этот список, определяются в современной Индии как *далиты* — «угнетенные». См. подробнее [Юрлова 2003].

векового мировосприятия были в новое время оттеснены на обочину, стали маргинальными и возрождались к жизни впоследствии лишь под влиянием время от времени вспыхивавшей «моды», которую могут подробно объяснить соответствующие специалисты. Медиевистам же хорошо известен процесс постепенного изживания на Западе основных элементов средневекового мировоззрения в конце феодальной эпохи и в начале нового времени.

Они подробно исследовали, как замкнутый пространственный мирок средневекового человека расширился благодаря открытию новых торговых путей в страны, где не нашли людей «с песьими головами», но зато обнаружили золото и много ценных товаров. Из трудов по истории Запада читатель может узнать, как башенные часы средневековых городов стали отсчитывать «время купцов», как общество осознало движение времени и истории, открыло для себя античное наследие и в конце концов назвало целую эпоху в своей эволюции «мрачным средневековьем». Как вышло на авансцену трудолюбивое, предприимчивое и беспринципное «третье сословие», как были опрокинуты социальные ценности средневековья, красу и гордость которого — благородного дворянина — сначала превратили в милого чудака с тазиком на голове вместо шлема, а затем отправили на фонарь и гильотину, чтобы воспеть его впоследствии устами Вальтера Скотта и Дюма. И разумеется, как общество открыло для себя человеческую индивидуальность, научилось видеть, исследовать и художественно отображать ее физические и духовные аспекты, ценить оригинальность, нестандартность мышления и поведения своих членов.

Все это хорошо известно из истории Запада, но что касается Индии, то, поскольку в прямом столкновении с Западом Индия оказалась проигравшей стороной, поскольку средневековье в Индии, чего никто не отрицает, задержалось дольше, чем в Европе, и сохраняет ряд своих черт и по сей день, возникает искушение представить все проанализированные в этой книге элементы мировоззрения индийцев как вечные, не подвластные никакой исторической трансформации. На самом же деле материал, которым располагает современная индология, позволяет рассматривать эту проблему не столь однозначно. И здесь нелишним будет напомнить читателю, какие новые для мировосприятия средневековых индийцев элементы проявились к началу колониальной эры.

В развитии своей пространственной самоидентификации индийцы к XVIII в. остановились на уровне крупных и средних региональных государств. Во многом сохраняла свое влияние на индусов и мусульман средневековая картина мира, хотя о том, что в ней тоже стали сомневаться, свидетельствовал интерес многих образованных людей к за-

падной науке. По крайней мере, раджпутский князь Саваи Джай Сингх, астроном и строитель знаменитых обсерваторий в Дели и других городах, уже не удовлетворялся древнеиндийскими астрономическими трактатами и обратился за новыми знаниями к единственному доступному европейскому источнику — миссионерам-иезуитам, которые, увы, «забыли» поведать ему о Копернике и Кеплере. Просвещенные индусы и мусульмане той эпохи знали об окружающем субконтиненте мире гораздо больше, чем их предшественники, их пространственно-географический горизонт значительно расширился, а в литературе место фантастических описаний зарубежных стран заняли вполне реалистические записки путешественников.

К началу колониальной эры Индия обладала уже развитой традицией исторического писания на различных языках. Этот жанр все больше отделялся от средневековой эпической и героико-биографической литературы; от хроник стали требовать достоверности и документальности, появились попытки осмыслить каузальность исторических явлений, выдвинуть идею исторического прогресса. Индийское общество, разумеется в лице своих мыслящих представителей, почувствовало ход исторического времени, поняло, что различные периоды истории отличаются друг от друга, что далеко не все установления прошлого пригодны для последующих эпох.

Деление общества на сословно-кастовые группы, каждой из которых соответствовал свой комплекс ценностных и поведенческих стереотипов, сохранилось. Но подверглась серьезной трансформации социальная иерархия: на ее верх прорвались новые касты, традиционно не имевшие высокого статуса, но зато обладавшие реальной экономической и политической властью. Среди ценностей, обеспечивавших продвижение вверх по общественной лестнице, все более определяющую роль стало играть богатство: почти во всех индийских государствах XVIII в. должности, включая самые высокие, продавались и покупались за деньги. Наиболее богатые и удачливые представители социальных слоев, не разделявших ценности военно-феодальной элиты, — крупные торговцы и чиновники — во многих случаях поднимались на самый верх, к реальной власти. Не случайно одним из популярнейших мотивов литературы XVIII в. стало сетование на то, что «благородные отпрыски» остались не у дел, впали в нищету и убожество, в то время как всюду господствуют разбогатевшие и нахальные «выскочки». Даже известный своим демократизмом знаменитый поэт урду Назир Акбарабади (1740–1830) жаловался на то, что

Благородные скрывают свое происхождение,

и это делает им честь.

*Когда-то многие ели их хлеб,
теперь булочник возомнил себя знатью*
(цит. по [Хак 1992: 125]; см. также с. 119, 126).

Индийское общество позднего средневековья постепенно осознавало, что человек с возрастом меняется физически и духовно, и открывало для себя человеческую индивидуальность. Свидетельством этого стало развитие в литературе жанра биографии и автобиографии, в миниатюрной живописи — портрета. Причем важно, что в обоих случаях эти жанры, выйдя из средневековья, значительно отходят от его канонов. Биография все больше отдаляется от традиционных норм героической чариты и жития святого; портрет — от канонического изображения очеловеченной идеи (красоты, героизма, царского величия и т.д.). Каждый из этих жанров все больше стремится отразить присущими ему средствами индивидуальный облик личности, выявить элементы ее развития. Происходят сдвиги и в критериях социальной оценки человека: возникает и утверждается представление о том, что добродетели или пороки обусловлены не рождением в данной касте, а индивидуальным выбором между добром и злом.

Стараниями проповедников мистических учений (*бхакти*, суфизма) святость и чистота начинают восприниматься как результат не кастового происхождения, а индивидуального духовного подвига и добродетельного поведения. Вместе с тем уже упоминавшийся прорыв на верхние ступени социальной лестницы представителей средних и даже низких каст также связывается в общественном сознании с индивидуальным усилием — отвагой, предприимчивостью, богатством, которые если не противостоят традиционным представлениям о *карме* и судьбе, то по крайней мере становятся вровень с ними. Более того, в позднесредневековом индийском обществе появляются люди, отстаивающие право человека на независимый образ мыслей, на поведение, отличающееся от сословно-кастовых стереотипов. Важнейшие средневековые ценности — неуклонное следование религиозным установлениям, подражание предкам и традиционным авторитетам — осуждаются этими людьми как духовное рабство, догматизм, ограниченность.

Разумеется, все перечисленные новшества в «ментальной программе» касались лишь узкого круга образованных, нестандартно мыслящих людей. На основании этого оппонент может заявить, что отмеченными изменениями следует пренебречь, поскольку они не затрагивали основную массу народа, сохранявшего и в XVIII в., да и впоследствии, средневековое мышление. Такой подход будет подразумевать убежденность в том, что в XV–XVII вв. все западноевропейцы мысли-

ли подобно титанам Возрождения, а в XVIII в. массово разделяли идеалы Просвещения. Даже вершущие изменения общественного сознания указывают на то, что общество в своем развитии достигло определенного этапа и, не изжив феодализм, вышло на развитую, позднюю стадию его эволюции. Способные мыслить по-новому составляли в Индии, разумеется, абсолютное меньшинство, хотя сколько-нибудь точно судить об этом трудно: ведь далеко не все они зафиксировали свои взгляды и убеждения для будущих историков.

По крайней мере, придя в Индию с собственной, уже полностью соответствовавшей новому времени «ментальной программой», англичане без особых проблем нашли немало индийцев, разумеется принадлежавших к высшим или даже средним слоям общества, способных не просто служить победителям, но понять и принять их ценности. Ничтожный по историческим меркам отрезок времени (два-три десятилетия) отделяет «еще средневековое» мышление индийцев XVIII в. от мировоззрения членов первых просветительских и реформаторских организаций, зачинателей национальной прессы. О бурном процессе вестернизации, которому подверглась с начала XIX в. индийская общественная мысль, написано много, но следует, по моему мнению, учесть в равной мере обе стороны этого процесса: не только внесение на индийскую почву западных идей, но и подготовленность этой почвы, пусть на уровне образованной элиты, к их восприятию.

Мировоззренческие основы индийского средневековья — тема, пока еще новая для индологической медиэвистики, как отечественной, так и зарубежной. Представленная читателю попытка разработки этой тематики не претендовала на исчерпывающее исследование всех связанных с нею проблем. При всем желании автору не удалось избежать недостатков, и некоторые из них, в помощь будущим критикам, я даже могу перечислить. Так, мною был недостаточно учтен и отражен региональный фактор историко-культурного развития средневековой Индии, и многие современные индологи, привыкшие работать именно на региональном, как наиболее репрезентативном, материале, справедливо упрекнули меня в том, что работа не отражает материала по многим ключевым регионам, прежде всего Юга.

Современная наука, особенно культурная антропология, все больше стремится представлять культуру не как единый, разделяемый всеми или большинством комплекс ценностей, а как диалог, многоголосие различных, пусть и взаимозависимых, составляющих — социальных, этнических, конфессиональных, гендерных и т.д. Это может дать коллегам основание усомниться в правомерности говорить о более или менее единой «ментальной программе» средневековья, потребовать от автора учесть все многообразие мировоззренческих устоев даже внут-

ри каждой из проанализированных в работе социальных групп. Выбор круга источников для исследования во многом был продиктован доступностью в опубликованном виде, равно как и языковой доступностью, и потому он также уязвим для критики. Возможно, вызовет вопросы и методика сопоставления с западным материалом — автору не удалось провести сравнительное исследование по всем аспектам средневековой ментальности. Все эти и многие другие недостатки работы я охотно признаю, и если нынешние или будущие коллеги преодолеют их и продолжат исследование ценностного мира индийского средневековья на более высоком научном уровне, я буду считать свою задачу выполненной.

Список сокращений

- BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
JBBRAS — Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
Bombay
JESHO — Journal of the Economic and Social History of the Orient.
Leiden
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society Society of Great Britain
and Ireland. L.
IHR — Indian Historical Review. Delhi

Библиография

- Абу-л Фазл 1977–1978 — *Abu-l Fazl A. Ā'in-i Akbarī*. Vol. I (transl. by H. Blochmann); vol. II, III (transl. by H.S. Jarrett). Delhi: Munshiram Manoharlal (reprint).
- Абу-л Фазл 1979 — *Abu-l Fazl A. Akbar Nama*. Transl. by H. Beveridge. Vol. I–III. Delhi: Ess Ess Publications.
- Акинчан 1978 — *Akinchan Bal Krishna. Rahīm śatakatrāyam. Nīti, śṛṅgār, bhakti*. Delhi: Alankara Prakashan.
- Алаев 1986 — *Алаев Л.Б.* Кастовая система и социальная мобильность в Индии. — Классы и сословия в докапиталистических обществах Азии. Проблема социальной мобильности. Отв. ред. Г.Ф. Ким, К.З. Ашрафян. М.: Восточная литература.
- Алаев 1992 — *Алаев Л.Б.* Темп и ритм индийской цивилизации. — Цивилизации. Вып. 1. М.: Наука.
- Алаев 1995 — *Алаев Л.Б.* Восточный феодализм. — История Востока. Т. II. Восток в средние века. М.: Восточная литература.
- Алаев 2000 — Л.Б. Алаев: община в его жизни. История нескольких научных идей в документах и материалах. Автор и сост. Л.Б. Алаев. М.: Восточная литература.
- Алаев 2003 — *Алаев Л.Б.* Средневековая Индия. СПб.: Алетейя.
- Алаев 2006 — *Алаев Л.Б.* О методике содержательного анализа индийской эпиграфики. — Теория и методы исследования восточной эпиграфики. Отв. ред. Д.Д. Васильев. М.: Восточная литература.
- Алам 1943 — *Alam. Mādhavanal Kāmkandalā, Hindī premgathā kāvyā saṁgrāh. Sam-pāḍak Gaṇeśprasād Dvīvedī*. Allahabad: Hindustani Academy.
- Али Мухаммад Хан 1927–1928 — *Ali Muhammad Khan. Mir'āt-i Aḥmadī*. Vol. I–II. Calcutta: Asiatic Society.
- Амбастхья 1974 — *Ambasthya B.P. Patal-Pota* — A Biographical Account of Ram Das Kachchwaha. Proceedings of the Indian History Congress. 35th Session. Jadavpur, Calcutta. Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Амир Хосров Дехлави 1975 — *Амир Хосров Дехлави*. Восемь райских садов. Пер. А. Ревича, подстрочный пер. Г. Алиева. М.: Художественная литература.
- Амир Хосров Дехлеви 1972 — *Хусрав Дехлеви*. Хашт бихишт. Сост. Текста и предисл. Ю. Эфтихара. Отв. ред. Г. Алиев. М.: Восточная литература.
- Ананд Рам Мухлис 1993 — *Anand Ram Mukhlis. Mirat-i Istitah. Encyclopedic Dictionary of Medieval India*. Transl. by Tasneem Ahmad. Delhi: Idara-i Adabiyat-i Delhi.
- Андерсон 1983 — *Anderson B. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Development of Nationalism*. L.: Verso.
- ан-Наари 1985 — *Имад ибн Мухаммад ан-Наари*. Жемчужины бесед. Пер. М.-Н.О. Османова. М.: Восточная литература.
- Антонова 1952 — *Антонова К.А.* Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара (1556–1605). М.: Изд. Академии наук СССР.

- Аппадурай 1993 — *Appadurai A.* Number in the Colonial Imagination. — Orientalism and the Postcolonial Predicament. Ed. by C.A. Breckenridge and P. van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ариес 1973 — *Aries P.* Centuries of Childhood. Harmondsworth: Penguin Books.
- Атхар Али 1997 — *Athar Ali M.* The Perception of India in Akbar and Abu-l Fazl. — Akbar and His India. Ed. by Irfan Habib. Delhi: Oxford University Press.
- Ашрафян 1965 — *Ашрафян К.З.* Аграрный строй Северной Индии (XIII — середина XVIII в.). М.: Восточная литература.
- Ашрафян 1977 — *Ашрафян К.З.* Феодализм в Индии. М.: Восточная литература.
- Ашрафян 1983 — *Ашрафян К.З.* Средневековый город Индии. XIII — середина XVIII века. М.: Восточная литература.
- Ашрафян 1986 — *Ашрафян К.З.* Социальная мобильность и каста в средневековом городе Индии. — Классы и сословия в докапиталистических обществах Азии. Проблема социальной мобильности. Отв. ред. Г.Ф. Ким, К.З. Ашрафян. М.: Восточная литература.
- Баллала 1982 — *Баллала.* История Бходжи. Пер. С.Д. Серебряного. — Индийская средневековая повествовательная проза. М.: Восточная литература.
- Балслев 1983 — *Balslev A.N.* A Study of Time in Indian Philosophy. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Бана 1993 — *The Harṣa-Carita of Bāṇa.* Transl. by E.B. Cowell, F.W. Thomas. Delhi: Motilal Banarasisdass (reprint).
- Банараси Дас 2002 — *Банараси Дас.* Половина рассказа. Семейная хроника XVI–XVII вв. Предисл. и пер. с хинди Е.Ю. Ваниной. — Голоса индийского средневековья. Отв. ред. И.Д. Серебряков, Е.Ю. Ванина. М.: Эдиториал УРСС.
- Барани 1961 — [*Barani Ziya ad-din*]. The Political Theory of the Delhi Sultanate (including a translation of Ziauddin Barani's Fatawa-i Jahandari, circa 1358–9 A.D., by Mohammad Habib and Afsar Umar Salim Khan). Allahabad: Kitab Mahal.
- Барг 1987 — *Барг М.А.* Эпохи и идеи. Становление историзма. М.: Мысль.
- Бахтин 1965 — *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература.
- Бётлингк и Рот 1875 — *Böhtlingk O. und Roth R.* Sanskrit Wörterbuch. St. Petersburg: Herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Биджой Гупто 1992 — *Биджой Гупто.* Сказание о Падме (Подмапуран). Пер. И.А. Товстых. М.: Восточная литература.
- Бил 1906 — *Beal S. (tr.).* Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World. Vol. I. L.: Trubner.
- Бируни 1995 — *Бируни Абу Рейхан.* Индия. Пер. А. Халидова и Ю. Завадовского. М.: Ладомир.
- Блэкберн 2004 — *Blackburn S.* Life Histories as Narrative Strategy: Prophecy, Song, and Truth-Telling in Tamil Tales and Legends. — Telling Lives in India. Biography, Autobiography, and Life History. Ed. by D. Arnold and S. Blackburn. Delhi: Permanent Black.
- Бобкова 2003 — *Бобкова М.С.* Память о событии и представления об истории в исторических сочинениях эпохи средневековья и Возрождения. — Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала нового времени. Отв. ред. Л.П. Репина. М.: Кругъ.
- Бонгард-Левин 2000 — *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. М.: Восточная литература.
- Бонгард-Левин и Ильин 1985 — *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М.: Восточная литература.

