

Ванина Е.Ю.

Историческая мысль на Востоке.

**УТВЕРЖДЕНИЕ ОБЩЕГО, ПОСТИЖЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО
(опыт исследования средневековых североиндийских биографий)**

© 2005

Произведения биографического жанра, развитием которого индийские литературы обязаны средневековью, представляют собой исключительно ценный источник, позволяющий современному исследователю-индологу реконструировать распространенные в доколониальном индийском обществе основные ценности различных социальных групп, представления о человеке и времени.

Почти два столетия индология полагала непреложной аксиомой отсутствие у индийцев исторического сознания, вообще интереса к прошлому и понимания необходимости его фиксации для будущих поколений. Считалось, что традиция исторического писания была привнесена в Индию лишь мусульманскими завоевателями и на протяжении всего средневековья оставалась чуждой индусскому большинству. Эта концепция стала неотъемлемой составляющей того образа Индии, который утвердился в сознании европейских ориенталистов вне зависимости от того, было ли их восприятие Индии в целом позитивным или негативным. Лишь немногие индологи осмеливались не соглашаться с данной концепцией: к их числу принадлежали видные западные индологи А. К. Форбс, Г. Бюлер, Дж. Тод, а также наши соотечественники А. К. Коссович и С. Ф. Ольденбург, но к ним почти не прислушивались. В представлениях европейских ориенталистов, резюмирует известный голландский историк П. ван дер Фиер, "Индия стала обществом без истории. Это - застывшее общество, которое было введено в историю лишь столкновением с современным колониальным миром" [van der Veer, 1993, p. 26, 31].

Концепция "внеисторичности" индийцев уже в течение нескольких последних десятилетий отвергается мировой индологией в ряду прочих ориенталистских теорий, не подтверждаемых современными исследованиями. Европейские и американские ученые вместе со своими индийскими коллегами активно изучают историческое сознание индийцев, привлекая для этого новые источники (включая устную традицию) и заново обращаясь к тем, которые были давно известны. Это позволило выяснить, как индийцы воспринимали историю и в каких жанрах словесности, устных и письменных, ее фиксировали. Крупнейшим вкладом в исследование формирования исторических воззрений в древней и раннесредневековой Индии стали работы 1980 - 1990-х гг. известного индийского историка Ромилы Тхапар [Thapar, 1986, 1996]. Вместе с тем старая концепция еще кое-где сохраняет свою привлекательность, поскольку хорошо соотносится с представлениями ряда ученых о "стагнационном" характере доколониального индийского общества, его неспособности к саморазвитию без импульса извне. В учебном пособии "Средневековая Индия", опубликованном в 2003 г., Л. Б. Алаев поясняет студентам: "Индийцы не испытывали потребности заниматься историей или фиксиро-

стр. 56

вать исторические события в хронологической последовательности и со стремлением придерживаться правдоподобия" [Алаев, 2003, с. 18 - 19].

Предлагаемая статья - это попытка исследовать один, притом весьма специфический, аспект исторического писания в средневековой Индии - персональную историю, отраженную в биографиях и автобиографиях. При этом данное исследование не будет касаться литературной и языковой характеристики средневековых жизнеописаний. Мой интерес сосредоточится на отраженных в этих текстах представлениях о человеке и времени - личном и историческом. Разумеется, в рамках статьи невозможно даже кратко коснуться всех произведений биографического жанра, которые сохранила средневековая литература на многочисленных языках Индии. Недостаточность языковых познаний также принуждает меня ограничить круг исследуемых источников североиндийскими и оставить за скобками богатейшее литературное наследие Южной и Восточной Индии, частично Махараштры.

Виндологической медиевистике стало традицией при обсуждении характера и темпов развития средневекового общества исходить главным образом из социально-экономических отношений (в основном в аграрной сфере), административной системы и политических процессов. В результате возникает картина некой территории, с земельными пожалованиями, с рентой-налогом, кастовыми иерархиями, государственной политикой, коммерческими структурами, но не людьми с их воззрениями, ценностями, идеалами, поведенческими установками. Самой концепции человека и его существования в этом воссозданном современными учеными мире нет места. Именно поэтому литературные произведения средневековья, в том числе биографии и автобиографии, привлекают внимание современных историков лишь в том случае, если они содержат сколько-нибудь ценные сведения о социально-экономических и политических процессах. Многие индологи сохраняют еще унаследованное от ориенталистов предубеждение к литературным источникам исторического и биографического содержания, которые не соответствовали классическому канону хроник, установленному историками Делийского султаната и Могольской империи. Исторические поэмы (*махакавья*, *расо*), родословные (*вамшавали*), панегирики (*прашасти*), жизнеописания (*чарита*, *варта*) и близкие к ним по жанру тексты считаются ненадежными. Они, по мнению индийского исследователя А. К. Синхи, неспособны "отразить исследование и фактическую истину" или, как подчеркивает Л. Б. Алаев, "наполнены преувеличениями, намеренными искажениями исторической правды, смещением реальности и вымысла" [Sinha, 2000, p. 118; Алаев, 2003, с. 19].

Проблема "исторической правды" в отражении средневековых источников (включая и те, которые традиционно считаются надежными, например эпиграфика или хроники) заслуживает отдельного исследования. Для данной статьи важнее, насколько историческая реальность соотносится с рассматриваемой средневековыми биографами жизнью индивидуума и специфическими задачами литературного жизнеописания. То, почему общество нуждается в описании жизненного пути конкретного человека и почему человек испытывает необходимость поведать о своей жизни современникам и потомкам, является важным индикатором состояния общества и уровня его исторического развития.