- Бродель 1989 — *Braudel F.* History and Social Sciences; The Longue Durée. — French Studies in History. Vol. II. Ed. by M. Aymard and H. Mukhia. Bombay–Hyderabad: Orient Longman.
- Брокингтон 1985 — *Brockington J.L.* Righteous Rama. The Evolution of an Epic. Delhi: Oxford University Press.
- Бхавабхути 1915 — *Bhavabhuti.* Rama's Later History, or Uttara Rama Charita. Transl. by S.K. Belvalkar. Vol. II. Oxf.: Oxford University Press.
- Бхагавад-гита 1999 — Бхагавадгита. Пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. М.: Восточная литература.
- Бхадани 1989–1990 — *Bhadani B.L.* The Semi-Serfs (Basis) and Their Masters in the 17th Century Marwar. — Proceedings of the Indian History Congress, Golden Jubilee Session. Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Бхадани 1992 — *Bhadani B.L.* The Profile of Akbar in Contemporary Rajasthani Literature. — Social Scientist. Vol. 20, № 9–10.
- Бхатт 1980 — *Bhatt L.B.* India and Indian Regions. A Critical Overview. — An Exploration of India. Geographical Perspectives on Society and Culture. Ed. by D.E. Sopher. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Бхатт 2001 — *Bhatt C.* Hindu Nationalism. Origins, Ideologies and Modern Myths. N. Y.: Berg.
- Бхатта 1973 — Mahākavi Rañchoḍ Bhaṭṭa praṇītam Rājprasāstīḥ mahākāvyaṃ. Sampādaḥ. Mōṭīlāl Menārīyā. Udaipur: Sahitya Samsthan, Rajasthan Vidyapith.
- Бхушан — Bhūṣaṇ granthāvalī. Allahabad: Hindustani Academy (s.a.).
- Бэйли 1988 — *Bayly C.A.* Indian Society and the Making of the British Empire. Cambridge: Cambridge University Press (The New Cambridge History of India).
- Бэйли 1998 — *Bayly C.A.* Origins of Nationality in South Asia. Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India. Delhi: Oxford University Press.
- Бэйли 1999 — *Bayly S.* Caste, Society and Politics in India. From the Eighteenth Century to the Modern Age. Cambridge: Cambridge University Press (The New Cambridge History of India).
- Бэшем 1977 — *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М.: Восточная литература.
- Бюлер 1892 — *Bühler G.* The Jagaḍucarita of Sarvananda. A Historical Romance from Gujarat. Wien: Buchhandler der Kais. Akademie der Wissenschaften.
- Вагонер 1993 — *Wagoner P.* Tidings of the King. A Translation and Ethnohistorical Analysis of Rāyavācakamu. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Валиулла 1950 — Shāh Wāliullāh Dehlavī kī siyāsī maktubāt. Aligarh: Aligarh Muslim University.
- Валмики 1957–1959 — The Ramayana of Valmiki. Transl. by Hari Prasad Shastri. Vol. II–III. L.: Shanti Sadan.
- ван дер Вееер 1993 — *van der Veer P.* The Foreign Hand: Orientalist Discourse in Sociology and Communalism. — Orientalism and the Postcolonial Predicament. Ed. by C.A. Breckenridge and P. van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ванина 1991 — *Ванина Е.Ю.* Мирза Абу Талиб Хан (1752–1806). — Восток. № 1.
- Ванина 1993 — *Ванина Е.Ю.* Идеи и общество в Индии XVI–XVIII вв. М.: Восточная литература.
- Ванина 1997 — *Ванина Е.Ю.* Власть и народ: политические воззрения средневековых индийцев. — Московское востоковедение. Очерки, исследования, разработки. М.: Восточная литература.
- Ванина 1999 — *Ванина Е.Ю.* Средневековый мистицизм. — Древо индуизма. Отв. ред. И.П. Глушкова. М.: Восточная литература.

- Ванина 1999a — *Vanina E.* Communal Relations in Pre-Modern India: Some Observations. — *We Lived Together*. Ed. by S. Settar and P.K.V. Kaimal. Delhi: Indian Council of Historical Research, Pragati Publication.
- Ванина 2000 — *Ванина Е.Ю.* Исторический обзор. — Индия: страна и ее регионы. М.: Эдиториал УРСС.
- Ванина 2000a — *Ванина Е.Ю.* Город и горожане в средневековой индийской литературе. — Индия и мир. Сб. ст. памяти А.И. Чичерова. М.: Муравей-гайд.
- Ванина 2000б — *Ванина Е.Ю.* Индийское средневековье: представления о человеке и времени. — Страницы истории и историографии Индии и Афганистана. М.: Восточная литература.
- Ванина 2002 — *Ванина Е.Ю.* Поэма Алама «Мадхаванал и Камкандала». Литературный текст глазами историка. — На семи языках Индостана. Памяти А.С. Сухочева. М.: ИВ РАН.
- Ванина 2003 — *Ванина Е.Ю.* Ценностный мир средневековья (опыт сравнения Индии и Западной Европы). — Ценностные ориентиры индийского общества. М.: ИВ РАН.
- Ванина 2004 — *Ванина Е.Ю.* История в политике: борьба за прошлое в современной Индии. — Южная Азия: конфликты и компромиссы. Ред. Е.Ю. Ванина и А.А. Куценков. М.: ИВ РАН.
- Ванина 2005 — *Ванина Е.Ю.* Утверждение общего, постижение индивидуального (опыт исследования средневековых североиндийских биографий). — Восток. № 1.
- Васильков 1982 — *Васильков Я.В.* Махабхарата как исторический источник (к характеристике эпического историзма). — Народы Азии и Африки. № 5.
- Васильков 1999 — *Vassilkov Y.* Kālavāda (the Doctrine of Cyclical Time) in the Mahabharata and the Concept of Heroic Didactics. — *Composing a Tradition: Concepts, Techniques and Relationships*. Proceedings of the First Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Puranas. Ed. by M. Brockington and P. Schreiner. August, 1997. Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts.
- Ватсыяна 1993 — Ватсыяна Малланага. Камасутра. Пер. с санскр., вступит. ст. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература.
- Вигасин 2003 — *Вигасин А.А.* Идеал царя в эдиктах Ашоки. — Индия: общество, власть, реформы. Памяти Г.Г. Котовского. М.: Восточная литература.
- Вигасин и Самозванцев 1984 — *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* «Артакшастра». Проблемы социальной структуры и права. М.: Наука.
- Вигасин и Парибок 1996 — *Вигасин А.А., Парибок А.В.* Дхарма. — Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М.: Республика.
- Видьякара 1965 — *An Anthology of Sanskrit Court Poetry*. Vidyākara's Subhāṣitaratnaḥṣa. Transl. by D.H.H. Ingalls. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Harvard Oriental Series, № 44).
- Видьяпати 1935 — [*Vidyapati Thakur*]. The Test of Man. Being the Purusha Pariksha of Vidyapati Thakkura. Transl. by G.A. Grierson. L.: Royal Asiatic Society.
- Видьяпати 1962 — *Vidyapati Thakur*. Kīrtilatā. Jhansi: V.S. Agarwal.
- Видьяпати 1999 — *Видьяпати*. Испытание человека (Пуруша-парикша). Изд. подгот. С.Д. Серебряный. М.: Наука.
- Вишну-пурана 1995 — Вишну-пурана. Пер. с санскр., коммент., введение Т.К. Посовой. СПб.: Общество ведической культуры.
- Водвиль 1999 — *Vaudeville Ch.* Myths, Saints and Legends in Medieval India. Compiled and with an Introduction by Vasudha Dalmia. Delhi: Oxford University Press.
- Вольфрам фон Эшенбах 1974 — *Вольфрам фон Эшенбах*. Парцифаль. Пер. Л. Гинзбурга. — Средневековый роман и повесть. М.: Художественная литература (Библиотека всемирной литературы).
- Вурт 1864–1866a — *Wurth G. (tr.).* The Basava Purana of the Lingaits. — JBBRAS. Vol. VIII.

- Вурт 1864–18666 — *Wurth G.* (tr.). *Channa-Basava-Purana*. — JBBRAS. Vol. VIII.
- Ганди 1986 — *Gandhi M.K.* *Hind Swaraj*. — *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*. Ed. by Raghavan Iyer. Vol. I. Oxf.: Clarendon Press.
- Гартман фон Ауэ 1974 — *Гартман фон Ауэ*. Бедный Генрих. — Средневековый роман и повесть. М.: Художественная литература (Библиотека всемирной литературы).
- Гене 2002 — *Гене Б.* История и историческая культура средневекового Запада. М.: Языки славянской культуры.
- Гирц 1973 — *Geertz C.* *The Interpretation of Culture*. — *Selected Essays* by Clifford Geertz. N. Y.: Basic Books Inc.
- Глушкова 1996 — *Глушкова И.П.* Дхарма и бхакти: супружеские конфликты. — Индийская жена: исследования, эссе. М.: Восточная литература.
- Глушкова 1997 — *Глушкова И.П.* Трансформация традиции в пределах единого священного пространства. — Восток. № 3.
- Глушкова 1998 — *Глушкова И.П.* Путь маханубхавов. — Независимая газета: НГ-религии. 15.07.
- Глушкова 1999 — *Глушкова И.П.* Введение. — Древо индуизма. Отв. ред. И.П. Глушкова. М.: Восточная литература.
- Глушкова 2000 — *Глушкова И.П.* Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры. М.: Научный мир.
- Глушкова 2000а — *Глушкова И.П.* «Ментальная программа» маратхов. — Индия: страна и ее регионы. М.: Эдиториал УРСС.
- Глушкова 2003 — *Глушкова И.П.* Лингаты. — *Глушкова И.П.* Из индийской корзины. М.: Восточная литература.
- Глушкова 2004 — *Глушкова И.П.* Боги здесь и сейчас: мифология как инструмент создания североиндийской идентичности. — Южная Азия: конфликты и компромиссы. Ред. Е.Ю. Ванина и А.А. Куценков. М.: ИВ РАН.
- Глушкова 2005 — *Глушкова И.П.* Шиваджи: проблемы историографии. — Вопросы истории. № 6.
- Годе 1954 — *Gode P.K.* *Studies in Indian Literary History*. Vol. II. Bombay: Singhi Jain Sastra Shikshapith.
- Гордон 1993 — *Gordon S.* *The Marathas 1600–1818*. Cambridge: Cambridge University Press (The New Cambridge History of India).
- Гордон 1994 — *Gordon S.* *Marathas, Marauders and State Formation in the Eighteenth Century India*. Delhi: Oxford University Press.
- Государство в Индии 1997 — *The State in India 1000–1700*. Ed. by H. Kulke. Delhi: Oxford University Press.
- Гоул 1989 — *Gole S.* *Indian Maps and Plans from Earliest Times to the Advent of European Surveys*. Delhi: Manohar.
- Грек 1972 — *Грек Т.В.* Могольские миниатюры XVII в. с изображениями дворцовых приемов — дарбаров (Сравнительная характеристика групповых портретов). — Страны и народы Востока. Вып. XIV. М.: Наука.
- Гринцер 1974 — *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос: генезис и типология. М.: Восточная литература.
- Гринцер 1979 — *Гринцер П.А.* Бхаса. М.: Восточная литература.
- Гуди 1991 — *Goody J.* *The Time of Telling and the Telling of Time in Written and Oral Cultures*. — *Chronotypes. The Construction of Time*. Ed. by J. Bender and D.E. Wellberry. Stanford: Stanford University Press.
- Гупта 1996 — *Gupta Chitrarekha*. *The Kāyasthas. A Study in the Formation and Early History of a Caste*. Calcutta: K.P. Bagchi and Co.
- Гуревич 1984 — *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство.

- Гуревич 1990 — Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство.
- Гуруккал 1989 — *Gurukkal R.* Forms of Production and Forces of Change in Ancient Tamil Society. — *Studies in History*. Delhi. Vol. V, № 2.
- Гутнова и Удальцова 1975 — Гутнова Е.В., Удальцова З.В. К вопросу о типологии феодализма в Западной Европе. — Проблемы социально-экономических формаций. Историко-типологические исследования. М.: Наука.
- Даджи 1867–1868 — *Daji Bhau.* Merutunga's Theravali, or Genealogical and Succession Tables. — *JBBRAS*. Vol. IX.
- Далал 1999 — *Dalal U.* Women's Time in the Havelis of North India. — *The Medieval History Journal*. Vol. 2, № 2, July–December.
- Дандекар 2002 — Дандекар Р.Н. От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. М.: Восточная литература.
- Дандин 1993 — Дандин. Приключения десяти принцев. Пер. Ф.И. Щербатского. — Индийский «Декамерон». М.: Восточная литература.
- Дас Гупта 1999 — *Das Gupta B.* Contemporary Sources of the Mediaeval and Modern History of Bundelkhand (1531–1857). Vol. I, Panna Records. Delhi: S.S. Publishers.
- Дауд Али 2004 — *Daud Ali.* Courtly Culture and Political Life in Early Medieval India. Cambridge: Cambridge University Press.
- Двиведи 1947 — *Dvivedi R.* Akbar Birbal vinod. Benares: Baijnath Bookseller.
- Двиведи 1960 — *Dvivedi H.P.* Kabīr. Bombay: Hindi Granth Ratnakar.
- Двиведи 1989 — *Dwivedi G.C.* The Jats. Their Role in the Mughal Empire. Delhi: Arnold Publications.
- де Гаспарис 1979 — *de Gasparis J.G.* Inscriptions and South Asian Dynastic Tradition. — Tradition and Politics in South Asia. Ed. by R.J. Moore. Delhi: Vikas Publishing House.
- Делери 2005 — *Deleury G.* India. The Rebel Continent. Delhi: McMillan.
- Десаи 1993 — *Desai Ziya ud-Din B.* (tr.). The Dhakkira ul-Khawanin of Shaikh Ahmad Bhakkari (A Biographical Dictionary of Mughal Noblemen). Pt 1. Delhi: Idara-i Adabiyyat-i Dehli.
- Джаядева 1995 — Джаядева. Гитаговинда. Пер. с санскр., вступит. ст., коммент. и приложения А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература.
- Джаяси 1935 — *Jāyāsī granthāvalī arthāt padmāvat, akharāvaṭ aur ākhiri kalām.* Sam-pāḍak Rāmcandra Śukla. Allahabad: Indian Press limited.
- Джха 2000 — *Jha D.N.* Editorial Introduction. — The Feudal Order. Ed. by D.N. Jha. Delhi: Manohar.
- Джха 2000a — *Jha D.N.* Ancient India in Historical Outline. Revised and enlarged edition. Delhi: Manohar.
- Дигби 1989 — *Digby S.* An Eighteenth Century Narrative of a Journey from Bengal to England: Munshī Ismā'il's New History. — Urdu and Muslim South Asia. Studies in Honour of Ralph Russell. Ed. by A. Shackle. Delhi: Oxford University Press.
- Димок 1963 — *Dimock E.* (ed., tr.). The Thief of Love. Bengali Tales from Court and Village. Chicago: University of Chicago Press.
- Диркс 1987 — *Dirks N.B.* The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom. Cambridge: Cambridge University Press.
- Диркс 1993 — *Dirks N.B.* Colonial Histories and Native Informants: Biography of an Archive. — Orientalism and the Postcolonial Predicament. Ed. by C.A. Breckenridge and P. van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Диркс 2001 — *Dirks N.B.* Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India. Princeton: Princeton University Press.
- Дубянский 1979 — Дубянский А.М. Стихи на пальмовых листьях. Классическая тамильская лирика. М.: Восточная литература.

- Дубянский 2002 — Дубянский А.М. Древнетамильский панегирик и жанровая форма Атрупадей. — На семи языках Индостана. Памяти А.С. Сухочева. Отв. ред. А.А. Суворова. М.: ИВ РАН.
- Дхола-Мару 1962 — Dholā-Mārū rā dūhā. Ed. by Ram Singh, S. Parik and Narottamaswami. Kashi: Nagari Pracharini Sabha.
- Дюби 1990 — Duby G. The Diffusion of Cultural Patterns in Feudal Society. — French Studies in History. M. Aymard and H. Mukhia (eds.). Vol. II. The Departures. Delhi: Orient Longman.
- Дюби 2000 — Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о самом себе. М.: Языки русской культуры.
- Дюмон 1970 — Dumont L. Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications. Transl. by M. Sainsbury. Delhi, etc.: Vikas Publications.
- Елизаренкова 1999 — Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М.: Восточная литература.
- Ефименко 1999 — Ефименко В.А. Шактизм и тантра. — Древо индуизма. Отв. ред. И.П. Глушкова. М.: Восточная литература.
- Жизнь Викрамы 1960 — Жизнь Викрамы, или 32 истории царского трона. Пер., предисл. и примеч. П.А. Гринцера. М.: Восточная литература.
- Звелебил 1984 — Zvelebil K.V. (tr.). The Lord of the Meeting Rivers. Devotional Poems of Basavanna. Delhi: Motilal Banarasidass — Paris: UNESCO.
- Зеллиот 1982 — Zelliott E. A Medieval Encounter: between Hindu and Muslim: Eknath's Drama-Poem Hindu Turk Samvad. — Images of Man. Religion and Historical Process in South Asia. Ed. by F. Clothey. Madras: New Era.
- Зонтхаймер 1999 — Зонтхаймер Г.-Д. Пять компонентов индуизма и их взаимодействие. — Древо индуизма. Отв. ред. И.П. Глушкова. М.: Восточная литература.
- Иванов 1999 — Иванов Н.А. Цивилизации Востока и Запада на рубеже нового времени. — История Востока. Т. III. Восток на рубеже средневековья и нового времени XVI–XVIII вв. М.: Восточная литература.
- Изначальная книга 1877 — The Ādi Granth, or the Holy Scriptures of the Sikhs. Transl. by Ernest Trumpp. L.: Allen and Trübner.
- Инден 1992 — Inden R. Imagining India. Cambridge (Mass.) — Oxford (UK): Basil Blackwell.
- Индия и Китай 1988 — Индия и Китай: две цивилизации — две модели развития. Круглый стол «МЭиМО». — Мировая экономика и международные отношения. № 6.
- История Востока 1995 — История Востока. Т. II. Восток в средние века. М.: Восточная литература.
- История Востока 1999 — История Востока. Т. III. Восток на рубеже средневековья и нового времени. XVI–XVIII вв. М.: Восточная литература.
- Итон 2000 — Eaton R.M. Essays on Islam and Indian History. Delhi: Oxford University Press.
- Кабир 1992 — Кабир. Грантхавали (собрание). Пер. с браджа и коммент. Н.Б. Гафуровой. Введ. Н.Б. Гафуровой и Н.М. Сазановой. М.: Восточная литература.
- Каллевоорт 1988 — Callewaert W.M. (ed., tr.). The Hindi Biography of Dadu Dayal. Delhi, etc.: Motilal Banarasidass.
- Каллевоорт и Оп де Беек 1991 — Callewaert W.M., Op de Beek B. (eds.). Devotional Hindi Literature. Vol. I–II. Delhi: Manohar.
- Каллевоорт и Фридландер 1992 — Callewaert W.M. and Friedlander P.G. The Life and Works of Raidas. Delhi: Manohar.
- Калхана 1935 — [Kalhana]. Rājatarāṅgīnī. The Saga of the Kings of Kashmir. Transl. by Ranjit Sitaram Pandit. Allahabad: Indian Press Ltd.