ДОБЛЕСТЬ И СЛАВА

Жанр биографии был знаком еще древней Индии (достаточно вспомнить "Буддхачариту" Ашвагхоши, да и в конечном счете "Рамаяна" Валмики представляет собой не что иное, как жизнеописание, хотя и мифологического персонажа). Однако, как показал индийский исследователь В. С. Патхак, лишь только раннее средневековье дало жизнь специфическому жанру литературы, описывавшей жизнь не мифических

героев и мудрецов, но людей, реально существовавших в обозримом историческом времени, часто лично знакомых биографу [Pathak, 1966, p. 21]. Правление и подвиги царей фиксировала эпиграфика, но подлинным родоначальником биографического жанра в литературе был, видимо, Бана (VII в.) с его прославленной "Харша-чаритой" - жизнеописанием царя Харши, создавшего в Северной Индии обширную, но недолговечную империю. За сочинением Баны, вошедшим в число признанных шедевров санскритской литературы, последовали многочисленные произведения биографического жанра на санскрите и местных языках; помимо этого во многих историко-героических поэмах, генеалогиях, панегириках и других формах жизнеописания (главного героя, а в ряде случаев и автора) также занимали значительное место.

Все эти произведения долгое время встречали недоверчивое отношение современных исследователей, не видевших в них ничего, кроме вымысла. По образному выражению В. С. Патхака, авторы средневековых жизнеописаний, "подобно неприкасаемым, стоят у порога и молят, чтобы ученые допустили их в компанию историков" [Pathak, 1966, p. 81]. Конечно, современному исследователю приходится тратить немало усилий, "просеивая" средневековые литературные тексты в поисках крупниц "исторической правды". Но все же эти источники содержат важный и интересный материал, если исследователя интересуют не просто "факты", но отражение преобладавших в изучаемую эпоху представлений о человеке, времени и обществе.

Здесь, видимо, неизбежен вопрос читателя: как можно быть уверенным, что средневековые литературные источники, включая биографии, отражают воззрения, которые действительно преобладали в ту эпоху? По мнению индийского историка Б. Чаттопадхьяя, "выбор обстановки, отраженной в письменном источнике, будь то эпиграфическая запись о земельном пожаловании или *mahakavya*, принадлежал образованной элите, которая в процессе создания текста руководствовалась хорошо устоявшимся фондом убеждений, мотивов и символов" [Chattopadhyaya, 1998, p. 22].

Средневековая индийская литература нередко критиковалась исследователями за свой преимущественно элитарный характер и удаленность от повседневной жизни народа. 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 возможность письменного выражения своих идей и воззрений была действительно доступна лишь образованной высококастовой элите. На протяжении всего средневековья голос неграмотного большинства практически 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 непроходимой 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 воззрения на человека, социальные и темпоральные стороны его жизни.

По мнению Ромилы Тхапар, жизнеописания (чарита) как литературный жанр возникли как дополнения к генеалогиям или династическим историям и играли важную роль в легитимации правителей феодальных государств послегуптской эпохи [Thapar, 1986, p. 378]. Причиной создания биографических произведений было, полагает исследовательница, стремление к "бесстыдному" возвеличиванию поэтом своего венценосного патрона. К этому стоит добавить, что и самому биографу написание чариты сулило богатство и славу, высокое положение при дворе монарха. Ранчход Бхатта, автор жизнеописания знаменитого раджпутского князя Радж Сингха¹, свел взаимоотношения монарха и его биографа к типично феодальной форме обмена услугами, в которой каждая сторона укрепляет славу другой: "[Люди], подобные Вьясе и Валмики, должны почитаться царями, как Шри Харша почитал Бану // Именно благодаря санскритским поэтам царская власть крепка навечно" [Bhatta, 1973, p. 17]².

Средневековые поэты-биографы и их герои были связаны друг с другом прочными узами взаимных обязательств. Эти обязательства порой требовали от поэта забвения других тем для творчества, которые в глазах общества, быть может, были более важными. В прославленной раджпутской героической поэме "Притхвираджд-расо", живописующей подвиги правителя Дели Притхвираджда Чаухана (1149 - 1192), содержится любопытный эпизод беседы автора, Чанда Бардаи, с женой, которая призывает супруга воспеть бога Хари, а не земного человека. Поэт соглашается, но говорит, что обязан сначала исполнить долг перед семьей Чауханов, наследственным бардом которой он является. Жена настаивает, и, чтобы избавиться от ее попреков, поэт даже начинает "Сказ о десяти аватарах", но прерывает его, заявляя: "Даже миллионов рождений не хватило Валмики и Кришне Двайпаяне³, / 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" [Cand Bardai, 1955, т. I, p. 80].

Этот эпизод представляет двоякий интерес. Во-первых, он свидетельствует о том, что биографическая литература, светская по своему характеру, воспринималась в ту эпоху как нечто низкое в сравнении с религиозной поэзией, и само обращение к этому жанру свидетельствовало об определенной ущербности автора. Во-вторых, обязанности Чанда Бардаи как наследственного родового барда Чауханов сравниваются поэтом с тяжелой ношей, что, впрочем, не мешает ему во множестве других мест подробно описывать богатые награды, полученные от своего венценосного патрона и персонажа. Средневековые индийские правители, особенно *раджпуты*, считали крайне важным для укрепления своей власти щедро вознаграждать тех, кто был призван запечатлеть в веках их славу. В поэме, живописующей героическую гибель в битве при Дхармате раджпутского князя Ратана Сингха Ратхора (1658), поэт Кхидиа Джага подробно поведал о том, как перед решающей битвой Ратан Сингх, расставив войска в боевом порядке, почтив богов и брахманов, устраивает роскошный пир для поэтов, которые громко прославляют щедрость и доблесть правителя [Vacanika, 1960, p. 28 - 29].

Героико-биографические поэмы средневековой Индии отличались линейным восприятием времени и отражали растущий интерес общества к письменной фиксации исторических событий. При этом важно отметить, что взгляд их авторов на историческое прошлое заметно отличался от воззрений, отразившихся в эпосе и других образцах древней литературы. Во многих случаях авторы этих произведений специально подчеркивали, что повествуют не о "делах давно минувших дней", а о событиях, которым сами были свидетелями, и делают это

ради будущих поколений, которым надлежит знать о подвигах героев прошлого. Чанд Бардаи, например, даже счел необходи-

¹ Это биографическое сочинение, озаглавленное "Раджпрашастхи-махакавьям", было начато в 1661 г. и высечено на 25 каменных плитах, украсивших дамбу искусственного водохранилища Раджсамундар вблизи Джайпура.