- Канака Дурга 2001 — *Kanaka Durga P.S.* Identity and Symbols of Sustenance: Explorations in Social Mobility of Medieval South India. — JESHO. Vol. 44, № 3.
- Кешавдас 1959 — [*Keśāvdās*] Keśāv granthāvalī. Sampādak Vī. Pī. Miśra. Khaṇḍ 3. Allahabad: Hindustani Academy.
- Кин 2000 — *Кин М.* Рыцарство. М.: Научный мир.
- Кинг 1999 — *King R.* Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and the “Mystic East”. Delhi: Oxford University Press.
- Киртани 1879 — *Kirtane N.J.* The Hammira Mahakavya of Nayachandra Suri. — Indian Antiquary. Vol. VIII.
- Классы и сословия 1986 — Классы и сословия в докапиталистических обществах Азии. Проблема социальной мобильности. М.: Восточная литература.
- Клюев 2002 — *Клюев Б.И.* Религия и конфликт в Индии. М.: ИВ РАН.
- Колфф 1990 — *Kolff D.H.A.* Naukar, Rajput and Sepoy: The Ethnohistory of the Military Labour Market in Hindustan, 1450–1850. Cambridge: Cambridge University Press.
- Колфф 2003 — *Kolff D.H.A.* The Polity and the Peasantry. — Warfare and Weaponry in South Asia 1000–1800. Ed. by J.J.L. Gommans and D.H.A. Kolff. Delhi: Oxford University Press.
- Конрад 1996 — *Конрад Н.И.* Неопубликованные работы. Письма. М.: Росспэн.
- Контамин 2001 — *Контамин Ф.* Война в средние века. М.: Ювента.
- Коркин 2001 — *Коркин А.О.* Проблема времени в индийской культуре (по данным трактата Бхартрихари «Вакьяпадая»). — Orientalistica Juvenile. Сборник работ молодых сотрудников и аспирантов. М.: ИВ РАН.
- Косамби 1976 — *Kosambi D.D.* The Culture & Civilisation of Ancient India in Historical Outline. Delhi, etc.: Vikas Publishing House.
- Котовский 2000 — *Котовский Г.Г.* Земельная собственность и структура феодального класса в Индии XVI–XVIII вв. — Страницы истории и историографии Индии и Афганистана. К столетию со дня рождения И.М. Рейснера. М.: Восточная литература.
- Кохли 1986 — *Kohli Surindar Singh.* The Life and Ideas of Guru Gobind Singh. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Крамриш 1946 — *Kramrisch S.* The Hindu Temple. Vol. I. Calcutta: University of Calcutta.
- Кретъен де Труа 1974 — *Кретъен де Труа.* Ивэйн, или Рыцарь со львом. Пер. В. Микушевича. — Средневековый роман и повесть. М.: Художественная литература (Библиотека всемирной литературы).
- Кретъен де Труа 1980 — *Кретъен де Труа.* Эрек и Энида. Клижес. Пер. М. Рыковой. М.: Наука.
- Кросс 1992 — *Cross R.L.* The Sādhus of India. A Study of Hindu Asceticism. Jaipur-Delhi: Rawat Publications.
- Кудруна 1984 — Кудруна. Пер. Р.В. Френкель. М.: Наука.
- Кулкарни 1993 — *Kulkarni A.R.* Marathi Sources of Maratha History. — History in Practice: Historians and Sources of Medieval Deccan — Marathas. Ed. by A.R. Kulkarni. Delhi: Books and Books.
- Кулкарни 1996 — *Kulkarni A.R.* Medieval Maharashtra. Vol. I–III. Delhi: Books and Books.
- Кулкарни 1999 — *Kulkarni A.R.* The Jedhe Gharane. — Home, Family and Kinship in Maharashtra. Ed. by Irina Glushkova and Rajendra Vora. Delhi: Oxford University Press.
- Кулкарни 2000 — *Kulkarni A.R.* Sati in the Maratha Country. — *Kulkarni A.R.* Maharashtra: Society and Culture. Delhi: Books and Books.
- Кулке 1978 — *Kulke H.* Royal Temple Policy and the Structure of Medieval Hindu Kingdoms. — The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Ed. by A. Eschmann, H. Kulke and G.C. Tripathi. Delhi: Manohar.
- Кулке 1992–1993 — *Kulke H.* Periodization of Pre-Modern Historical Processes in India and Europe: Some Reflections. — IHR. Vol. XIX, № 1–2 (July 1992 — January 1993).

- Кулке 1997 — *Kulke H.* The Early and the Imperial Kingdom: A Processural Model of Integrative State Formation in Early Medieval India. — The State in India 1000–1700. Ed. by H. Kulke. Delhi: Oxford University Press.
- Кулке 1997a — *Kulke H.* Introduction. The Study of the State in Pre-Modern India. — The State in India 1000–1700. Ed. by H. Kulke. Delhi: Oxford University Press.
- Кулке 2001 — *Kulke H.* Historiography in Early Medieval India. — Explorations in the History of South Asia. Essays in Honour of Dietmar Rothermund. Ed. by G. Berkemer, T. Frasc, H. Kulke, Jürgen Lütt. Delhi: Manohar.
- Куценков 1983 — *Куценков А.А.* Эволюция индийской касты. М.: Восточная литература.
- Куценков 1999 — *Куценков А.А.* Социальный индуизм. — Древо индуизма. Отв. ред. И.П. Глушкова. М.: Восточная литература.
- Кшемendra 2002 — *Кшемendra*. Венок шуток. Предисл. и пер. И.Д. Серебрякова. — Голоса индийского средневековья. М.: Эдиториал УРСС.
- Лакманн 1991 — *Luckmann T.* The Constitution of Human Life in Time. — Chronotypes. The Construction of Time. Ed. by J. Bender and D.E. Wellbery. Stanford: Stanford University Press.
- Лал 2003 — *Lal V.* The History of History. Politics and Scholarship in Modern India. Delhi: Oxford University Press.
- Лал Кави 1916 — *Lāl Kavi* racit Chatraprakāś. Śyāmsundardās aur Kṛṣṇabaldev sampādit. Kashi: Nagari Pracarini Sabha.
- Ларус 1979 — *Larus J.* Culture and Political Military Behaviour. The Hindus in Pre-Modern India. Calcutta: Minerva.
- Ле Гофф 1990 — *Le Goff J.* Merchant's Time and Church's Time in the Middle Ages. — French Studies in History. Ed. by M. Aymard and H. Mukhia. Vol. II. The Departures. Delhi: Orient Longman.
- Ле Гофф 2000 — *Ле Гофф Ж.* Другое средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета.
- Ле Гофф 2001 — *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М.: Прогресс.
- Лейн 2001 — The Epic of Shivaji. Kavindra Parmananda's Śivabhārata. A translation and study by J.W. Laine in collaboration with S.S. Bahulkar. Delhi, etc.: Orient Longman.
- Лейн 2003 — *Laine J.W.* Shivaji. Hindu King in Islamic India. Delhi: Oxford University Press.
- Ло 1976 — *Law B.C.* Historical Geography of Ancient India. Delhi: Ess Ess Publications.
- Лодрик 1994 — *Lodrick D.O.* Rajasthan as a Region: Myth or Reality. — The Idea of Rajasthan. Explorations in Regional Identity. Ed. by K. Schomer, J.L. Erdman, D.O. Lodrick, L.T. Rudolph. Delhi: Manohar.
- Лонд 1932 — *Lond J.* (tr.). Geographical Works of Sadik Isphahani. L.: Murray.
- Лоренцен 1987 — *Lorenzen D.N.* The Social Ideologies of Hagiography: Sankara, Tukaram and Kabir. — Religion and Society in Maharashtra. Ed. by Milton Israel and N.K. Wagle. Toronto: Centre for Asian Studies.
- Лоренцен 2003 — *Lorenzen D.N.* Europeans in Late Mughal South Asia: The Preceptions of Italian Missionaries. — The Indian Economic and Social History Review. Vol. XL, pt 1.
- Лудден 1993 — *Ludden D.* Orientalist Empiricism: Transformation of Colonial Knowledge. — Orientalism and the Postcolonial Predicament. Ed. by C.A. Breckenridge and P. van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Лысенко 1988 — *Лысенко В.Г.* Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М.: Восточная литература.
- Мадан 1987 — *Madan T.N.* Non-Renunciation. — Themes and Interpretations of Hindu Culture. Delhi: Oxford University Press.

- Маджумдар 1956 — *Majumdar A.K.* Chaulukyās of Gujarat. A Survey of the History and Culture of Gujarat from the Middle of the Tenth to the End of the Thirteenth Century. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Мадхава Пао 1963 — *Madhava Rao P.S.* Eighteenth Century Deccan. Bombay: Popular Prakashan.
- Маколифф 1909 — *Macauliffe M.A.* The Sikh Religion. Its Gurus, Sacred Writing and Authors. Vol. V–VI. Oxf.: Clarendon Press.
- Маллисон 1979 — *Mallison F.* Sant Sudāmā of Gujarat: Should the Holy Be Wealthy. — Journal of the Oriental Institute, MS University of Baroda. Vol. XXXIX.
- Малукдас 1946 — *Malukdāsji kī bānī.* Allahabad: Kitab Mahal.
- Маркс 1957 — *Маркс К.* Британское владычество в Индии. — *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 9. М.: Издательство политической литературы.
- Маркс и Энгельс 1955 — *Маркс К. и Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 3. М.: Издательство политической литературы.
- Махипати 1927 — [*Mahipati Tahrabadkar.*] Eknath. A Translation from the Bhaktalilamrita by Justin E. Abbott. Poona: Scottish Mission Industries Co. Ltd.
- Махипати 1988 — [*Mahipati Tahrabadkar.*] Stories of the Indian Saints. Translation of Mahipati's Marathi Bhaktavijaya by Dr. J.E. Abbott and Pandit N.R. Godbole. Vol. I–II. Delhi, etc.: Motilal Banarasidass (reprint).
- Медведев 1969 — *Медведев Е.М.* Памятники средневековой индийской литературы как источник по истории социально-экономических отношений в феодальной Индии. — История и историография стран Востока. М.: Издательство МГУ.
- Медведев 1973 — *Медведев Е.М.* Генезис феодальной формации в Индии. — Очерки экономической и социальной истории Индии. Отв. ред. Л.Б. Алаев, К.А. Антонова. М.: Восточная литература.
- Медведев 1982 — *Медведев Е.М.* Роль географического фактора в исторических контактах индийской цивилизации с окружающим миром. — Древняя Индия. Историко-культурные связи. М.: Восточная литература.
- Медведев 1984 — *Медведев Е.М.* (сост.). Индия в литературных памятниках III–VII вв. М.: Издательство МГУ.
- Медведев 1990 — *Медведев Е.М.* Очерки истории Индии до XIII века. М.: Восточная литература.
- Мелетинский 1983 — *Мелетинский Е.М.* Средневековый роман. Происхождение и классические формы. М.: Восточная литература.
- Мерте 1996 — *Mertes K.* Aristocracy. — Fifteenth Century Attitudes. Perceptions of Society in Late Medieval England. Ed. by R. Horrox. Cambridge: Cambridge University Press.
- Мерутунга 1899 — The Prabandhacintāmaṇi or Wishingstone of Narratives Composed by Merutuṅga Ācārya. Transl. from Original Sanskrit by C.H. Tawney. — Bibliotheca Indica. New Series, № 931. Calcutta: Bibliotheca Indica.
- Меткаф 1995 — *Metkalf T.R.* Ideologies of the Raj. Cambridge: Cambridge University Press (The New Cambridge History of India).
- Милль 1972 — *Mill J.* History of British India. Vol. I. Delhi: Associated Publishing House (reprint).
- Мир 1999 — [*Mir Muhammad Taqi Mir.*] Zikr-i Mir. The Autobiography of the Eighteenth Century Mughal Poet Mir Muhammad Taqi 'Mir'. Transl. annotated and with an Introduction by C.M. Naim. Delhi: Oxford University Press.
- Митра 1979 — *Mitra J.* Geographical Data in the Kasyapa Samhita. — Proceedings of the Indian History Congress. 39th Session (Hyderabad, 1978.) Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Миш 1951 — *Misch G.* A History of Autobiography in Antiquity. Transl. by E.W. Dickes. Vol. I. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Музаффар Алам 1989 — *Muzaffar Alam*. Indo-Islamic Interaction in Medieval North India. — Itinerario. Vol. XIII, № 1.
- Музаффар Алам 2003 — *Muzaffar Alam*. The Culture and Politics of Persian in Precolonial Hindustan. — Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia. Ed. by Sheldon Pollock. Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press.
- Музаффар Алам 2004 — *Muzaffar Alam*. The Languages of Political Islam in India c. 1200–1800. Delhi: Permanent Black.
- Мукундорам Чокроборти 1980 — *Мукундорам Чокроборти Кобиконкон*. Песнь о благодарении Чанди (Чондимонгол). Сказание об охотнике. Пер. И.А. Товстых. М.: Восточная литература.
- Мукундорам Чокроборти 2004 — *Мукундорам Чокроборти Кобиконкон*. Песнь о благодарении Чанди (Чондимонгол). Сказание о Дхонопоти. Пер. И.А. Товстых. М.: Восточная литература.
- Мукхиа 1985 — *Mukhia H.* Was There Feudalism in Indian History? — Feudalism and Non-European Societies. Ed. by T.J. Byres and H. Mukhia. L.: Frank Cass.
- Мукхиа 1994 — *Mukhia H.* Perspectives on Medieval History. Delhi: Vikas Publishing House.
- Мукхиа 2001 — *Mukhia H.* Time, Chronology and History: The Indian Case. — Making Sense of Global History. Ed. by Sølvi Sogner. Oslo: Universitetsforlaget.
- Мукхиа 2002 — *Mukhia H.* Time, Religion and History in India. — Historical Inquiry. Vol. 29, June.
- Мукхиа 2004 — *Mukhia H.* The Mughals of India. Malden (US) — Oxford (UK): Blackwell Publishing.
- Мусви 1987 — *Moosvi S.* The Economy of the Mughal Empire c. 1595. A Statistical Study. Delhi: Oxford University Press.
- Мусви 1993 — *Moosvi S.* Man and Nature in Mughal India. — Indian History Congress. Symposia Papers: 5. Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Найнси 1962 — [*Naiṇsī Munhtā.*] Munhtā Naiṇsī rī khyāt. Khāṇḍ 1–2. Jodhpur: Rajasthan Pracyavidya pratisthana.
- Найнси 1974 — [*Naiṇsī Munhtā.*] Munhtā Naiṇsī rī likhī Mārvād rā parganān rī vīgat. Bhāg 1–4. Jodhpur: Rajasthan Pracyavidya pratisthana.
- Нанди 2000 — *Nandi R.N.* Agrarian Growth and Social Conflicts in Early India. — The Feudal Order. Ed. by D.N. Jha. Delhi: Manohar.
- Нараяна 1972 — *Narayana M.G.S.* The Institution of 'Companions of Honour' with Special Reference to South India. — Proceedings of the Indian History Congress, 33rd Session (Muzaffarpur, 1972). Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Нараяна РАО, Шулман и Субрахманиам 2001 — *Rao N.V., Shulman D. and Subrahmanyam S.* Textures of Time. Writing History in South India 1600–1800. Delhi: Permanent Black.
- Нараяна РАО, Шулман и Субрахманиам 2003 — *Rao N.V., Shulman D. and Subrahmanyam S.* The Art of War under the Nayakas. — Warfare and Weaponry in South Asia 1000–1800. Ed. by Jos J.L. Gommans, Dirk H.A. Kolff. Delhi: Oxford University Press.
- Нараянан 1979 — *Narayanan M.G.S.* Presidential Address. Ancient India Session. — Proceedings of the Indian History Congress. 39th Session (Hyderabad, 1978). Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Нараянан и Веллутхат 2000 — *Narayanan M.G.S. and K. Velluthat.* Bhakti Movement in South India. — The Feudal Order. Ed. by D.N. Jha. Delhi: Manohar.
- Нарпати Налха 1951 — *Nalha Narpati.* Bisāldev-rāso. Sampādak S. Varmā. Kashi: Nagari Pracharina Sabha.
- Невелева 1991 — *Невелева С.Л.* Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М.: Восточная литература.

- Невелева 1996 — *Невелева С.Л.* Космология. — Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь. М.: Республика.
- Непу 1947 — *Nehru J.* The Discovery of India. L.: Meridian Books Limited.
- Низами 1958 — *Nizami Kh.A.* Persian Literature under Akbar. — *Medieval India Quarterly.* № 3–4.
- Нирмал Кумар 1997 — *Nirmal Kumar.* Rituals of Power and Power of Rituals. A Study of Imperial Rituals and Invented Traditions in Sixteenth Century India. — *Proceedings of Indian History Congress, 58th Session (Bangalore, 1996).* Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Новецке 2003 — *Novetzke C.L.* The Tongue Makes a Good Book. History, Religion and Performance in the Namdev Tradition in Maharashtra. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences. N. Y.: Columbia University.
- Общее и особенное 1966 — Общее и особенное в историческом развитии стран Востока. Под ред. Г.Ф. Кима. М.: Восточная литература.
- Олимов 1996 — *Олимов М.А.* Эволюция историософских воззрений в фарсиязычной историографии Индии. — Восток. № 3.
- Олимов 2000 — *Олимов М.А.* Исторические взгляды средневековых историков Индии (период Делийского султаната). — Страницы истории и историографии Индии и Афганистана. К столетию со дня рождения И.М. Рейснера. М.: Восточная литература.
- Ольденбург 1991 — *Ольденбург С.Ф.* Культура Индии. М.: Наука.
- Осипов 1948 — *Осипов А.М.* Краткий очерк истории Индии до X века. М.: Издательство МГУ.
- Павлов 1979 — *Павлов В.И.* К стадийно-формационной характеристике восточных обществ в новое время. — *Жуков Е.М., Барз М.А., Черняк Е.Б., Павлов В.И.* Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М.: Наука.
- Пасевская 1970 — *Паевская Е.В.* Литература хинди. Гл. I. Литература раннего средневековья. — Литература Востока в средние века. М.: Издательство МГУ.
- Панчатантра 1958 — Панчатантра. Пер. с санскр. и примеч. А.Я. Сыркина. М.: Издательство Академии наук СССР.
- Парджитер 1979 — *Pargiter F.E.* Ancient Indian Tradition. A Historical Account of Vedic and Puranic Traditions. Delhi: Cosmo Publications.
- Патхак 1966 — *Pathak V.S.* Ancient Historians of India. Bombay, etc.: Asia Publishing House.
- Перлин 1985 — *Perlin F.* Concepts of Order and Comparison, with a Diversion on Counter Ideologies and Corporate Institutions in Late pre-Colonial India. — *Feudalism and Non-European Societies.* Ed. by T.J. Byres and Harbans Mukhia L.: Frank Cass.
- Песнь о Роланде 1976 — Песнь о Роланде. Коронование Людовика. Нимская телега. Песнь о Сиде. Романсеро. М.: Художественная литература (Библиотека всемирной литературы).
- Пиллей 1904 — [*Pillai Ananda Ranga.*] The Private Diary of Ananda Ranga Pillai, Dubash to Joseph François Dupleix, Knight of the Order of St. Michael and Governor to Pondicherry. Vol. I. Madras: Government Press.
- Пиотровский 1991 — *Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М.: Восточная литература.
- Поллок 1993 — *Pollock Sh.* Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj. — *Orientalism and the Postcolonial Predicament.* Ed. by C.A. Breckenridge and P. van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Поллок 1995 — *Pollock Sh.* Public Poetry in Sanskrit. — *Indian Horizons.* Vol. 44, № 4.
- Поллок 1998 — *Pollock Sh.* India in the Vernacular Millennium: Literary Culture and Polity, 1000–1500. — *Daedalus.* № 3.

- Поллок 2001 — *Pollock Sh.* New Intellectuals in Seventeenth-century India. — The Indian Economic and Social History Review. Vol. 38, № 1.
- Поллок 2003 — *Pollock Sh.* Sanskrit Literary Culture from the Inside Out. — Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia. Ed. by Sh. Pollock. Berkeley—Los Angeles—London: University of California Press.
- Поэзия трубадуров 1974 — Поэзия трубадуров. Поэзия миннезингеров. Поэзия вагантов. М.: Художественная литература (Библиотека всемирной литературы).
- Прасад 2001 — *Prasad B.* Pathway to India's Partition. Vol. I. The Foundation of Muslim Nationalism. Delhi: Manohar.
- Пракаш 2004 — *Prakash Om.* The Indian Maritime Merchant 1500–1800. — JESHO. Vol. 47, pt 3.
- Премчанд 1954 — Premchand kī sarvaśreṣṭh kahānīyā. Benares: Sarasvati Press.
- Проблемы 1971 — Проблемы докапиталистических обществ в странах Востока. Под ред. Г. Ф. Кима. М.: Восточная литература.
- Проза 1982 — Индийская средневековая повествовательная проза. М.: Восточная литература.
- Рагхаван 1952 — *Raghavan V.* Yantras or Mechanical Contrivances in Ancient India. — Indian Institute of World Culture. Transactions. № 10.
- Рамасвами 2004 — *Ramaswamy Vijaya.* Vishwakarma Craftsmen in Early Medieval Peninsular India. — JESHO. Vol. 42, pt 4.
- Рассел и Ислам 1968 — *Russel R. and Islam K.* Three Mughal Poets: Mir, Sauda, Mir Hasan. L.: Allen and Unwin.
- Ратнават 1989 — *Ratnawat R.S.* Rajput Nobility. Jaipur: Pansheel Prakashan.
- Рахим 1952 — [*Abd ur-rahim Khankhanan*]. Rahīm Ratnāvalī. Kashi: Kashi Nagari Pracinirini Sabha.
- Резайд 1984 — *Raieside I.* The Decade of Panipat (1761–71). Bombay: Popular Prakashan.
- Резван 2001 — *Резван Е.А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение.
- Рейснер 1961 — *Рейснер И.М.* Народные движения в Индии в XVII–XVIII вв. М.: Восточная литература.
- Репина 2003 — *Репина Л.П.* Образы прошлого в памяти и в истории. — Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала нового времени. Отв. ред. Л.П. Репина. М.: Круг.
- Речение 1960 — *Vacanikā Rāthauḍ Ratansīnghjī rī Maheśdāsaut rī Khidīyā Jagā rī kahī.* Sampādak Kāśīrām Śarmā, Raghubīr Singh. Delhi: Rajkamal prakashan.
- Ризви 1950 — *Rizvi S.A.A.* Abu-l Fazl's Preface to the Persian Translation of the Mahabharat. — Proceedings of the Indian History Congress. 13th Session. Nagpur. Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Ричардс 2000 — *Richards J.F.* The Mughal Empire. The New Cambridge History of India. Delhi: Foundation Books, Cambridge University Press.
- Ричардс 2004 — *Richards J.F.* Warriors and State in Early Modern India. — JESHO. Vol. 47, pt 3.
- Робб 2002 — *Robb P.* A History of India. N. Y., etc.: Palgrave.
- Робертсон 1791 — *Robertson W.* A Historical Disquisition Concerning the Knowledge Which the Ancients Had on India and the Progress of Trade with That Country Prior to the Discovery of the Passage to It by the Cape of Good Hope. L.: A. Strahan and T. Cadell.
- Роман 1974 — Роман о Тристане и Изольде. Пер. Л. Гинзбурга. — Средневековый роман и повесть. М.: Художественная литература (Библиотека всемирной литературы).
- Романов 1978 — *Романов В.Н.* Древнеиндийские представления о царе и царстве. — Вестник древней истории. № 4.

- Романов 1991 — *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М.: Восточная литература.
- Россия и Индия 1986 — Россия и Индия. Отв. ред. Н.А. Халфин, П.М. Шаститко. М.: Восточная литература.
- Русско-индийские отношения 1997 — Русско-индийские отношения в XIX в. Сборник архивных документов и материалов. М.: Восточная литература.
- Рыбаков 1981 — *Рыбаков Р.Б.* Буржуазная реформация индуизма. М.: Восточная литература.
- Сазанова 1992 — *Сазанова Н.М.* Нет жизни без Кришны. Из средневековой индийской поэзии. М.: Издательство МГУ.
- Самозванцев 1991 — *Самозванцев А.М.* Правовой текст дхармашастры. М.: Восточная литература.
- Самозванцев 1994 — *Самозванцев А.М.* Книга мудреца Яджнавалкьи. М.: Восточная литература.
- Самозванцев 2004 — *Самозванцев А.М.* Индийская космограмма-мандала (опыт истолкования легенды). — Человек и природа в духовной культуре Востока. Отв. ред. Л.С. Васильев. М.: ИВ РАН, Изд-во Крафт+.
- Сарда 1913 — *Sarda H.B.* The Prithviraja Vijaya. — JRAS.
- Саркар 1949–1950 — *Sarkar J.* Fall of the Mughal Empire. Calcutta: M.C. Sarkar & Sons.
- Сарма, Алам 1992 — *Sarma S.R., Alam Ishrat.* Announcing Time. — The Unique Method at Hayatnagar, 1676. — Proceedings of the Indian History Congress. 52nd session. Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Сахаров 1991 — *Сахаров П.Д.* Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М.: Наука.
- Севадас 1995 — [*Sewadas*]. Episodes from the Lives of the Gurus. Parchian Sewadas. English Translation and Commentary by Kharak Singh and Gurtej Singh. Chandigarh: Institute of Sikh Studies.
- Семьдесят рассказов 1993 — Семьдесят рассказов попугая. Пер. М.А. Ширяева. — Индийский «Декамерон». М.: Восточная литература.
- Сен 1999 — *Sen S.* Imperial Orders of the Past: The Semantics of History and Time in the Medieval Indo-Persianate Culture of North India. — Invoking the Past. The Uses of History in South Asia. Ed. by Daud Ali. Delhi: Oxford University Press.
- Сен 2000 — *Sen A.* India through Its Calendars. — The Little Magazine. № 1.
- Сен 2003 — *Sen Amiya P.* (ed.). Social and Economic Reform. The Hindus of British India. Delhi: Oxford University Press.
- Серебряков 1979 — *Серебряков И.Д.* Литературный процесс в Индии (VII–XIII века). М.: Восточная литература.
- Серебряков 1982 — *Серебряков И.Д.* Памятники кашмирской санскритоязычной литературной общности. М.: Восточная литература.
- Серебряков 1983 — *Серебряков И.Д.* Бхартрихари. М.: Восточная литература.
- Серебряков 1985 — *Серебряков И.Д.* Литературы народов Индии. М.: Высшая школа.
- Серебряков 1989 — *Серебряков И.Д.* «Океан сказаний» Сомадёвы как памятник индийской средневековой культуры. М.: Восточная литература.
- Серебряный 1979 — *Серебряный С.Д.* О некоторых аспектах понятий «автор» и «авторство» в истории индийских литератур. — Литература и культура древней и средневековой Индии. М.: Восточная литература.
- Серебряный 1980 — *Серебряный С.Д.* Видьяпати. М.: Восточная литература.
- Серебряный 1999 — *Серебряный С.Д.* Многозначное откровение «Бхагавад-гиты». — Древо индуизма. Отв. ред. И.П. Глушкова. М.: Восточная литература.
- Серебряный 1999а — *Серебряный С.Д.* Видьяпати и его книга «Испытание человека» («Пуруша-парикша»). — *Видьяпати.* Испытание человека (Пуруша-парикша). Изд. подгот. С.Д. Серебряный. М.: Наука.

- Сеттар 1999 — *Settar S. Balligāve: A Medieval Urban Mosaic of Multi-Religious Communities.* — *We Lived Together.* Ed. by S. Settar and P.V.K. Kaimal. Delhi: Pragati Publications.
- Сеттар и Зонтхаймер 1982 — *Settar S. and Sontheimer G.S. (eds.). Memorial Stones. A Study of Their Origin, Significance and Variety.* Dharwad: Institute of Indian Art and History, Karnatak University & Heidelberg, South Asia Institute.
- Сеттар и Калабургги 1982 — *Settar S. and Kalaburgi M.M. The Hero Cult. A Study of Kannada Literature from 9th to 13th Centuries.* — *Settar S. and Sontheimer G.S. (eds.). Memorial Stones. A Study of Their Origin, Significance and Variety.* Dharwad: Institute of Indian Art and History, Karnatak University & Heidelberg, South Asia Institute.
- Сингх 2004 — *Singh G.P. The Puranic Tradition of Historiography in India.* — *The Indian Historical Review.* XXXI, № 1–2, January–July.
- Синха 2000 — *Sinha A.K. Readings in Early Indian Socio-Cultural History.* Delhi: Anamika Publishers.
- Слово 1967 — Слово о полку Игореве. М.: Художественная литература.
- Смит 1924 — *Smith V.A. The Early History of India from 600 B.C. to the Muhammaddan Conquest.* Oxf.: Oxford University Press.
- Смит 1980 — *Smith W.L. The One-Eyed Goddess: a Study of the Manasā maṅgal.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Смит 1985 — *Smith D. Ratnākara's Haraviya.* An Introduction to the Sanskrit Court Epic. Delhi: Oxford University Press.
- Смит 1994 — *Smith B.K. Classifying the Universe. The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste.* Delhi: Oxford University Press
- Сомадева 1976 — *Сомадева.* Дальнейшие похождения царевича Нараваханадатты. Пер., предисл. и примеч. И.Д. Серебрякова. М.: Восточная литература.
- Сомадева 1982 — *Сомадева.* Океан сказаний. Избранные повести и рассказы. Пер., послесловие, примеч. и глоссарий И.Д. Серебрякова. М.: Восточная литература.
- Софер 1980 — *Sopher D.E. The Geographical Patterning of Culture in India.* — *An Exploration of India. Geographical Perspectives on Society and Culture.* Ed. by E. Sopher. Ithaca–New York: Cornell University Press.
- Средневековая литература 2000 — *Medieval Indian Literature. An Anthology.* Vol. IV. Delhi: Sahitya Academy.
- Сринивасан 2002 — *Sreenivasan Ramya. Alauddin Khalji Remembered: Conquest, Gender and Community in Medieval Rajput Narratives.* — *Studies in History.* Vol. XVIII, № 2, July–December.
- Столепестковый лотос 1996 — Столепестковый лотос. Антология древнеиндийской литературы. Сост. И.Д. Серебряков. М.: Восточная литература.
- Субрахманиам 1998 — *Subrahmanyam S. Reflections on State-Making and History-Making in South India, 1500–1800.* — *JESHO.* Vol. 41, pt 3.
- Субрахманиам 2005 — *Subrahmanyam S. Taking Stock of the Franks: South Asian Views of Europeans and Europe.* — *The Indian Economic and Social History Review.* Vol. XLII, 1.
- Суворова 1992 — *Суворова А.А. Индийская любовная поэма (маснави).* М.: Восточная литература.
- Суворова 1995 — *Суворова А.А. Ностальгия по Лакхнау.* М.: ИВ РАН.
- Суворова 1999 — *Суворова А.А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков.* М.: ИВ РАН.
- Сурдас 1970 — *Sūrdās. Sūrsāgar.* Mathura: Braj Academy.
- Сыркин 1999 — *Сыркин А.Я. Дидактика классического индуизма.* — *Древо индуизма.* Отв. ред. И.П. Глушкова. М.: Восточная литература.
- Сьюэлл 1972 — *Sewell R. A Forgotten Empire (Vijayanagar). A Contribution to the History of India.* Shannon, Ireland: Irish University Press.