² Я благодарна Е. В. Тюлиной за помощь при прочтении этого санскритского фрагмента.

³ Кришна Двайпаяна - Вьяса, автор "Махабхараты".

мым обратиться к собратьям по перу с просьбой не смеяться над ним, описывающим хорошо известные всем события [Cand Bardai, 1955, т. I, р. 2]. Рассказывая о деяниях Притхвираджа, Чанд Бардаи постоянно присутствует на страницах своей поэмы, участвует во многих событиях, иногда забывая о главном герое ради сообщения о том или ином происшествии из собственной жизни. Поэма Чанда Бардаи, как и другие сочинения этого жанра, включает немало исторических дат, вполне проверяемых по другим источникам той эпохи.

Как же выглядит главный герой героико-биографических произведений индийского средневековья? У современного читателя, обратившегося к этим текстам, возникает двойное впечатление.

Во-первых, кажется, что все сочинения данного жанра, вне зависимости от автора, региона, языка, описывают стандартный образ в стандартных обстоятельствах. Все герои одинаково прекрасны, мужественны, отважны, великодушны и щедры, правдивы и изысканны; их жизнь включает в себя одни и те же события: бесконечные войны, грабительские походы во владения соседей, роскошные выезды на охоту, воинские состязания, похищение красавиц и любовные утехи, пиры, празднества, раздача военной добычи дружинникам, брахманам и придворным бардам... Не составляет никакого труда предсказать развитие сюжета или угадать поведение героя. И поэты не просто копировали друг друга (плагиат в средние века отнюдь не считался преступлением) или следовали установленным литературным канонам. Они фиксировали те ценности военно-феодального сословия, которые Ж. Дюби определил как "собрание ментальных образов, формировавших реальную основу понятия *nobilitas*" [Duby, 1990, р. 217] - это наблюдение, сделанное известным французским медиевистом на западноевропейском материале, вполне подходит и к индийским средневековым жизнеописаниям царей и героев.

Во-вторых, реально существовавшие исторические деятели в изображении своих биографов почти не отличаются от вымышленных литературных и фольклорных персонажей. Подобно героям "Океана сказаний" и других средневековых "романов", Притхвирадж - неустрасимый воин, несравненный знаток не только боевых, но и всех возможных видов искусств и наук; он прекрасен "как статуя бога любви" и потому является "смертью для красавиц". По мнению американского исследователя Дж. Л. Харта, древняя и средневековая литература Индии "имели дело не с реальностью, а с архетипами - образцами и примерами, которые могли быть использованы в реальном опыте и поведении" [Hart, 1995, р. 169]. Эта точка зрения в целом представляется верной, но возражение вызывает стремление противопоставить "архетипы" и

"реальность". Средневековые индийские биографы и другие авторы имели дело с реальностью - но не столько конкретных событий (хотя и их отражали тоже), сколько подлинных кастовых и сословных ценностей. В этом смысле, по выражению Б. Чаттопадхьяя, данные тексты, будучи одновременно "биографиями" и "не-биографиями", отражали "идеальную реальность, соответствовавшую, конечно, статусу героя" [Chattopadhyaya, 1998, p. 26].

Видимо, одна из наиболее характерных черт средневекового общества заключалась в восприятии человека не как личности, отличавшейся от других определенными чертами внешнего облика и внутреннего мира, поведения и мировоззрения, но как члена той или иной общественной группы - сословия, касты, корпорации, религиозной общины и т.д. Каждой из этих групп соответствовал набор ценностей, примеров для подражания, которым человек должен был следовать в своем поведении [Dubu, 1990, p. 219; Гуревич, 1984, с. 201 - 224]. Запечатленные еще в древних текстах кшатрийские ценности были восприняты основными региональными военно-феодальными сословиями средневековья - раджпутами⁴, *наяками* и *маратха* [Kolff,

⁴ В отечественной литературе раджпутский "кодекс чести" исследован Е. А. Успенской [Успенская, 2000].

1990, p. 73, Gordon, 1994, p. 183 - 187] и закреплены в соответствующей литературе. Поэтому Чанд Бардаи не просто льстил своему господину: он стремился запечатлеть и увековечить для будущих поколений образец, которому должны были следовать все знатные воины-феодалы. Именно это, а не "намеренное искажение исторической правды" было задачей средневекового барда, и ожидать от него "исторического правдоподобия" можно было бы с тем же успехом, что и от автора "Песни о Роланде".

Характер героя средневековых биографий был, таким образом, изначально обусловлен самим фактом рождения в семье благородных феодалов-раджпутов, и все соответствующие этому статусу черты присутствовали в нем с первых дней жизни. Более того, как ни странно это кажется современному читателю, поскольку все враги принадлежат к столь же благородным феодальным семьям, они ничем не уступают в доблести и славе самому герою, что он и его биограф признают первыми. Даже захватчики-тюрки, заклятые враги Притхвираджа, прославляются Чаном Бардаи как "герои-гуриды" [Cand Bardai, 1955, т. II, p. 450]. В адрес неприятеля никогда не звучит осуждение: он, так же как и сам герой, стремится к славе, которая, по мнению одного из врагов Притхвираджа, является "единственно прочной в этом непрочном мире" [Cand Bardai, 1955, т. I, p. 166 - 167]. Сами любовные похождения персонажей рассматриваются как часть военных приключений на пути все к той же славе и имеют мало отношения к эмоциональному миру. Многочисленные браки Притхвираджа приносят ему новые владения и вассалов; похищение красавиц укрепляет его славу воина и неотразимого мужчины. Прекрасные принцессы, избирающие себе Притхвираджа в супруги, иногда против воли родителей, влюбляются не в самого раджпутского героя, которого никогда не видели, а именно в его славу. Эмоциональная составляющая героико-биографических повествований, как правило, оказывается весьма небогатой: автора интересуют не чувства, не внутренний мир человека, а его поступки, полностью укладываемые в схему сословных ценностей.

Если справедливо утверждение Ф. Ариеса о том, что до XII в. Европа не имела четких представлений о детстве как о специфическом периоде физической и духовной жизни человека, не отводила детству особого места в социальной и культурной жизни и не создавала традиций его художественного отображения [Aries, 1973, p. 31], то можно предположить, что Индия обладала в этом отношении определенной спецификой. Яркие и трогательные картины детских забав и мотивы родительской любви, восхищения, любования ребенком нередки в литературе индийского средневековья. Даже Чанд Бардаи не поспешил на краски, изображая Притхвираджа малышом. Но при этом раджпутский бард никогда не забывает, что это прелестное дитя - уже Притхвирадх Чаухан, поэтому "он развивается за месяц так, как другие дети за год" [Cand Bardai, 1955, т. I, p. 26]. Такое восприятие, близкое фольклорному, стало традицией героико-биографического жанра в средневековой Индии. Несколько веков спустя ее продолжил, например, Лал Кави, воспевающий в поэме "Чхатрапракаш" подвиги Чхатрасала Бунделы, вождя антимогольского движения в Бунделкханде (Центральная Индия). Уже с самого рождения Чхатрасал обладал "всеми признаками великого государя" и "с каждым днем его разум возрастал, как ни у кого в ту эпоху" [Lal Kavi, 1916, p. 23 - 25].

Поскольку все черты характера героя были predeterminedены его рождением, они проявлялись с первых дней жизни и со временем почти не менялись. Герои средневековых биографий, подобно персонажам художественной литературы той эпохи, - люди без возраста, которые в детстве совершают подвиги, непосильные даже для взрослого, а в старости остаются молодыми, сильными и прекрасными. Возрастные изменения личности осознавались как количественные, а не качественные и выражались в оппозициях типа "большой-маленький", "слабый-сильный", "несмышленный-мудрый"; ребенок считался уменьшенной копией взрослого [Гуре-вич, 1984, с. 316; Aries, 1973, p. 31 - 37.]. Чанд Бардаи описывает жизнь своего героя от рождения до гибели в возрасте 43 лет, и в последних главах поэмы Притхвирадх - зрелый муж ничем не

стр. 61

отличается от Притхвираджа-юноши. Характер его, как и всех других персонажей этого и прочих произведений данного жанра, статичен, ни время, ни обстоятельства не производят в нем никаких изменений.

СВЯТОСТЬ И СМИРЕНИЕ

Другим важным направлением биографической литературы была агиография, описывавшая жизнь и духовные подвиги святых. У истоков агиографических жанров индийской литературы стояли, видимо, буддисты и джайны, создавшие немало жизнеописаний Будды, *тиртханкаров* и подвижников; позднее и индусские авторы запечатлели духовные подвиги своих гуру. Богатыми агиографическими традициями отличался индийский ислам⁵. Что же касается индусской агиографии, то подлинный ее расцвет связан с развитием мистического направления в индуизме, известного под собирательным названием *бхакти*.

В рамках данной статьи было бы неразумно подробно описывать многочисленные направления и секты мистиков-*бхактов*, рассматривать их мировоззрение, духовную и социальную практику. Достаточно напомнить читателю, что религиозность бхактов предполагала прямой мистический контакт между верующим и его *иштадевата* (избранным, желанным богом). Это делало ненужным любое, особенно жреческое, посредничество между верующим и богом, но

одновременно предполагало особую роль духовного наставника, *гуру*, который должен был открыть ищущей душе путь к богу. Поэтому критическое, доходящее до сатирического осмеяния, отношение *бхактов* к профессиональному жречеству шло рука об руку с преклонением и даже обожествлением поэтов - проповедников бхакти. Жизнеописания вероучителей бхакти (*сайтов*, т.е. святых) является важнейшей частью богатого литературного наследия средневекового индусского мистицизма.

Вероучители бхакти принадлежали к различным кастам, от брахманов до неприкасаемых. Их жизнеописания были составлены учениками и последователями с четко определенной целью: распространить вероучение и установить правила поведения для всех, включая грешников и глупцов. Как подчеркивал в "Джанма-лиле", жизнеописании крупнейшего поэта бхакти Даду Дайала (первая половина XVII в.), биограф святого, Джан Гопал, история жизни учителя не только обрадует последователей, но даже сделает глупцов мудрыми, а порочных заставит раскаяться и обратиться мыслями к богу [см.: Callewaert, 1988, p. 87, 125].

Поэтому задача, стоявшая перед авторами агиографических сочинений, была весьма сложной. В отличие от Баны или Чанда Бардаи, они не имели перед собой единого комплекса сословно-кастовых идеалов, которые надлежало утверждать и распространять. Биографы проповедников бхакти должны были фиксировать и доносить до своей аудитории новую систему ценностей, которая в какой-то степени объединяла брахмана Днянешвара и неприкасаемого Цокхамелу, тем более что мистический путь бхакти и связанные с ним этические нормы провозглашались доступными каждому, включая бедных, необразованных и социально приниженных.

Интересно на примере нескольких произведений агиографического жанра воссоздать ту схему, тот канон, которым следовали средневековые авторы в описании жизненного пути и духовных подвигов святых поэтов - проповедников бхакти. Эта схема не была кем-то создана искусственно: ее возникновение явилось результатом взаимовлияния ряда факторов, включая реальные события жизни святых и самих агиографов, социальные и культурные процессы в обществе, а также идеологию бхакти, распространению которой и служили жизнеописания.

Основные этапы жизни великих сайтов освещались по следующей схеме.

⁵ Мусульманской (суфийской) агиографии в отечественной литературе посвящено подробное и многогранное исследование А. А. Суворовой [Суворова, 1999].

1. Предыдущие воплощения, семья, рождение

Как правило, биографы знаменитых бхактов особо подчеркивали, что родители будущих святых были глубоко религиозными и добродетельными людьми. Во многих агиографических сочинениях святой изображен как долгожданный, "вымоленный" ребенок бездетной пары, получающей от самого бога этот дар в награду за добродетель и благочестие. Такой подход не слишком отличался от принятого многими авторами историко-героических сочинений: родители царственного героя, как правило, также воплощали в себе все возможные

кшатрийские добродетели и нередко получали долгожданное дитя в награду от бога. История обретения чудесного ребенка бездетными супругами имеет несомненные фольклорные корни. Еще более наглядным свидетельством фольклорного влияния являются многочисленные сюжеты о рождении сайтов не из чрева матери, а сказочным путем. Так, пожилые бездетные супруги Дамаджи и Гонаи долго молили бога о потомстве и однажды увидели дитя, плывущее по реке в раковине: когда Гонаи взяла ребенка, в будущем - прославленного махараштранского поэта-святого Намдева (XIII-XIV вв.), на руки, ее грудь чудесным образом наполнилась молоком.