- Тавернье 1977 — *Tavernier J.B.* Travels in India. Vol. I–II. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Талбот 1995 — *Talbot C.* Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India. — *Comparative Studies in History and Sociology*. Vol. 34, pt 2.
- Талбот 2001 — *Talbot C.* The Nayakas of Vijayanagara Andhra. A Preliminary Prosopography. — *Structure and Society in Early South India. Essays in Honour of Noboru Karashima*. Ed. by Kenneth R. Hall. Delhi: Oxford University Press.
- Талбот 2001a — *Talbot C.* Precolonial India in Practice. Society, Region, and Identity in Medieval Andhra. Delhi: Oxford University Press.
- Талбот 2002 — *Talbot C.* The Story of Prataparudra. Hindu Historiography of the Deccan Frontier. — *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*. Ed. by D. Gilmartin and B.W. Lawrence. Delhi: India Research Press.
- Телтшер 1995 — *Teltscher K.* India Incribed. European and British Writing on India 1600–1800. Delhi: Oxford University Press.
- Тивари 1951 — *Tiwari B.* Hindī muhāvṛā koṣ. Allahabad: Kitāb mahāl.
- Товстых 2002 — *Товстых И.А.* Трансформация средневекового жанра монгол-каббё. — На семи языках Индостана. Памяти А.С. Сухочева. М.: ИВ РАН.
- Тод 1920 — *Tod J.* Annals and Antiquities of Rajasthan of the Central and Western Rajput States of India. Vol. I–III. Oxf.: Humphrey Milford — Oxford University Press.
- Топоров 1998 — *Топоров В.Н.* Древнеиндийская драма Шудраки «Глиняная повозка». Приглашение к медленному чтению. М.: Наука.
- Тукарам 2002 — [Тукарам]. Берите бога задаром! Поэтическая автобиография Тукарама. Пер. с маратхи И.П. Глушковой. — *Голоса индийского средневековья*. Отв. ред. И.Д. Серебряков, Е.Ю. Ванина. М.: Эдиториал УРСС.
- Тулсидас — *Gosvāmī Tulsīdās kṛt sacitr Rāmcārītmanās. Sampādak Śyāmsundar Dās.* Allahabad: Hindustani Academy (s.a.).
- Тулсидас 1947 — *Tulsī granthāvalī. Dūsrā khaṇḍ. Sampādak Rāmcandra Śukla, Bhagvāndīn Vrajratnādās.* Varanasi: Kashi Nagari Pracarini Sabha.
- Тхапар 1975 — *Thapar R.* Asokan India and the Gupta Age. — *A Cultural History of India*. Ed. by A.L. Basham. Oxf.: Oxford University Press.
- Тхапар 1986 — *Thapar R.* Society and Historical Consciousness: The Itihāsa-Purāṇa Tradition. — *Situating Indian History: for Sarvepalli Gopal*. Ed. by S. Bhattacharya and R. Thapar. Delhi: Oxford University Press.
- Тхапар 1996 — *Thapar R.* Time as a Metaphor of History: Early India. Delhi: Oxford University Press.
- Тхапар 2000 — *Thapar R.* Cultural Pasts. Essays in Early Indian History. Delhi: Oxford University Press.
- Тхапар 2002 — *Thapar R.* Recent Trends in the Writing of Early Indian History: Searching for a Historical Tradition. — *Journal of the Asiatic Society*. Vol. XLIV, № 1.
- Тхапар 2002a — *Thapar R.* Early India From the Origins to AD 1300. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Тхапар 2004 — *Thapar R.* The Future of the Indian Past. — *Outlook*. 01.04.2004 (www.outlookindia.com).
- Тюлина 1992 — *Тюлина Е.В.* Традиционные представления о человеке в Гаруда-пуране. — *Общественная мысль Индии: проблемы человека и общества*. М.: Восточная литература.
- Тюлина 2003 — *Тюлина Е.В.* Гаруда-пурана. Человек и мир. Пер. с санскр., исслед., коммент. М.: Восточная литература.
- Уилсон 1976 — *Wilson H.H.* Essays and Lectures on the Religious Sects of the Hindus. Delhi: Asia Publication Services.
- Уинк 1990 — *Wink A.* Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World. Vol. I. Early Medieval India and the Expansion of Islam. Seventh to Eighteenth Centuries. Delhi: Oxford University Press.

- Уинк 1999 — *Wink A.* Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World. Vol. II. The Slave Kings and the Islamic Conquest 11th–13th Centuries. Delhi: Oxford University Press.
- Украшение собраний 1962 — *Sabhā-śṛṅgāra*. Sampadaka A. Nāḥṭā. Kashi: Nagari Pracarini Sabha.
- Умар 1998 — *Umar Muhammad*. Muslim Society in Northern India during the Eighteenth Century. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Уордер 1973 — *Warder A.K.* An Introduction to Indian Historiography. Bombay: Popular Prakashan.
- Уотерфилд и Гриерсон 1990 — *Waterfield W., Grierson A.* The Lay of Alha. Gurgaon: Vintage Press.
- Уошбрук 1988 — *Washbrook D.A.* Progress and Problems: South Asian Economic and Social History c. 1720–1860. — *Modern Asian Studies*. Vol. 22, № 1.
- Уошбрук 1997 — *Washbrook D.A.* From Comparative Sociology to Global History: Britain and India in the Pre-History of Modernity. — *JESHO*. Vol. 40, pt 4.
- Успенская 2000 — *Успенская Е.Н.* Раджпуты. Рыцари средневековой Индии. СПб.: Евразия.
- Фаблио 1971 — Фаблио. Старофранцузские новеллы. Пер. С. Вышеславцевой и В. Дынкин. М.: Художественная литература.
- Фелдхаус 1986 — *Feldhaus A.* Maharashtra as a Holy Land. A Sectarian Tradition. — *BSOAS*. Vol. XLIX, pt 3.
- Феодализм 1985 — *Feudalism and Non-European Societies*. Ed. by T.J. Byres and H. Mukhia. L.: Frank Cass.
- Феодальный порядок 2000 — *The Feudal Order*. Ed. by D.H. Jha. Delhi: Manohar.
- Филиппи 1993 — *Fillippi G.G.* The Polar Function of Tasawwuf. — *Contemporary Relevance of Sufism*. Ed. by Sayeda Saiyidain Hameed. Delhi: Indian Council for Cultural Relations.
- Фишер 2006 — *Fisher M.H.* Counterflows to Colonialism. Indian Travellers and Settlers in Britain, 1600–1800. Delhi: Permanent Black.
- фон Штитенкрон 1978 — *von Stietencron H.* Early Temples of Jagannatha in Orissa: the Formative Phase. — *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*. Ed. by A. Eschmann, H. Kulke and G.C. Tripathi. Delhi: Manohar.
- фон Штитенкрон 2005 — *von Stietencron H.* Hindu Myth, Hindu History. Religion, Arts and Politics. Delhi: Permanent Black.
- Форбс 1856 — *Forbes A.K.* Rās Mālā, Hindoo Annals of the Province of Goozerat in Western India. Vol. I–II. L.: Ricardson.
- Форбс 1867–1868 — *Forbes A.K.* (tr.). The Ratna Mala. — *JBBRAS*. Vol. IX.
- Хабиб 1985 — *Habib I.* Classifying Pre-Colonial India. — *Feudalism and Non-European Societies*. Ed. by T.J. Byres and H. Mukhia. L.: Frank Cass.
- Хабиб 1995 — *Habib Irfan*. Potentialities of Capitalistic Development in the Economy of Mughal India. — *Essays in Indian History. Towards a Marxist Perception*. Delhi: Oxford University Press.
- Хабиб 1995a — *Habib Irfan*. The Peasant in Indian History. — *Essays in Indian History. Towards a Marxist Perception*. Delhi: Oxford University Press.
- Хабиб 1999 — *Habib Irfan*. Introduction. — *Confronting Colonialism. Resistance and Modernization under Haidar Ali and Tipu Sultan*. Ed. by Irfan Habib. Delhi: Tulika.
- Хабиб и Хабиб 1990 — *Habib I. and Habib F.* Mapping the Mauryan Empire. — *Proceedings of the Indian History Congress, 50th Session (Gorakhpur, 1989–1990)*. Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Хайдар 1998 — *Haidar M.* (tr.). Mukātabāt-i 'Allāmī (Inshā-i Abu-l Fazl). Daftar I. Delhi: Munshiram Manoharlal.

- Хак 1992 — *Haque I.* Glimpses of Mughal Society and Culture. A Study Based on Urdu Literature of the Second Half of the Eighteenth Century. Delhi: Concept Publishing Company.
- Халбфасс 1990 — *Halbfass W.* India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding. Delhi: Motilal Banarasidass.
- Халбфасс 1991 — *Halbfass W.* Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought. N. Y.: SUNY Press.
- Хандикви 1949 — *Handiqui Krishna Kanta.* Yasastilaka and Indian Culture, or Somadeva's Yasastilaka and Aspects of Jainism and Indian Thought and Culture in the Tenth Century. Solapur: Jaina Sanskrit Samraksaka Sangha.
- Харди 1993 — *Hardy P.* Approaches to Pre-Modern Indo-Muslim Historical Writing: Some Reconsiderations in 1990–1991. — *Society and Ideology. Essays in South Asian History Presented to Professor K.A. Ballhatchet.* Ed. by P. Robb. Delhi: Oxford University Press.
- Харди 1994 — *Hardy F.* The Religious Culture of India. Power, Love and Wisdom. Cambridge: Cambridge University Press.
- Харирай 2008 — *Harirāy Go.* Śrī Harirāy jī kṛt Sūrdās kī vārtā. Sampādak Prabhudayāl Mital. Mathura: Agrawal Press, 2008 V. S. (1951).
- Хариш 1965 — *Hariś* (samp.). Adikāl kā hindī gadya sāhitya. Lucknow: Rama Prakashan.
- Харт 1995 — *Hart G.L.* Archetypes in Classical Indian Literature and Beyond. — *Syllables of Sky. Studies in South Indian Civilisation in Honour of Velcheru Narayana Rao.* Ed. by David Shulman. Delhi: Oxford University Press.
- Хеестерман 1979 — *Heesterman J.C.* Power and Authority in Indian Tradition. — *Tradition and Politics in South Asia.* Ed. by R.J. Moore. Delhi: Vikas Publishing House.
- Хёйзинга 1988 — *Хёйзинга Й.* Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М.: Наука.
- Хидаят Хусайн 1913 — *Hidayat Husain M.* The Mirza Namah (The Book of Perfect Gentleman) of Mirza Kamran. — *Journal of the Asiatic Society of Bengal.*
- Хирананда 1956 — *Hirananda.* Vidyāvilāsno pavāḍau. — *Gurjārārāsāvalī.* Ed. by B.K. Thakore, M.D. Desai and M.C. Modi. Baroda: Oriental Institute (Gaekwad Oriental Series, CXVIII).
- Хитопадеша 1982 — Хитопадеша. Доброе наставление. Пер. П.А. Гринцера. — *Индийская средневековая повествовательная проза.* М.: Художественная литература.
- Холи 1984 — *Hawley J.S.* Sur Das. Poet, Singer, Saint. Seattle–London: University of Washington Press.
- Холл 2001 — *Hall K.R.* Merchants, Rulers and Priests in an Early South Indian Sacred Centre: Cīdambaram in the Age of the Coḷas. — *Structure and Society in Early South India. Essays in Honour of Noboru Karashima.* Ed. by K.R. Hall. Delhi: Oxford University Press.
- Хоррокс 1996 — *Horrox R.* Service. — *Fifteenth Century Attitudes. Perceptions of Society in Late Medieval England.* Ed. by Rosemary Horrox. Cambridge: Cambridge University Press.
- Цветков 1979 — *Цветков Ю.В.* Сурдас и его поэзия. М.: Восточная литература.
- Цветков 1987 — *Цветков Ю.В.* Тулсидас. М.: Восточная литература.
- Чанд 1954 — *Chand T.* Influence of Islam on Indian Culture. Allahabad: Indian Press.
- Чанд Бардаи 1955 — *Cand Bardai.* Pṛthvīrāj-rāsau. Sampādak Kavirāo Mohan Singh. Vol. I–IV. Udaipur: Sahitya Samsthan, Rajasthan Vidyapith.
- Чандра 1976 — *Chandra P.* Historical Mahakavyas in Sanskrit (Eleventh to Fifteenth Century). Delhi: Sri Bharat Bharati.
- Чаттерджи 1998 — *Chatterjee A.* Representations of India 1740–1840. Creation of India in the Colonial Imagination. L.: Macmillan Press.

- Чаттерджи 2001 — *Chatterjee P.* The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories. Delhi: Oxford University Press.
- Чаттопадхьяя 1994 — *Chattopadhyaya B.D.* The Emergence of the Rajputs as Historical Process in Early Medieval Rajasthan. — The Idea of Rajasthan. Explorations in Regional Identity. Ed. by K. Schomer, J.L. Erdman, D.O. Lodrick, L.T. Rudolph. Vol. II. Delhi: Manohar.
- Чаттопадхьяя 1997 — *Chattopadhyaya Brajadulal.* Political Processes and the Structure of Polity in Early Medieval India. — The State in India 1000–1700. Ed. by H. Kulke. Delhi: Oxford University Press.
- Чаттопадхьяя 1998 — *Chattopadhyaya Brajadulal.* Representing the Other? Sanskrit Sources and the Muslims. Delhi: Manohar.
- Чаттопадхьяя 2002 — *Chattopadhyaya Brajadulal.* Confronting Fundamentalisms. The Possibilities of Early Indian History. — Studies in History. Vol. XVIII, № 1, January–June.
- Чаттопадхьяя 2003 — *Chattopadhyaya Brajadulal.* Historical Context of the Early Medieval Temples. — Studying Early India. Archaeology, Texts and Historical Issues. Delhi: Permanent Black.
- Чаттопадхьяя 2003а — *Chattopadhyaya Brajadulal.* The City in Early India: Perspectives from Texts. — Studying Early India. Archaeology, Texts and Historical Issues. Delhi: Permanent Black.
- Чаттопадхьяя 2003б — *Chattopadhyaya Brajadulal.* Other or the Others? Varieties of Difference in Indian Society at the Turn of the First Millennium and Their Historiographical Implications. — Studying Early India. Archaeology, Texts and Historical Issues. Delhi: Permanent Black.
- Чаудхари 1980 — *Chaudhary S.* Gujarati Mahajans. An Analysis of Their Functional Role in the Surat Crisis of 1669. — Proceedings of the Indian History Congress, 41st session. Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Чичеров 1965 — *Чичеров А.И.* Экономическое развитие Индии перед английским завоеванием (ремесло и торговля в XVI–XVIII вв.). М.: Восточная литература.
- Шарма 1966 — *Sharma B.N.* Social Life in Northern India AD 600–1000. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Шарма 1968 — *Sharma G.N.* Social Life in Medieval Rajasthan [1500–1800 A. D.]. With Special Reference to the Impact of Mughal Influence. Agra: Lakshmi Narayan Agarwal Educational Publishers.
- Шарма 1983 — *Sharma R.S.* Social Changes in Early Medieval India (circa A. D. 500–1200). The First Devraj Chanana Memorial Lecture. Delhi: People's Publishing House.
- Шарма 1985 — *Sharma R.S.* How Feudal was Indian Feudalism? — Feudalism and Non-European Societies. Ed. by T.J. Byres and H. Mukhia. L.: Frank Cass.
- Шарма 2000 — *Sharma R.S.* The Kali Age: A Period of Social Crisis. — The Feudal Order. Ed. by D.N. Jha. Delhi: Manohar.
- Шарма 2000а — *Sharma R.S.* The Feudal Mind. — The Feudal Order. Ed. by D.N. Jha. Delhi: Manohar.
- Шивадаса 1982 — [Шивадаса]. Двадцать пять рассказов ветапы. Пер. Р. Шор. Индийская средневековая повествовательная проза. М.: Художественная литература.
- Шиванна 1978 — *Shivanna K.S.* Farm Labourers of Karnataka (Ancient and Medieval Period). — Proceedings of the Indian History Congress, 39th Session. Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Шпигел 1997 — *Spiegel G.M.* The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography. Baltimore–London: The John Hopkins University Press.
- Штейн 2001 — *Stein B.* A History of India. Delhi: Oxford University Press.

- Штрек 1987 — *Strek M.K.* E. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913–1936. Vol. IV. Leiden: Brill.
- Шулман 2000 — [*Shulman D.*] Literature as a Source of History. — Frontline. 09.06.
- Шулман 2001 — *Shulman D.* Studies in Tamil, Telugu and Sanskrit. Delhi: Oxford University Press.
- Шулман 2004 — *Shulman D.* Cowherd or King? The Sanskrit Biography of Ananda Ranga Pillai. — Telling Lives in India. Biography, Autobiography, and Life History. Ed. by D. Arnold and S. Blackburn. Delhi: Permanent Black.
- Эбботт 1985 — *Abbott J.E.* Bahina Bai. A Translation of Her Autobiography and Verses. Delhi, etc.: Motilal Banarasidass.
- Эйзенштадт и Хартман 1992 — *Eisenstadt S.N., Hartman H.* Cultural Traditions, Conceptions of Sovereignty and State Formations in India and Europe. A Comparative View. — Ritual, State and History in South Asia. Essays in Honour of J.C. Heesterman. Ed. by A.W. van der Hoek, D.H.A. Kolff and M.S. Oort. London–New York–Köln: E.J. Brill.
- Элиаде 2000 — *Элиаде М.* Трактат по истории религий. Т. II. СПб.: Алетейя.
- Эллиотт и Даусон 1877 — *Elliott H. and Dawson J.* The History of India as Told by Its Own Historians. L.: Trubner and Co. Vol. VIII.
- Энгельс 1961 — *Энгельс Ф.* О разложении феодализма и возникновении национальных государств. — *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 21. М.: Издательство политической литературы.
- Энгельс 1966 — *Ф. Энгельс* — Францу Мерингу. 14 июля 1893 г. — *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 39. М.: Издательство политической литературы.
- Энгельс 1966а — *Ф. Энгельс* — Конраду Шмидту. 12 марта 1895 г. — *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 39. М.: Издательство политической литературы.
- Эрман 1999 — *Эрман В.Г.* Ведийская религия. — Древо индуизма. Отв. ред. И.П. Глушкова. М.: Восточная литература.
- Эшманн 1978 — *Eschmann A.* Hinduisation of Tribal Deities in Orissa: The Śākta and Śaiva Typology. — The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa. Ed. by A. Eschmann, H. Kulke and G.C. Tripathi. Delhi: Manohar.
- Юрлова 2003 — *Юрлова Е.С.* Индия: от неприкасаемых к далитам. Очерки истории, идеологии и политики. М.: ИВ РАН.
- Ядава 2000 — *Yadava B.N.S.* The Problem of the Emergence of Feudal Relations in Early India. — The Feudal Order. Ed. by D.N. Jha. Delhi: Manohar.
- Ядава 2000а — *Yadava B.N.S.* The Accounts of the Kali Age and the Social Transition from Antiquity to the Middle Ages. — The Feudal Order. Ed. by D.N. Jha. Delhi: Manohar.
- Ядава 2003 — *Yadava B.N.S.* Chivalry and Warfare. — Warfare and Weaponry in South Asia 1000–1800. Ed. by Jos J.L. Gommans and Dirk H.A. Kolff. Delhi: Oxford University Press.