Итак, в большинстве случаев святой рождался в благочестивой семье и был с детства окружен родительской любовью. Есть, правда, и исключения, самое яркое из них - жизнеописание крупнейшего поэта кришнаитского бхакти Северной Индии, Сурдаса (XVI в.). Слепой от рождения, он, как утверждал его биограф Харирай, не знал родительской любви. Бессердечные, жадные и эгоистичные родители считали слепого сына обузой и дурным знаком для семьи. "Любовь проснулась в сердце отца и матери" лишь тогда, когда шестилетний Сурдас нашел, несмотря на свою слепоту, украденные мышами золотые монеты, но, несмотря на это, будущий святой навсегда покинул отчий дом [Hariray, 2008, p. 3 - 4; Сазанова, 1992, с. 121 - 122].

Специфика агиографии бхакти состоит, однако, в том, что святые-проповедники изображаются как *аватары* (земные воплощения) либо самого бога, либо кого-то из его близких друзей. Так, Днянешвар (XIII в.) объявляется воплощением самого бога Вишну, Сурдас и другие поэты-кришнаиты "союза восьми" (*аштачхан*)⁶ были в прежних своих рождениях пастухами, товарищами детских игр Кришны; Тулсидас являлся инкарнацией Ханумана, Намдев - друга Кришны Уддхава и т.д. [Hawley, 1984, p. 15; Mahipati, 1988, т. I, p. 138, т. II, p. 191].

Эта концепция происхождения сайтов, принятая большинством их биографов, непосредственно связана с самим типом религиозности бхакти, отрицавшей профессиональное жречество и одновременно обожествлявшей самих поэтов-проповедников мистического учения. Но есть здесь и другая, не менее значимая сторона.

Как уже отмечалось, человек в средневековом обществе воспринимался как член определенного сословия, касты, общины, и его общественное восприятие, его авторитет полностью зависели от того, насколько индивидуум в своем поведении соответствовал сословным/кастовым моделям поведения. В отличие от современной эпохи, которая ценит в человеке его индивидуальность, оригинальность, "лица необщее выражение", средневековые считало добродетельным, достойным и праведным лишь того, кто максимально следовал правилам, которые были предписаны ему как члену определенной социальной группы, повторял жизненный путь предков. В случае с сайтами биографы сталкивались с двумя непростыми проблемами: как оправдать поведение святых, которое часто не укладывалось в предписанные их кастой рамки, и как объяснить их духовные достижения. 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 вождями тысяч, если не миллионов. Для объяснения

⁶ Подробнее о поэтах *аштачхан* и посвященной им житийной литературе см. [Сазанова, 1992, с. 8 - 36].

этого парадокса биографы брали на вооружение старый, но проверенный метод фольклора и средневековой литературы: низкороденная, но благородная и прекрасная героиня оказывается на самом деле небесной девой или богиней, вынужденной вследствие наложенного на нее проклятия родиться в низкой касте⁷. Этот метод позволял оставить основной принцип восприятия человека без изменений.

Кроме того, исследование агиографических сочинений бхакти выявляет любопытную иерархию: бог или его наиболее близкий, почитаемый друг-слуга (Хануман, Валмики, Вьяса) обычно воплощается в сайтов высокого происхождения, таких как махараштранские брахманы Днянешвар, Рамдас, Экнатх или гуджаратский брахман Нарси Мехта, и при этом рождается естественным путем. Что же до низкороденных святых, таких, как Намдев, Кабир или Райдас, то они 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). В этом случае святой не "осквернялся" рождением в низкой касте, а портной или ткач низводились до роли приемных родителей. Это помогало снять противоречие между проповедуемым бхактами постулатом о равенстве людей перед богом и социальными воззрениями той эпохи.

2. Путь к богу

Большинство святых проявляло духовные способности, как утверждают агиографы, еще в раннем детстве. Слепой Сурдас проявил свое сверхчеловеческое видение шестилетним ребенком. Экнатх в детстве не интересовался обычными забавами сверстников и в своих играх имитировал лишь поклонение богу и паломничество к святыням [Mahipati, 1927, p. 3 - 4]. Такой подход вполне соответствовал уже отмеченному восприятию ребенка как уменьшенной копии взрослого, и потому вполне логично, что все качества святого были присущи ему уже с рождения.

Следует отметить, однако, что описания духовных подвигов будущих святых в раннем детстве привлекали не всех биографов. Некоторые избирали другой путь: Намдев, Тукарам и ряд других сайтов должны были пройти трудный и мучительный путь к мистическому постижению бога. Причем в течение долгого времени усилия не приносили результата, и нередко отчаявшийся святой даже поносил бога в весьма грубой манере - это отчаяние и охвативший душу мрак должен был, как справедливо отметила И. П. Глушкова, служить контрастным фоном к последующему просветлению [Глушкова, 2000, с. 190 - 191].

На пути будущего святого к богу, разумеется, поворотным пунктом становилась встреча с гуру, случайная или преднамеренная. Чтобы попасть в число учеников прославленных гуру, некоторые сайты преодолевали тяжелейшие препятствия, подобно Кабиру, которого знаменитый проповедник бхакти Рамананда вначале прогнал, а затем неоднократно подвергал суровым испытаниям, или Экнатху, который служил своему учителю, точно раб мыл за ним отхожее место и пил содержимое его плевательницы [Mahipati, 1988, т. I, p. 112 - 117; Mahipati, 1927, p. 9 - 11; Lorenzen, 1987, p. 108 - 109]. Такие эпизоды в подробном и красочном описании агиографов должны были подчеркнуть как божественность гуру, так и самоуничтожение, смирение, преклонение перед учителем святого, полностью подчинившего свое "я". В ряде агиографических сочинений, однако, роль гуру в духовном развитии будущего святого рассматривалась как номинальная и была, судя по всему, скорее данью традиции.