Указатель имен (реальных и мифологических)

- Абд ул-Кадир Бадауни 135
Абд ур-рахим Ханханан 92, 196, 295, 299, 303
Абд ус-Самад 144
Абу-л Фазл Аллами 23, 64, 83, 84, 93, 133–135, 137, 142–144, 153, 196, 213, 242, 243, 260, 317, 321
Абхиманью 260
Августин 99
Агни 42
Адам 114, 132, 134, 242, 302
Акбар 64, 83, 84, 92, 133–136, 142–144, 179, 193, 195, 196, 200, 214, 243, 255, 257, 258, 260, 295, 316, 317, 321, 322
Акко 223, 243
Ала уд-дин Хилджи 135, 179
Алаев Л.Б. 6, 30, 31, 97, 98, 106, 109, 110, 117, 124, 126, 152, 154, 162, 204, 227, 228, 238, 290, 291
Алам 25, 316
ал-Бируни Абу Рейхан 63, 77, 78, 131, 132, 134
Александр Македонский 76, 108
Али Мухаммад Хан 23, 65
Алиев Г. 273
Алха 170, 294
Амбедкар Б.Р. 248
Амир Хосров Дехлави 25, 63, 180, 268, 272
Ананд Рам Мухлис 94
Ананда Ранга Пиллей 94, 220, 320
Андерсон Б. 73, 138, 139
ан-Наари, Имад ибн Мухаммад 25, 79, 80, 82, 268, 272, 273
Антонова К.А. 6, 31
Аппадурай А. 36, 247
Арджуна 103, 175, 194, 260, 277, 283, 309
Ариес Ф. 32, 256
Арно де Тилль 268
Артур (король) 170
Арьябхатта 44
Атхар Али М. 6
Аурангзеб 84, 194, 225, 234, 255
Афзал Хан 187, 188
Ахилл 292
Ахмад Шах Дуррани 65
Ашрафян К.З. 6, 31, 216, 243
Бабур 65, 214
Байрс Т.Дж. 32
Баллала 25, 138, 184, 268
Балслев А. 105
Бана 119, 120, 122, 138, 303, 310
Банараси Дас 24, 46, 145, 218, 221, 222, 239, 255, 284, 290, 319, 320
Барг М.А. 12, 27, 32, 99
Басава 24, 207, 305
Бахина Баи 24, 318, 319
Бахт Сингх Ратхор 198
Бахтин М.М. 32, 40, 96, 260, 262
Беовульф 260
Бернар Клервоский 282, 304
Бернс Р. 170
Бернье Ф. 84, 178
Бертран де Борн 184, 274
Беула 75
Бехайм М. 79
Биджой Гупто 24, 42, 80
Билграми 197
Бирбал 257
Блаватская Е.П. 59
Блэкберн С. 35
Бобкова М.С. 124
Боккачо Дж. 212
Бомарше П.О.К. 269
Бонгард-Левин Г.М. 30, 78, 158, 162

- Брахма 43, 45, 88, 97, 105, 212, 238, 251, 302
 Браhmaгупта 44
 Брекенридж К.Э. 36
 Бродель Ф. 31
 Булле Шах 71
 Бхавабхути 25, 138, 173, 310, 311
 Бхарата 43, 100, 269
 Бхартрихари 88, 89, 258, 262, 267, 269, 298, 310, 316
 Бхаса 25, 55, 203, 269, 316
 Бхаскара 44
 Бхатт Ч. 36
 Бхишма 260
 Бходж 191
 Бходжа Парамара 93, 183, 184
 Бхушан Трипатхи 84
 Бхушунди 105
 Бэйли К. 33, 246, 299
 Бэйли С. 33, 155, 157, 159, 202, 237
 Бюлер Г. 109
- Валла Л.** 141
 Валмики 48, 53, 58, 112, 120, 121, 122, 254, 257, 258, 286
 ван дер Фиер П. 36, 108, 279
 Вани 213
 Варахамихира 44, 263
 Варис Шах 71
 Варуна 42
 Васильков Я.В. 35, 116, 141, 142
 Васко да Гама 82
 Ватсьяна 224, 225, 293
 Ваю 42
 Видъяпати Тхакур 25, 34, 141, 171, 178, 180, 184, 185, 188, 191, 192, 219, 228, 282, 283, 295, 304, 315
 Викрама 51, 184, 294
 Вирамде 186
 Вирупакша 44
 Виттхал, Витхоба 41, 68, 289, 318, 319
 Вишвакарман 302
 Вишну 53, 68, 75, 88, 97, 122, 203, 286, 308
 Водвиль Ш. 35
 Вольфрам фон Эшенбах 81, 256, 274
 Въяса 120–122, 286
- Галль Ф.Й. 263
 Ганди М.К. 81, 248, 287
 Гарвей У. 84
 Гартман фон Ауэ 309
 Гассенди П. 84
- Гаури 292
 Гафурова Н.Б. 35
 Гегель Г.В.Ф. 107, 109, 250
 Гейне Г. 191
 Гене Б. 31, 32, 126
 Герр, Мартен 268
 Гете И.Ф. 166
 Гёц фон Берлихинген 166
 Гиббон Э. 113
 Гири К. 11
 Глушкова И.П. 12, 33, 55, 178
 Гобинд Сингх, гуру 24, 198, 231, 289, 318
 Гордон С. 33
 Гошчи К. 268
 Гриерсон Дж. 170
 Гринцер П.А. 35, 116
 Гуди Дж. 117, 124
 Гунадхья 309
 Гуревич А.Я. 27, 32, 75, 99, 131, 148, 150, 163, 183, 226, 253, 256, 268, 310
 Гхошал У.Н. 6
- Давид** 140
 Далу Дайал 24, 144, 207, 223, 241, 243, 285, 287, 317
 Дамаанти 253, 316
 Дандекар Р. 35
 Дандин 25, 90, 263, 264, 310
 Данешменд Хан 84
 Дауд Али 34, 278, 291
 Даулат Казы 71
 Двиведи Х.П. 35
 Декарт Р. 84
 Делери Г. 312
 Десингу Раджа (Тедж Сингх) 176, 294
 Джагаду 130, 220
 Джаганнатх 68, 129
 Джай Сингх 197, 199
 Джан Гопал 144, 145, 317
 Джанамеджая 103
 Джатаю 276
 Джахангир 193, 295, 296
 Джаядева 25, 75, 229
 Джаянака 191
 Джаяси, Малик Мухаммад 25, 92, 93, 265
 Джованьоли Р. 140
 Джонс У. 3
 Джха Д.Н. 6, 32
 ди Нобили Р. 244
 Диркс Н. 33, 36, 110, 152, 154, 156, 157, 161, 199, 247

Днянешвар 68, 207, 286

Доусон Дж. 4

Дубянский А.М. 35

Дурлабха 92

Дхола 70

Дюби Ж. 32, 48, 163, 170

Дюма А. 334

Дюмон Л. 106, 158, 203

Ева 302

Елизаренкова Т.Я. 35, 46

Ефименко В.Е. 35

Зайн ул-Абидин 125, 133

Зайн ул-дин Малабари 84

Звелебил К. 35

Зия уд-дин Барани 153, 242, 273, 274

Зонтхаймер Г.Д. 35, 46, 48, 56, 178

Иван Калита 74

Иванов Н.А. 19, 106

Игорь Святославич 170

Иктидар Алам Хан 6

Ильин Г.Ф. 30, 158

Инден Р. 21, 36, 153

Индра 41, 51, 194, 254

Иосиф из Кранганура 82

Итон Р.М. 33, 64

Йогешвара 230, 303

Кабир 24, 207, 211, 223, 224, 241, 243,

252, 261, 276, 285, 286, 288, 289, 305,

307, 312, 314, 315

Кавиндра Парамананда 23, 51, 85, 112,
139, 197, 199

Кала 88

Калидаса 53, 138, 229, 268

Калкин 97, 100, 101, 127

Калокету 47, 52

Калхана 23, 69, 125–128, 130, 132, 133,
138, 310

Кама (Камадева) 264, 316

Командака 278

Камбан 68

Камкандала 316

Камран Мирза 214

Канака Дурга П.С. 35

Канса 230

Капхадде Чаухан 135, 186, 191

Карамчанд 218

Карл V 93

Карл Великий 115, 140

Карна 194, 292, 309

Квазимодо 262

Кеплер И. 335

Кешав Рай 174

Кешавдас 295–297, 299

Кинг Р. 36

Киплинг Р. 170

Клюев Б.И. 35, 280

Колбрук Г.Т. 246

Конрад Н.И. 16

Константин 140

Контамин Ф. 32

Коперник Н. 335

Корнель П. 140

Косамби Д.Д. 6, 110

Коссович К.А. 109

Котовский Г.Г. 6

Кретьен де Труа 102, 170, 171, 228, 264,
283

Кришна 53, 68, 75, 100, 105, 122, 149, 222,
229, 230, 235, 257, 283, 286, 291, 303,
330

Кришнаджи 23, 70, 120, 129, 130

Кросс Р. 35

Кубера 42, 85

Кулкарни А.Р. 136

Кулке Г. 20, 32, 33, 110

Кумарила 79

Куценков А.А. 35, 152

Кхарагсен 217

Кхида Джага 23, 121, 177

Кшемендра 25, 69, 95, 126, 212–214, 310

Лава 173

Лакманн Томас 114, 115

Лакшмана 104, 173

Лакшми 294, 301

Лакшмидхара 240

Лал Кави 23, 198, 199, 259

Лал В. 107, 108, 111

Лафатер 263

Ле Гофф 32, 124, 147, 163

Лейн Дж.У. 33, 73, 124, 147

Лемер Жан 138

Лоренцен Д.Н. 35, 244,

Лудден Д. 36

Лысенко В.Г. 106

Мадан Т.Н. 201

Мадхав 191

- Мадхаванал 316
 Майя 85
 Макензи К. 109
 Маккибхатта 44
 Малвани 70
 Малик З. 6
 Малла Дева 171, 172, 178, 295
 Маллисон Ф. 222
 Малукдас 315
 Маникъячандра Сури 57, 82
 Манохар 322
 Мансур 268
 Ману Вайвасвата 105, 118
 Марица 276
 Марко Поло 3
 Мару 70
 Маршак С.Я. 170
 Махеш Дас 121
 Махима Сахи 180
 Махмуд Газневи 77, 132
 Медведев Е.М. 6, 30, 31
 Мейстер Экхарт 99
 Мерутунга 23, 92, 129, 130, 141, 177, 271, 294
 Меткаф Т. 36
 Милль Джеймс 3, 108,
 Мир Таки Мир 24, 195, 320
 Мирза Абу Талиб 86, 139, 231
 Мирза Ихтисам ад-дин 86
 Мирза Камран 214
 Миш Г. 318
 Моноша 24, 75
 Морленд У.Г. 4
 Мриганкадатта 103, 104
 Музаффар Алам 6
 Мукундорам Чокроборти 24, 44, 75, 80, 87, 214, 230, 231, 236, 284
 Мукхиа Х. 6, 18, 32, 34, 232
 Мунхта Найнси Джаймалот 23, 137
 Мунши Измаил 86
 Мусви Ш. 6
 Мухаммад («Магомет») 45, 134, 141
 Мухаммад Гури см. Шихабуддин 121, 133, 172
 Мухаммад Рафи Сауда 195, 198

 Надир Шах 65
 Назир Акбарабади 335
 Накви Х.Х. 6
 Нала 253, 316
 Намдев 223, 286, 287, 307, 312

 Нана Пхаднис 320
 Нанак, гуру 207, 222, 241, 289, 306
 Нанда 235, 257
 Нанди Р.Н. 234
 Нараваханадатта 104
 Нарарада 56, 239
 Нараяна Рао В. 34, 111, 113, 114, 136
 Нарендра Нахар Раи 171, 182
 Нарпати Налха 25, 171
 Нарси Махета 222, 286
 Нархари 223
 Натх В. 6
 Наячандра Сури 135, 180
 Невелева С.Л. 35, 56, 99
 Неру Дж. 184
 Низам уд-дин Ахмад 135
 Низам Шах 51
 Норрис У. 84
 Нуниш Ф. 174
 Нурул Хасан С. 6

 Олимов М.А. 132, 134
 Ольденбург С.Ф. 109
 Ориген 99
 Осипов А.М. 6, 30

 Павлов В.И. 6, 31, 158
 Падмавати 188, 265, 316
 Паевская Е.В. 35
 Памародара 272, 274
 Пампа 282
 Паравара 141, 142
 Парашурама 203
 Парвати 75, 316
 Пареммаккал Томмакаттанар 86
 Парсифаль 256
 Патхак В.С. 123
 Петр I 74
 Пипа 307
 Пироджа 186
 Пифагор 99
 Поллок Ш. 34, 36, 67, 116, 117, 128, 146
 Пранадхара 223
 Прасад Б. 36
 Пратап Рудра 135
 Пратап Сингх 194
 Премананд 222
 Премчанд 200
 Притхви 190
 Притхвирадх Чаухан 54, 121, 125, 128, 133, 140, 170, 172, 180, 182–184, 188–191, 259, 260, 264, 265, 311

- Притху 302
 Пугачев Е.И. 264
 Пурандара 219
 Пурнабхадра 216, 293, 315
 Пуруша 212
 Пхуллора 231
 Рабле Ф. 212
 Равана 41, 254, 276
 Раджашекхара 294
 Раджендра Чола 117
 Раджмати 171
 Раджьядхара 223
 Радха 75
 Райдас 207, 223, 224, 236, 241, 243, 244,
 286, 307, 308, 312, 314, 315
 Рама 46–50, 53, 80, 100, 102–105, 121,
 140, 173, 254, 255, 257, 258, 269, 276,
 286, 299, 306, 309, 311, 316, 318
 Рамасвами В. 35
 Рамачандра Пант Аматы 85
 Рамонондо Джоти 87
 Рамдас 286
 Ранчход Бхатта 23, 120, 121, 163, 185
 Ратан Сингх Ратхор 121, 177
 Ратансен 265, 316
 Рати 316
 Ревич А. 273
 Рейснер И.М. 6, 31, 231, 238
 Репина Л.Р. 115
 Ричард Львиное Сердце 181
 Ричардс Дж.Ф. 232
 Робб П. 66, 71
 Робертсон У. 245
 Родриго 191
 Роланд 124, 170, 182
 Романов В.Н. 57
 Рустам 140, 260
 Руссо Ж.Ж. 3
 Рыбаков Р.Б. 35, 248
 Саваи Джай Сингх 335
 Садек Исфакхани 83
 Сазанова Н.М. 35, 288
 Саид Э. 21
 Сайяд Алаол 71
 Самозванцев А.М. 35
 Санйогита 190
 Сарасвати 213
 Сарвананда 130
 Саркар Дж. 5
 Севадас 306
 Седрик 118
 Семенцов В.С. 291
 Сен Амаргья 89
 Серебряков И.Д. 33–34, 272, 310
 Серебряный С.Д. 34, 106, 110, 304
 Сеттар С. 178
 Сигер Брабантский 99
 Сид Кампеадор 140, 170, 183
 Сита 48, 53, 104, 121, 173, 258, 269, 306
 Скотт Вальтер 140, 181, 334
 Смит В.А. 4, 5
 Смит У.Л. 75
 Сома 42
 Сомалева 25, 33, 44, 47, 59, 69, 79, 103,
 104, 123, 130, 171, 189, 223, 267, 292,
 309
 Сомалева Сури 220, 274
 Сомешвара 129
 Спартак 140
 Сримонто 284
 Субрахманиам С. 34, 84, 86, 111, 113,
 114, 136
 Субуддхи 141, 142
 Суворова А.А. 33, 54, 287
 Сугрива 104
 Судама 222
 Сулочана 264
 Сурдас 24, 25, 50, 53, 75, 217, 229, 235,
 241, 259, 286
 Сурья 42
 Сыркин А.Я. 35
 Сюань Цзан 61, 118
 Тавернье Ж.Б. 178, 186, 218, 244
 Тайлер Уот 233
 Талбот С. 33, 154, 156, 161
 Талиб Амули 322
 Телтшер К. 36
 Тилак Б.Г. 146
 Типу Султан 65, 74, 94
 Товстых И.А. 35, 75, 87
 Тод Дж. 4, 109, 245
 Тодар Мал 196
 Тойнби А. 16
 Топоров В.Н. 35, 263
 Трибуле (Риголетто) 262
 Тукарам 24, 222, 276, 288, 289, 308, 313,
 314, 318, 319
 Тулдза-Бхавани 178