3. Аскеза в миру

Большинство святых-бхактов не одобряло аскетизм в том виде, как он утверждался ортодоксальным индуизмом для членов высших каст, которые, отрекшись от мира, уходили в леса или горы. Многие известные санты имели жен и детей, следовали кастовой профессии. Их идеалом была "аскеза 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

⁷ См. подробнее: [Ванина, 2000, с. 147 - 149].

работу без малейшей заботы о результате и вознаграждении, семейную жизнь без какой-либо склонности к чувственным наслаждениям или родительской любви. Биографы прославленных бхактов словно состязались между собой в создании леденящих душу историй о том, как святые безжалостно жертвовали своими родными и близкими ради главной цели - мистического соединения с богом. Родители, жены и дети сайтов были сущими мучениками, поскольку погруженность главы семьи в поклонение богу и служение другим сайтам обрекало родных на голод и нищету. Но и этого агиографам казалось мало: люди, проповедовавшие идеи божественной любви и сострадания ко всему существу, изображались равнодушными и зачастую чудовищно жестокими к собственной семье⁸, как это случилось с Цокхамелой, который бежал из дому, когда у его жены начались роды [Zelliott, 1999, p. 93 - 99]. Биографы не жалели красок, повествуя о том, как лавочник, у которого жена Кабира хотела занять немного провизии, чтобы накормить навесивших ее мужа сайтов, согласился выполнить ее просьбу ценой любовной ночи, и как Кабир, узнав об этом, согласился заплатить такую цену за возможность накормить гостей и лично отнес на плечах жену к лавочнику [Гафурова, 1992, с. 16]. Но всех, пожалуй, превзошел махараштранский поэт-проповедник Гора Кумбхар (XIII-XIV вв.), горшечник по касте и профессии: погруженный в мысли о боге, он месил глину и, не заметив, затоптал в нее собственного ребенка, а когда вопли жены прервали его размышления, разгневался и хотел ударить ее рукояткой от гончарного круга [Mahipati, 1988, т. I, p. 179 - 184, 286].

Такие истории могут казаться отвратительными современному читателю, но в средние века их воспринимали по-иному⁹, как проявление всеобъемлющей любви сайтов к богу и полного их равнодушия к земной юдоли. Кроме того, чтобы предупредить возможные сомнения или негативную реакцию своей аудитории, агиографы использовали вечный принцип "все хорошо, что хорошо кончается": бог помогает жене Цокхамелы благополучно разрешиться от бремени, оживляет ребенка Горы Кумбхара, заставляет порочного лавочника пощадить честь жены Кабира и раскаяться. Это позволяло еще раз провозгласить всемогущество бога, который в благодарность за жертвенную преданность бхактов всегда приходит им на помощь.

Практиковавшаяся сайтами "аскеза в миру", как ее описывали авторы агиографических сочинений, имела еще один немаловажный аспект. В большинстве случаев родители и жены негативно относились к духовным подвигам святых, воспринимали их как безумие, своеволие, жестокость. Особенно активны были женщины: обширная литература бхакти сохранила гневные голоса матери Намдева Гонаи и его жены Радзаи, а также неподдельную ярость жены

Тукарама Джидзабаи, которая прославилась в качестве "сварливой жены" (*каркаша*) и "махараштранской Ксантippy". Эти женщины, которым традиция предписывала покорное служение супругу и полное смирение перед его волей, отчаянно старались вернуть мужей к нормальной жизни, осыпали их упреками и руганью, иногда даже набрасывались с бранью на самого бога¹⁰. Особенно гневный и зачастую насильственный отпор членов семьи встречали женщины-санты (Лал Дед, Мира Баи, Бахина Баи), поскольку отступление от предписанного кастой образа жизни было особенно нетерпимым для женщины, и разгневанные мужья, которые нередко просто завидовали духовному совершенству и славе своих жен, не останавливались перед самыми жестокими мерами, дабы вернуть дерзкую ослушницу под свой контроль.

⁸ Аналогичную черту отметила в жизнеописаниях суфийских святых А. А. Суворова [Суворова, 1999, с. 120 - 121].

⁹ Впрочем, и некоторые средневековые авторы осуждали подобную жестокость бхактов. Яркий пример - сочинения Палкурики Соманатха: известный поэт-проповедник движения лингаитов (XIII в.) с глубоким возмущением воспринимал популярный в его время сюжет о бхакте, который убил и сварил собственного сына, дабы накормить мясом бога Шиву [Shulman, 1993, p. 63 - 65].

¹⁰ Подробнее о семейных конфликтах махараштранских бхактов см.: [Глушкова, 1996, с. 100 - 112].

Таким образом, духовные достижения бхактов изображались биографами на фоне глубокого семейного конфликта, противная сторона которого, родители и супруги святых, представляла как активная и самостоятельная сила. Это заметно отличает агиографию бхакти от рассмотренных выше героических биографий, где герой никогда не сталкивался с семейным конфликтом (если не считать сюжетов о братьях-соперниках), а члены семьи обычно изображались либо как безликий фон, либо как собрание точных копий характера героя. Даже с врагом, по сути дела, настоящего конфликта не было, поскольку и соперник героя следовал тем же ценностным ориентирам, предписанным его сословно-кастовым происхождением. Напротив, агиография бхакти принесла в индийскую литературу и общественную мысль представление о конфликте ценностей, идей, поведенческих установок. Разумеется, эти конфликты чаще всего оканчивались, в подлинно индийском духе, компромиссом: даже враждебный к бхакти муж махараштранской поэтессы Бахины Баи раскаялся, сам стал последователем этого учения, а Бахина осознала свой долг верной супруги и примирилась с мужем [Abbott, 1985, p. 5 - 29].

4. Испытания, преследования, помощь бога

Важным элементом агиографии бхакти (равно как и в других религиозных традициях) был мотив утверждения святым своего духовного превосходства в противостоянии последователям соперничающих доктрин, скептикам и различным недругам. Среди последних, например, - воры, пытавшиеся ограбить того или иного санта и раскаявшиеся под влиянием доброты святого и его подлинного равнодушия к мирским благам [Mahipati, 1927, p. 166 - 169; Callewaert, 1988, p. 39 - 40, 93 - 94]. Гораздо более враждебными были, разумеется, брахманы, и почти все агиографические сочинения насыщены эпизодами, в самой яркой и драматичной форме повествующими о попытках брахманов опозорить святого, наказать его за "ересь" или

погубить. Даже если какие-то из этих эпизодов были вымышленными и включались в текст житийных произведений как дань канону, можно смело утверждать, что в той или иной мере это отражало реальные преследования многих проповедников бхакти со стороны ортодоксальных брахманов, которые, как это видно из жизнеописания Даду, не брезговали объединять свои усилия с мусульманскими властями [Callewaert, 1988, с. 37, 92]. Но для авторов и их аудитории важнее было подчеркнуть роль самого бога, который всегда приходил на помощь преследуемым бхактам. Так, запись решения кастового совета, грозившего штрафом в 500 рупий каждому, кто посетит Даду, чудесным образом изменилась и превратилась в глазах у изумленных старшин в запись о штрафовании того, кто не посетит святого. Рукопись Экнатха, брошенная в реку брахманами, всплыла невредимой, а Кабир, подвергнутый чудовищным пыткам, выжил и не испытал никакой боли [see: Callewaert, 1988, p. 37, 92; Lorenzen, 1987, p. 109 - 110].

Во многих агиографических текстах бог не просто спасает своих бхактов от преследований, но и приходит им на помощь в житейских делах. Рама и Лакшмана с луками в руках охраняют дом Тулсидаса от воров, Рама тклет для Кабира и прислуживает его гостям, Кришна восстанавливает разрушенную хижину Намдева и мелет зерно для его служанки Дзанабаи, также известной поэтессы бхакти [Mahipati, 1988, т. I, p. 42-45, 81 - 82, 340 - 341, 345 - 346]. Во многих случаях бог сам принимает облик святого, особенно тогда, когда последнему грозит опасность. Эти и подобные эпизоды были призваны подчеркнуть полное растворение мистика в боге, а также равную значимость обеих сторон мистического контакта¹¹.

Важным аспектом темы испытания святого были вошедшие во многие образцы житийной литературы рассказы о встречах знаменитых бхактов с государями, среди которых помимо вымышленных или безымянных фигур упоминаются делийский султан Сикандар Лоди, основатель независимого маратхского государства Шиваджи

¹¹ Той же цели служили частые в кришнаитской поэзии сцены обмена одеждой между Кришной и Радхой во время любовных забав [Hawley, 1984, p. 83].

(1630 - 1680), и особенно часто могольский император Акбар (1543 - 1605). Акбар пользовался особой популярностью у североиндийских агиографов, которые "заставили" его встречаться с множеством бхактов, включая тех, кто исторически никак не мог этого сделать. Все эти эпизоды встреч построены по единой схеме: сначала государь беседует с бхактом, интересуется его учением, затем поэту предлагается в обмен на огромное богатство и почести воспеть государя, на что следует отказ святого, равнодушного к мирским благам и готового воспевать лишь бога. Интересно, что почти все исторические правители принимали бхактов с глубоким почтением, за исключением Сикандара Лоди, подвергнувшего Кабира пыткам: позднее десятый гуру сикхов Гобинд Сингх заявил, что этот делийский султан и остался в истории лишь потому, что был современником Кабира [Macauliffe, 1909, т. V, p. 113; Kharak Singh and Gurtej Singh, 1995, p. 77]. Что же до Акбара, то он, в описании агиографов, проявлял чудеса терпения, когда нищие проповедники обращались с ним не просто непочтительно, но и откровенно грубо, а на предложение падишаха выполнить любое желание отвечали, подобно Сурдасу: "Не посылай за мной больше!" [Mital, 2006, p. 102, Nariray, 2008, p. 31]¹². В результате Акбар полностью признавал духовное превосходство сайтов и даже принимал некоторые их воззрения: по

утверждению Джан Гопала, именно после встречи с Даду Акбар перестал есть мясо и вообще "вредить живым существам" [see: Callewaert, 1988, p. 54, 103].

Почему именно Акбар был избран многими авторами североиндийской житийной литературы в качестве почтительного собеседника и почитателя сайтов, можно легко понять, если вспомнить прославившую этого монарха-мусульманина религиозную политику, основополагающим принципом которой стало признание равной истинности всех конфессий и одинаковое покровительство всем исповедуемым в империи религиям. Но здесь есть еще один немаловажный аспект. Анализируя агиографию индийского суфизма, Музаффар Алам обратил внимание на явление, которое он назвал "соперничающей духовностью": имеются в виду многочисленные эпизоды, когда великие суфии одерживали победы над индусскими правителями и брахманами, убеждая оппонентов в истинности своей веры [Alam, 1989, p. 41 - 44]. Хотя проповедники бхакти никогда не ставили целью обращение иноверцев, "соперничающая духовность" им также не была чужда. Встречаясь с мусульманским правителем Акбаром (не Аурангзебом, разумеется¹³), санты одерживали над ним духовную победу и даже делали своим последователем, что не могло не способствовать прославлению и распространению их учения. То же самое относится к многочисленным эпизодам победы сайтов над враждебно настроенными брахманами и скептиками.

5. Чудеса жизни и смерти

Едва ли можно было считаться святым, не творя чудес, и агиография бхакти, хотя и отдавала в этом деле приоритет богу, изобиловала описаниями волшебных деяний сайтов, которые были призваны убедить любого "Фому неверующего" в могуществе святых поэтов. Они воскрешают мертвых (Тулсидас и др.), заставляют буйвола читать веды, используют собственную спину в качестве противня для изготовления лепешек (Днянешвар), заставляют каменное изваяние буйвола прыгать и есть траву (Экнатх) и т.д. Сама смерть сайтов описывалась как необычная: Днянешвар замуровал себя в пещере и, как верят его последователи, жив до сих пор, Экнатх утопился в реке, и после кремации его тела из пепла выросло священное растение *тулси*, Тукарам таинственным образом исчез из родной деревни, а тело Кабира, из-за которого между индусами и мусульманами возник спор о том, по какому обряду хоронить учи-

¹² О встречах Сурдаса и других поэтов *аитачхан* с Акбаром см. также: [Сазанова, 1992, с. 135, 202].