- Тулсидас 24, 43, 51, 53, 60, 102, 105, 207,
 241, 257, 276, 286, 288, 299, 306
 Тхапар Р. 6, 34, 60, 101, 115, 119, 130
 Тюлина Е.В. 34, 44, 118, 120
 Удан 170, 294
 Уддхав 286
 Уинк А. 33, 168, 182
 Уотерфилд У. 170
 Уошбрук Д. 20, 21, 36
 Успенская Е.Н. 17, 18, 33, 169
 Файзи, Абу-л Фаиз 321, 322
 Филипп Август 140
 Фирдоуси Абу-л Касим 260
 Фируз Шах Туглак 133
 Фишер М.Х. 83
 Форбс А.К. 109
 Фурман Д.Е. 97
 Хабиб И. 6, 10, 232–234
 Халбфасс В. 78, 250, 251
 Халхед Н. 246
 Хаммира 135, 177, 179, 180, 184, 191
 Хануман 104, 286
 Хар Рай, гуру 306
 Хари 122, 217, 307
 Харт Дж.Л. 287
 Хартман Х. 290
 Харша 20, 119, 120, 122, 204
 Хатем Таи 140
 Хеестерман Дж.С. 71
 Хейзинга Й. 32, 123, 163
 Хемадри 240
 Хемачандра 129, 310
 Хирананда 25, 219
 Ходжа Насир ад-дин Туси 279
 Холи Дж.С. 35
 Хоррокс Р. 32
 Хумаюн 194
 Цветков Ю.В. 35, 43, 105, 276
 Цокхамела 236, 286
 Чанд Бардаи 23, 24, 54, 79, 121, 122, 125,
 128, 132, 133, 172, 180, 259, 260
 Чандакету 173
 Чанди 24, 44, 47, 52, 75, 87
 Чандо 80
 Чандра С. 6
 Чарудатта 263
 Чаттерджи А. 36
 Чаттерджи П. 5, 36
 Чаттопадхья Б. 26, 35, 72, 111
 Ченна Басава 24, 44
 Чичеров А.И. 6
 Чойтонно 208, 243
 Чондиаш 229
 Чхатрасал Бундела 174, 198, 259
 Шарана 303
 Шарма Р.Ш. 6, 32
 Шах Абдул Латиф Бхитаи 71
 Шах Валиулла Дехлави 198, 233, 234
 Шах Джахан 193, 234
 Шейх Зайн уд-дин Малабари 85
 Шейх Мухаммад Шригондекар 71
 Шейх Пхойджулло 71
 Шейх Фарид Гандж-и Шакар 259
 Шива 42, 43, 56, 68, 75, 97, 129, 264, 302,
 316
 Шивадаса 264
 Шиваджи 51, 84, 112, 139, 156, 178, 187,
 188, 197–199, 231, 240, 255, 295, 312
 Шихабуддин см. Мухаммад Гури 172
 Шпигел Г.М. 32, 115, 117, 140
 Шримали К.М. 6
 Шринивас М. 159
 Шриниваса Кави 94
 Штраус И. 269
 Шудрака 25, 263, 316
 Шульман Д. 34, 35, 101, 111–114, 136
 Шьямилака 212
 Эйзенштадт С.Н. 290
 Экнатх 24, 211, 259, 286, 313
 Элач Бахадур 295
 Эллиотт Г. 4
 Элфинстон М. 4
 Энида 171
 Эрман В.Г. 35
 Эшманн А.Ш. 35
 Юджиштхира 100, 140, 309
 Юрлова Е.С. 35, 248
 Юстиниан 20
 Ядава Б.Н.С. 6, 229
 Яджнявалкья 212, 239, 291, 297, 298
 Яма 40, 41, 180, 230
 Яшода 105, 257

Указатель текстов

- «Авимарака» (*Avimāraka*) 203
 «Айвенго» (*Ivanhoe*) 181, 269
 «Антикварий» (*The Antiquary*) 140
 «Артхашастра» (*Arthaśāstra*) 62
 «Ахлак Насира» (*Akhilāq-i Nāṣirī*) 279
- «Бедный Чарудатта» (*Daridracarudatta*) 316
 «Беседа индуса и мусульманина» (*Hindu-turk samvād*) 211
 «Бидле и Шундор» (*Vidyāsundar*) 217
 «Бхагавад-гита» (*Bhagavad-gītā*) 68, 150, 277, 283, 291
 «Бхагавата-пурана» (*Bhāgavata-purāṇa*) 222, 229
 «Былое областей Марвара» (*Marvār rā pargaṇām rī vigat*) 137
- «Великая поэма о Хаммире» (*Hammīra mahākāvya*) 135, 179, 190
 «Великий сказ» (*Brhatkathā*) 309
 «Венок шуток» (*Narmamālā*) 95, 212
 «Вести о государе» (*Rāyavācakamu*) 51, 205
 «Вишну-пурана» (*Viṣṇu-purāṇa*) 88, 164, 251, 302
 «Волшебный камень сочинений» (*Prabandhacintāmaṇi*) 129, 141, 177, 294
 «Восемь райских садов» (*Haṣṭ bihiṣṭ*) 268, 272
 «Восхваление Шри Кришны» (*Śrīkṛṣṇa-kīrtan*) 229
- «Гамлет» (*Hamlet*) 81
 «Гаруда-пурана» (*Garuḍa-purāṇa*) 34, 202, 252, 255, 262
 «Гирлянда сокровищ» (*Ratnamālā*) 69, 120, 129
- «Глиняная повозка» (*Mṛcchakaṭikā*) 263, 316
- «Двадцать пять рассказов ветапы» (*Ve-tālaparāṇcaviṃśati*) 264, 274
 «Двенадцатая ночь» (*The Twelfth Night*) 81
 «Дон Кихот» (*Don Quixote*) 200
- «Жемчужины бесед» (*Jawāhir al-asmar*) 79, 82, 268, 272
 «Женитьба Фигаро» (*Le Mariage de Figaro*) 269
 «Жизнеописание Джагаду» (*Jagaḍucarita*) 130
 «Жизнеописание Пратапа Рудры» (*Pratāparudracaritam*) 125
 «Жизнеописание Притхвичандры» (*Prthvīcandracarita*) 57, 58
 «Жизнеописание Харши» (*Harṣacarita*) 119, 120, 123
 «Жизнь Викрамы» (*Vikramacarita*) 219, 267, 276, 294
- «Законы Ману» (*Mānava-dharmaśāstra, Maṇusmṛti*) 239, 246
 «Зерцало терминов» (*Mir'ātu'l istilāh*) 94
- «Игра рождения» (*Janma līlā*) 144, 287, 317
 «Ивэйн, или Рыцарь со львом» (*Yvain, le Chevalier au Lion*) 228
 «Изначальная книга» (*Ādi Granth*)
 «Испытание человека» (*Puruṣaparīkṣā*) 34, 61, 141, 171, 184, 185, 188, 192, 219, 264, 282, 284, 295, 304
 «История Британской Индии» (*History of British India*) 108

- «Камасутра» (*Kāmasūtra*) 224, 293
«Книга Акбара» (*Akbar Nāmah*) 133, 317
«Книга мирзы» (*Mirzā Nāmah*) 214
«Книга о современном» (*Varttamānapustakam*) 86
«Книга об Индии» (*Kitāb al-Hind*) 77, 132
«Книга чудес Англии» (*Shagraf-nāmah-i vilāyat*) 86
«Король-олень» (*Il re cervo*) 268
«Коронование Людовика» (*Le couronnement de Louis*) 28
«Кудруна» (*Kudrun*) 81, 172, 260
- «Лиана славы» (*Kīrtilatā*) 192
«Летучая мышь» (*Die Fledermaus*) 269
«Луна славы Джахангира» (*Jahāgīr jas candrikā*) 295
- «Махабхарата» Вьясы (*Mahābhārata*) 30, 45, 49, 88, 100, 101, 103, 116, 120–122, 134, 139, 141, 175, 260, 270, 297, 321
«Море подвигов Рамы», («Рамаяна» Тулсидаса) (*Rāmcaritmānas*) 24, 51, 53, 102, 105, 241, 306
- «Нимская телега» (*Le charroi de Nîmes*) 28, 228
«Недоросль» 116
«Новая история» (*Tārīkh-i jadīd*) 86
- «Окассен и Николетта» (*Aucassin et Nicolette*) 228
«Океан сказаний» (*Kathāsaritsāgara*) 25, 33, 44, 47, 53, 54, 103, 123, 169, 171, 218, 223, 258, 261, 263–265, 267, 275, 292, 309
«Океан Сура» (*Sūrsāgar*) 25, 53, 229
- «Падма-пурана» (*Padmāpurāṇa*) 42, 80
«Падмават» (*Padmāvat*) 25, 92, 265, 271
«Панчатантра» (*Pañcatantra*) 25, 216, 229, 271, 272, 283, 293, 315
«Переписки Аллами» (*Mukātabāt-i 'Al-lāmī, Inṣā-i Abu-l Faḍl*) 144
«Песнь о Бисалдеве» (*Bisāldev-rāsau*) 171
- «Песнь о благодарении Чанди» Мукундорама Чокроборти (*Caṇḍīmaṅgal*) 44, 47, 52, 75, 213, 217, 230
Песнь о благодарении Чанди» Рамоннодо Джоти (*Caṇḍīmaṅgal*) 87
«Песнь о Притхвирадже» (*Prthvīrāj-rāsau*) 24, 54, 79, 121–125, 128, 131, 135, 144, 177, 181, 183, 189, 190, 193, 195, 199, 311
«Песнь о Роланде» (*Chanson de Roland*) 28, 182
«Песнь пастуха» (*Gītāgovinda*) 25, 75, 229
«Пестрая драма» (*Bacittar Nāṭak*) 318
«Письмо мудрецам Запада» (*Moḡāvẓah-i Akbar badānāyūn-i Firang*) 84
«Победа Притвираджа» (*Prthvīrāj-vijaya*) 191
«Повесть о Бходже» (*Bhojaprabandha*) 138, 268
«Повесть о Канхадде» (*Kanhaḍde-prabandh*) 135, 186
«Повесть о созерцании достоинств мира» (*Viśvaguṇadarśacampū*) 85
«Полезное наставление», «Хитопадеша» (*Hitopadeśa*) 25, 229
«Половина рассказа» (*Ardhakathānaka*) 24, 46, 145, 216, 217, 221, 222, 255, 284, 319
«Последующая жизнь Рамы» (*Uttara-rāmacarita*) 173
«Поэма великих восхвалений» (*Rājprasastiḥ mahākāvyam*) 120, 185
«Пригрезившаяся Васавадатта» (*Svapnavāsavadattā*) 55, 267
«Приключения десяти принцев» (*Daśakumāracarita*) 263
«Путешествия Талиба в стране франков» (*Māsir-i Tālibī fī bilād-i afranjī*) 86
«Пьеса о статуе» (*Pratimānāṭaka*) 258, 269
- «Рамаяна» Валмики (*Rāmāyaṇa*) 30, 41, 45, 53, 58, 103, 104, 112, 120, 121, 134, 139, 173, 175, 203, 254, 269, 276
«Рамаяна» Камбана (*Rāmaṇavātāram*) 68
«Река царей» (*Rājatarāṅgiṇī*) 125, 126, 128, 131
«Речение Кхидиа Джаги о Ратане Сингхе, сыне Махеша Даса» (*Vacanikā*)

- Rāṭhaud Ratansinghī rī Mahesdāsaut
rī Khidiyā Jagā rī kahī*) 121
- «Ригведа» (*Rgveda*) 42, 46
- «Ромео и Джульетта» (*Romeo and Juliet*) 81
- «Семьдесят рассказов попугая» (*Śukasaptatī*) 80, 229, 276
- «Семьсот строф Халы» (*Gathāsaptaśatī*) 53, 229
- «Сказание о Видьявиласе» (*Vidyāvilās po pavāḍau*) 219
- «Сказание о Дхонопоти» (*Dhanapati upākhyān*) 80, 284
- «Слава» (*Khyāt*) 137
- «Слово о полку Игореве» 50, 62, 73
- «Сочинения Абу-л Фазла» («Переписка Аллами») (*Inshā-i Abu-l Fazl, Mukātabāt-i 'Allāmī*)
- «Список царей» (*Nṛpāvali*) 126
- «Суть политики» (*Nītisāra*) 278
- «Тилак славы» (*Yaśastilaka*) 220, 272, 274
- «Украшение города» (*Nagar śobhā*) 303
- «Украшение собраний» (*Sabhā-śrngāra*) 82, 225, 263, 278
- «Установления Акбара» (*Ā'in-i Akbarī*) 64, 83, 133, 143, 317
- «Шах-наме» (*Śāh-nāmah*) 170
- «Шахматисты» (*Śatrañj ke khilādī*) 200
- «Эрек и Энида» (*Erec et Enide*) 171
- «Яджнявалкья-смирти» (*Yājñavalkya-smṛti*) 262

Указатель терминов

- аватара* (*avatāra*) 56, 122, 286
авентюра (*aventura*) 171, 189
адаб (*ādāb*) 192
адбхута (*adbhuta*) 86
адвайта-веданта (*advaita-vedānta*) 251
аджиб-о-гариб ('*ajīb-o gharīb*) 86
аджлаф (*ajlāf*) 210
адхарма (*adharmā*) 149, 150, 173, 237, 253, 255, 328, 329, 333
адхикрита (*adhikṛta*) 212
айана (*ayana*) 89
акхьяика (*ākhyāyikā*) 116
акхьяна (*ākhyāna*) 116
акшапаталика (*akṣapaṭalika*) 212
амрита (*amṛta*) 257
апсара (*apsarā*) 177
аранья (*araṇya*) 46
арий /арин (*ārya*) 39, 46, 49, 158
артха (*artha*) 256, 293
асуры (*asura*) 39, 85
атави (*aṭavi*) 46
Атман, атма (*Ātman, ātmā*) 98, 251
ахимса (*ahimsā*) 282, 283
ахлак (*akhlāq*) 279
ашвамеджа (*aśvamedha*) 173
ашрам (*āśrama*) 48, 58, 201, 241, 248, 255
ашрама-дхарма (*āśramadharmā*) 47
ашраф (*aśrāf*) 210
ашрита халика (*āśrita hālika*) 236
аштачхан (*aṣṭachan*) 286
- бакхар* (*bakhar*) 136
бандх (*bandh*) 225
бания (*banīyā*) 217, 244
барахмаса (*bārahmāsā*) 54, 231
баси (*bāsi*) 236
брахмадея (*brahmadeya*) 234
Брахман (Абсолют) (*brahman*) 251, 252
- брахман* (*brāhmaṇa*) 41, 44, 47, 51, 55, 58, 63, 77, 78, 81, 85, 87, 94, 95, 100, 121, 155–157, 161, 162, 165, 168, 184, 185, 197–218, 221, 224, 227, 234, 237–241, 244, 246, 247, 256, 262, 263, 277, 279, 282, 284, 286–288, 290, 296, 297, 299, 301, 302, 304, 305, 308, 313–316, 322, 329–331
брахманда (*brahmāṇḍa*) 43
брахмачарин (*brahmacāin*) 47
бхакт (*bhakt*) 55, 75, 105, 206, 207, 209, 222–224, 260, 261, 276, 285, 286, 288, 289, 299, 303, 305, 307, 308, 313–315, 318, 322
бхакти (*bhakti*) 24, 27, 41, 45, 50, 68, 76, 105, 138, 144, 206–211, 222–224, 241, 243, 244, 252, 255, 257, 259, 260, 285–289, 305, 308, 312–314, 317, 318, 330, 336
бхат (*bhāt*) 169, 284
- ваганты* (*vagantes*) 102, 228
вазир (*vazīr*) 194, 195
вайдыя (*vaidya*) 214
вайшья (*vaiśya*) 42, 160, 161, 212, 221, 224, 239, 243, 297, 300, 303
вакиа (*wāqī'a*) 143
вакуанавис (*wāqī'anawīs*) 143
вама (*vāmā*) 42
вамшавали (*vaṁśāvalī*) 116
вана (*vana*) 46, 49
вананпастха (*vānaprastha*) 47
варкари (*vārkarī*) 41, 70
варна (*varṇa*) 1, 42, 99, 155, 157–160, 164, 167, 168, 221, 256, 270, 271, 297, 302, 307, 315
варна-дхарма (*varṇadharmā*) 149
варта (*vārtā*) 119

ват (*vāt*) 136
 веда (*veda*) 250, 255, 278, 285
 веллала (*veḷḷāla*) 231
 вигат (*vigat*) 136
 видеш (*videś*) 67
 видушака (*vidūśaka*) 203
 виллан (*vilain*) 3, 165, 228, 231, 325
 вимана (*vimāna*) 42
 вирагал (*vīragal*) 178
 виргати (*vīrgati*) 177
 вишья (*viśaya*) 62

 гаятри (*gāyatrī*) 207
 гопура (*gopura*) 42
 грама каястха (*grāma kāyastha*) 211
 грамин (*grāmīn*) 224
 грхастха (*grhastha*) 47
 гулям (*ghulām*) 182
 гунны-эфталиты 76
 гурудвара (*gurudvāra*) 55
 гхарийал/гхарийар (*ghaḍiyāl/ghaḍiyār*) 92
 гхарийаруп/гхарийали (*ghaḍiyārūḷ/ghaḍiyālī*) 92
 гхати (*ghaṭī*)/гхатика (*ghaṭikā*) 91, 93

 дабир (*dabīr*) 214
 дакишнья (*dākṣiṇya*) 187
 далит (*dalit*) 333
 дам (*dām*) 196
 данда (*daṇḍa*) 238
 даршан(а), *darśan(a)* 56
 дванапараюга (*dvāparayuga*) 97, 100
 двипа (*dvīpa*) 43, 44, 83
 девалока (*devaloka*) 56
 дехакин (*dehaqīn*) 227
 деш(а) (*deś(a)*) 62, 67
 деши-дхарма (*deśīdharmā*) 149
 джайн/джайны (*jain*) 130, 145, 153, 206, 222, 239
 джайнизм 129, 239, 284, 290, 319
 джамбу (*jamḍi*) 43
 джанеу (*janēu*) 256, 299
 джаннат (*janṇat*) 45
 джат/джаты (*jāt*) 174, 231, 233, 234, 239
 джати (*jāti*) 155, 157, 158, 167
 джати-дхарма (*jātidharmā*) 149, 167
 джаухар (*jauhar*) 178, 179
 джаханнум (*jahannum*) 45
 джахилийя (*jāhiliyya*) 132
 джентри (*gentry*) 168

джива (*jīva*) 98
 джхарокха (*jharokhā*) 193
 дивира (*divira*) 212
 дигвиджайя (*digvijaya*) 57
 доха (*dohā*) 177
 дханурведа (*dhanurveda*) 175
 дхарма (*dharma*) 50, 51, 57, 79, 99, 100–102, 132, 148–150, 167, 173, 174, 179, 182, 190, 192, 201, 238, 240–242, 252–256, 282–285, 289–291, 293, 296, 304, 329, 333
 дхарма-шастры (*dharmaśāstra*) 42, 81, 162, 202–204, 219, 237, 239–241, 246, 252, 256, 263, 277, 297, 298, 307, 330
 дхоти (*dhotī*) 207

 жесты (*gestes*) 28, 124

 заминдар (*zamīndār*) 213, 233
 зарегистрированные касты (*scheduled castes*) 333

 иззат (*‘izzat*) 194
 иллахи (*illāhī*) 134
 индуизм 33, 35, 39, 48, 51, 55, 56, 68, 71, 105, 118, 156, 164, 206, 208, 209, 248, 250, 255, 257, 280, 281, 293, 330
 индус/индусы 29, 34, 40–42, 44, 57, 59, 60, 63, 64, 82, 84, 102, 106, 108, 113, 132–135, 138, 153, 158, 160, 178, 192, 193, 196, 197, 207, 210, 211, 221, 225, 244–246, 266, 279, 280, 281, 287, 320–322, 331, 332, 334, 335
 ислам 29, 33, 45, 63, 76, 77, 79, 82, 96, 132–134, 147, 153, 160, 193, 209, 210, 225, 273, 280, 281, 322
 итихаса (*itihāsa*) 116
 иудеи 76
 иштадевата (*iṣṭadevatā*) 313

 кази (*qāzī*) 210
 кайа (*kāya*) 212
 кайетхи липи (*kāyethī līpī*) 213
 каламукха (*kālamukha*) 208
 калачакра (*kālacakra*) 98
 кали, калиюга (*kali, kaliyuga*) 50, 57, 97, 99, 100, 102, 115, 142, 205, 206, 237, 239–241, 299, 304

- калико (*calico*) 187
 каллары (*kaḷār*) 156
 калпа (*kalpa*) 97
 кама (*kāma*) 256, 261, 293
 капалика (*kapālika*) 208
 карана (*karana*) / каранам (*karaṇam*) 136, 211, 212
 карма (*karma*) 98, 145, 164, 245, 290–292, 296, 314, 336
 каршака (*karṣaka*) 227
 каста 6, 33, 52, 62, 66, 67, 69, 80, 81, 99, 129, 137, 149, 152–162, 164, 166–168, 174, 175, 182, 187–189, 196, 202, 204, 206–210, 212, 213, 215, 217, 223, 224, 226, 227, 231–239, 241–243, 246–249, 253, 255, 256, 258, 263, 264, 269, 270, 274, 276, 277, 280, 281, 284–290, 298–303, 306–308, 312–316, 325, 326, 329, 330, 333, 335, 336
 катха (*kathā*) 116
 кауравы (*kaurava*) 173
 каури (*kauṛī*) 218
 кафир (*kāfir*) 280
 каястха (*kāyastha*) 136, 211–214, 247
 киртти (*kīrtti*) 170
 кирттистамбха (*kīrttistambha*) 178
 кос (*kos*) 103
 крита (*kṛta*) / критаюга (*kṛtayuga*) 57, 97, 98, 100
 кроп (*kroḍ*) 233
 кула-дхарма (*kuladharmā*) 149
 кулдевата (*kuldevatā*) 313
 кунби (*kunbī*) 188, 231
 куриньджи (*kuṛiñji*) 53, 54
 кутб (*quṭb*) 45
 кутумбин(а) (*kuṭumbin(a)*) 227
 кушаны (племена) 76
 кхатри (*khatrī*) 196
 кхьят (*khyāt*) 136
 кшатра-дхарма (*kṣatradharma*) 169
 кшатрий (*kṣatriya*) 41, 156, 159–162, 167–169, 173–176, 179, 182, 190, 203, 204, 212, 219, 224, 237, 240, 245, 277, 280, 282, 283, 300, 302, 304
 кшетра (*kṣetra*) 46, 47, 49
 лакх (*lākh*) 184, 220
 лаукика (*laukika*) 127
 лекхака (*lekhaka*) 212
 лила (*līlā*) 144, 287
 лингаяты (вирашайвы) (*liṅgāyata, vira-śaiva*) 44, 305
 лока (*loka*) 39
 локапала (*lokapāla*) 41–43, 56
 магадха (*māgadha*) 117
 майя (*māyā*) 251
 малик (*mālik*) 227
 мамлюк (*tamlūq*) 182
 мандала (*maṇḍala*) 43, 44
 манор (*manor*) 8
 маравары (*maravar*) 156
 маратха, каста (*marāṭhā*) 167, 168, 178, 187, 188, 196–199, 231, 239, 312
 маратхи, этнос (*marāṭhī*) 58, 65, 136, 156, 167
 мардом-и русмаи (*mardom-i rūstāi*) 227
 мардом-и шахр (*mardom-i šahr*) 216
 мариада (*maryādā*) 269
 марудам (*marutam*) 53, 54
 маулана (*maulānā*) 211
 махакавья (*mahākāvya*) 26, 119
 маханубхавы (*mahānubhav*) 41, 55, 57, 70, 208
 махаюга (*mahāyuga*) 97, 101, 115, 118, 127
 махзар (*maḥzar*) 226
 миманса (*mīmāṃsā*) 79
 млеччха (*mleccha*) 97, 240
 могол (*mughal*) (сословие) 167, 168, 193, 194, 197–199, 210, 234, 332
 моди (*modī*) (письмо) 213
 мокша (*mokṣa*) 293
 монгол (*mudgala*) 79
 мукти (*mukti*) 322
 муладалу (*muladalu*) 236
 муллей (*mullai*) 53
 муниши (*munśī*) 136, 214
 мурти (*mūrti*) 56
 мусульманин/мусульмане 29, 33, 45, 49, 62–64, 71, 76, 82–85, 93, 96, 106, 121, 126, 132–134, 138, 147, 153, 158, 160, 179, 180, 191–193, 196, 210, 211, 214, 225, 240, 246, 266, 272, 279, 280, 286, 287, 320–322, 331, 332, 334, 335
 мухурта (*muhūrta*) 90, 91
 наваб (*navāb*) 176
 нага (*nāga*) 39
 нагар(а) (*nāgar(a)*) 224

- накхшикх (*nakhśikh*) 266
 намакхарам (*namakḥarām*) 181
 нарака (*naraka*) 40
 наяк (*nāyaka*) 167, 168, 182, 231
 нейдал (*neital*) 53
 нибандха (*nibandha*) 188
 нимиша/нимеша (*nimiṣa/nimeṣa*) 91
 ориентализм (*Orientalism*) 21, 33, 36, 108, 153
 падаспарша (*padasparśa*) 41
 падука (*pādukā*) 41
 палей (*pālai*) 53
 пандавы (*pāṇḍava*) 100, 173, 255, 270
 пандит (*paṇḍit*) 211, 224, 314
 пардеш (*pardeś*) 67
 парикрамана/парикрама (*parikramaṇa/parikramā*) 41
 парс/парсы (*pārsī*) 76, 153
 патала (*pātāla*) 39, 40
 пахара (*prahara, pahar*) 90
 пашупата (*pāśupata*) 208
 пир (*pīr*) 211, 307
 пишачи (*piśāca*) 47
 пралайа (*pralaya*) 97
 прашасти (*praśasti*) 116
 прета (*preta*) 255
 пуджа (*pūjā*) 56
 пурана (*purāṇa*) 43, 44, 50, 63, 75, 116, 118, 119, 211, 239–241, 250, 252, 278, 302, 309, 314
 пустапала (*pustapāla*) 212
 Радж (*rāj*) 157
 раджа-дхарма (*rājadharmā*) 149
 раджпут (*rājput*) 4, 17, 18, 153, 167–169, 172, 174–181, 183, 185, 186–188, 192–194, 196–199, 202, 218, 227, 231, 234, 239, 244, 245, 295, 332
 раджпути (*rājputī*) 169
 райят (*ra'īyat*) 161, 227
 райят-и худкашт (*rā'yat-i khūdkašt*) 227
 ракшаса (*rākṣasa*) 41, 47, 85
 расо (*rāsau*) 119
 рахит-нама (*rahit-nāmā*) 289
 раштра (*rāṣṭra*) 62, 71
 редди (*reḍḍi*) 231
 рити (*rtu*) 89
 риши (*ṛṣi*) 40, 48, 55, 56, 118, 126, 255, 302, 315
 сабха (*sabhā*) 187
 сабхья (*sabhya*) 187
 савари (*savārī*) 195
 садх (*sādh*) 289
 сайид (*sayyid*) 210
 самаджа (*saṁāja*) 148
 саманта (*sāmanta*) 180
 самватсара (*saṁvatsara*) 89
 самраджья (*sāmrajya*) 62
 санкхья (*sāṅkhya*) 207
 сансара (*saṁsara*) 98
 санскритизация (*sanskritization*) 159
 сант (*sant*) 24, 206, 208, 209, 222, 285–289, 308, 313, 314
 санъясин (*saṁnyāsin*) 47
 саптанга (*saṁtāṅga*) 71
 сат (*sat*) 224
 сати (*satī*) 179, 199
 сатнами (*satnāmī*) 233
 сатьяюга (*satyauga*) 100
 свадхарма (*svadharma*) 149, 150
 сварга, сваргалокa (*svarga, svargaloka*) 40, 41
 серв (*serve, serf*) 3, 165, 236
 сикх(и) (*sikh*) 175, 198, 226, 233, 289, 306, 307, 318
 сикхизм 222, 238, 289, 306
 синдху (*sindhu*) 59
 сута (*sūta*) 117
 суфий (*ṣūfī*) 25, 210, 259, 299
 суфизм 255, 259, 336
 таклид (*taqlid*) 321
 тапас (*tapas*) 277
 таранга (*taraṅga*) 126
 телики (*telikī*) 156, 239
 тилак (*tilak*) 207, 217
 тиней (*tiṇai*) 53
 тиртханкар (*tīrthaṅkar*) 222
 титхи (*tithi*) 90
 тола (*tolā*) 185
 трета (*tretā*) 97
 туладана (*tulādāna*) 184, 185, 193, 220
 турушка (*turuṣka*) 79
 улем (*'ulamā*) 210
 умма (*'umma*) 242
 упанаяна (*upanayana*) 256
 фаблио (*fablio*) 165

фарсахх (*fārsakh*) 83

фьяба (*fiaba*) 268

holeйялу (*holeyalu*) 236

чайтра (*caitra*) 89

чандала (*caṇḍāla*) 236, 239, 264, 265, 288

чаран (*cāraṇ*) 169

чарита (*carita*) 119, 130, 336

чатурмасья (*cāturmāsya*) 89

читпаван (*citpāvan*) 155, 197

шабары (*śabara*) 48

шак (*śāk*) 178

шака, эра (*śāk*) 90

шахид (*śahīd*) 307

шахри (*śahrī*) 216

шейх (*śaikh*) 210, 307, 322

шикхара (*śikhārā*) 42

шудра (*śūdra*) 42, 100, 156, 161, 162, 206, 212, 223, 224, 239, 240, 241, 244, 296, 297, 304, 312, 315, 319, 330

юга (*yuga*) 97, 99–101, 255

яджна (*yajña*) 56

яшас (*yaśas*) 170

Summary

The main theme of the book is the world perception of the Indians in pre-colonial epoch. The author is interested both in the specific features of this worldview and its comparability with the mental patterns of other pre-modern societies. Various aspects of medieval mentality are therefore juxtaposed to the much better researched categories of medieval European culture. Analysis of different sources like chronicles, heroic epics, biographies and hagiographies, romances and fables, voluminous literature of religious reform movements, travelogues, etc. has made it possible to attempt reconstruction of the "mental programme" of medieval Indian society and its constituent groups, to delineate the ways they viewed such core elements of being as Space, Time, Society and Man. Each of these four problematic blocks is treated in a separate chapter.

Analysing the spatial aspects of medieval worldview the author discusses the way medieval Indians perceived their territorial and landscape surroundings along with "one's own" vis-à-vis "alien" space, throws light on the development of territorial-cultural and territorial-political identity and the knowledge about other countries and peoples. In the discussion of medieval Indian temporality the author concentrates upon time perception and reckoning, attitudes to historical past and manifold ways of its recording. A special chapter deals with socio-ethical values and behavioural stereotypes that were referred to the major estate and caste groups of medieval society. Lastly, there is a discussion of medieval Indian perception of Man, his appearance, age peculiarities, behaviour, social status, development of individuality. Readership of this book may include medievalists and general public interested in pre-modern history and culture.

Оглавление

Введение	3
Глава I. Пространство	38
Пространство, природа, человек	39
Индия: страна и страны	58
Индия и внешний мир	76
Глава II. Время	88
Время и его измерение	89
Время: циклическое и линейное	95
Время историческое	106
Глава III. Общество	148
Ценности — кастовые и (или) сословные	152
«Люди меча»	167
«Люди пера»	200
«Люди базара»	215
«Безмолвствующее большинство»	226
Глава IV. Человек	250
Человек и его возраст	254
Человек и его внешность	261
Человек и его поведение	269
Человек и его статус	289
Человек и его индивидуальность	308
Заключение	324
Список сокращений	339
Библиография	340
Указатель имен (реальных и мифологических)	360
Указатель текстов	366
Указатель терминов	369
Summary	374

Научное издание

Ванина Евгения Юрьевна

**СРЕДНЕВЕКОВОЕ
МЫШЛЕНИЕ**

Индийский
вариант

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Редактор *О.В.Мажидова*

Художник *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректор *В.И.Мартынюк*

Компьютерная верстка *Н.А.Важенкова*

Подписано к печати 22.10.07

Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная

Усл. п. л. 23,5. Усл. кр.-отт. 23,8. Уч.-изд. л. 25,0

Тираж 500 экз. Изд. № 8263. Зак. № 2086

Издательская фирма

«Восточная литература» РАН

127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"

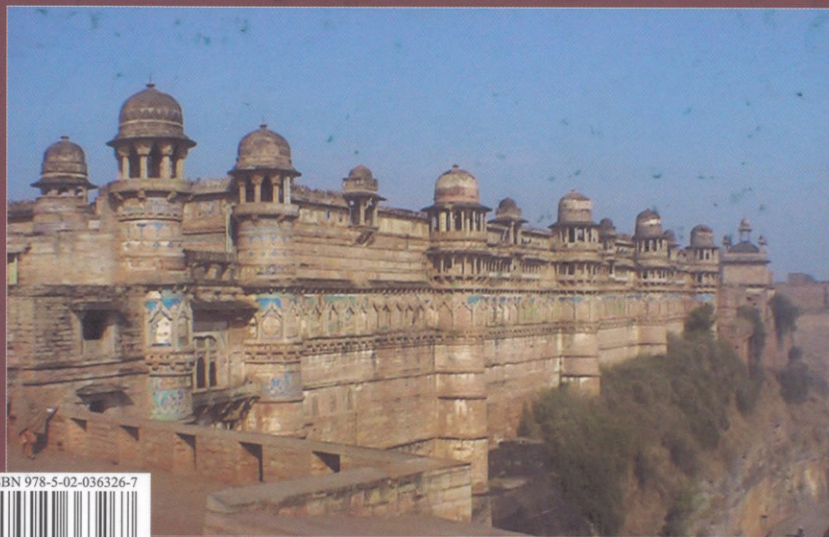
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

Е.Ю.Ванина

СРЕДНЕВЕКОВОЕ МЫШЛЕНИЕ

Не ждать милости от порочных,
Не просить помощи у друга, чьи средства ограничены,
Вести себя доброжелательно, праведно
И безупречно, даже в смертный час,
Сохранять достоинство в несчастье,
Подражать великим — этим правилам,
Которым следовать так же трудно, как идти по острию меча,
Добродетельных нет нужды обучать.

*Из раннесредневековой антологии
«Сокровищница изящных речений»*



ISBN 978-5-02-036326-7