¹³ Аурангзеб (1658 - 1707) - правнук Акбара, могольский император, прославившийся мусульманским фанатизмом и гонениями на индусов.

теля, превратилось в груды цветов: ученики разделили ее на две части, одну кремировали, а другую сожгли и т.д. [Глушкова, 2000, с. 145 - 147, 195; Гафурова, 1992, с. 18 - 19; Mahipati, 1927, p. 135, 238 - 239]. Окончание земной жизни святого во многих случаях описывалось как добровольный акт последнего слияния с богом.

Теперь интересно выяснить, что нового принесла агиография бхакти индийской биографической традиции с точки зрения подхода к человеку. 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" [Hart, 1995, с. 171]. Это, как я полагаю, преувеличение. Разумеется, с позиций ортодоксальных индусов поведение проповедников бхакти выглядело дерзким и еретическим, что нашло отражение в многочисленных сюжетах о преследованиях сайтов. Но вместе с тем подход к человеку в житийной литературе бхакти не слишком отличался от подхода, характерного для героических чарит и расо. Характер, создаваемый творческим воображением агиографов, не менялся на протяжении жизни; все духовные совершенства были заложены в нем с детства, сам набор черт характера святых в разных житиях один и тот же, и произведения, посвященные жизнеописанию различных людей, созданные разными авторами на разных языках, описывают, кажется, одного и того же человека, чьи поступки в любой момент совершенно предсказуемы. Отличаясь от прочих людей, каждый сайт выглядит почти точной копией других святых: каждый биограф стремился, как справедливо отметила Н. М. Сазанова, подчеркнуть те "типические" черты, которые сближали его героя с "общим идеалом истинного последователя бхакти" [Сазанова, 1992, с. 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 [Lorenzen, 1987, p. 105].

Для большинства агиографов и их персонажей время как бы не двигалось: в детстве святой проявлял все те же чудеса мудрости и благочестия, что и на исходе жизни; для авторов ничего не стоило "организовать" встречу сайтов, живших в отдаленные друг от друга эпохи. Нарушая многие "архетипы", бхакты, как свидетельствуют их собственные произведения и житийная литература, устанавливали новые, которым должны были следовать их ученики и почитатели, что хорошо прослеживается не только в литературе бхакти, но в жизнеописаниях многих духовных учителей последующих эпох, включая XIX и XX вв.

ПОСТИЖЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО

Вместе с тем литература бхакти, включая агиографию, внесла заметный вклад в утверждение представлений о человеке, во многом отличных от средневекового подхода. Это проистекало напрямую из основополагающих принципов вероучения бхакти, согласно которым мистический контакт с богом требовал прежде всего индивидуальных усилий верующего. Результатом личного выбора становился не только бог-иштадевата, который во многих случаях отличался от бога, традиционно почитавшегося семьей (*кулдевата*), но и гуру, и образ жизни, часто неприемлемый для семьи и касты. Путь бхакта к богу осуществлялся в недружелюбном и даже враждебном окружении, а потому требовал особых индивидуальных усилий.

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 юмор, - все эти чувства относились, правда, к богу, в то время как люди, за исключением других бхактов, воспринимались либо с состраданием, либо со спокойным безразличием. Несмотря на все это, литература бхакти, включая 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.

Позднее средневековье было периодом многих важных изменений в социально-экономической, политической и культурной жизни Индии, что не могло не наложить отпечаток на биографическую литературу, отразившую некоторые новые моменты в восприятии человека. Иногда эти новые элементы проявлялись в традиционных жанрах, целиком следовавших средневековым канонам. Например, "Джанма-лила" Джан Гопала (ок. 1620), уже упоминавшееся жизнеописание Даду, - типичный образец агиографии бхакти, содержит ряд весьма интересных новых элементов.

Подобно многим другим произведениям этого жанра, "Джанма-лила" повествует о начале духовного пути Даду после встречи с неким "старцем", который попросил 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 с этим "дал вечное познание бога". Но, что отличает "Джанма-лилу" от других агиографических сочинений, в которых аналогичные эпизоды не редкость, автор особо подчеркивает: "ребенок ничего не понял", 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 [см.: Callewaert, 1988, p. 35, 91 - 92].

Этот небольшой эпизод свидетельствует о новых элементах в восприятии человека. В отличие от других святых, в детстве пренебрегавших играми и с самого рождения сосредоточенных лишь на боге, Даду в повествовании Джан 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.

"Джанма-лила" отличается от других агиографических сочинений также обилием дат, отмечающих основные вехи жизни святого; в конце автор дает краткую хронологию жизни своего героя. Для текста характерно обилие исторических персонажей; эпизод встречи Даду с Акбаром и его приближенными отличается подробностью и реалистичностью, так что можно предположить, что встреча эта, которую автор датирует 1585 г., вполне могла быть подлинным фактом. Судя по всему, "Джанма-лила" представляет собой переходную форму от агиографии к реальной биографии и, при всем следовании канону, отличается новаторским подходом к человеку и описанию его жизненного пути.

Сочетание старых и новых подходов к биографии характерно для многих произведений литературы позднего средневековья, например, для такого известнейшего среди историков-индологов источника, как хроника "Акбар-нама" и трактат "Аин-и Акбари" крупнейшего мыслителя и государственного деятеля эпохи Акбара Абу-л Фазла Аллами. 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 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, вну-

стр. 69

тренний мир во всем многообразии надежд, сомнений, взлетов и падений [Abu-l Fazl, 1978, т. III, р. 478 - 524].

Следует особо отметить, что именно позднее средневековье отмечено значительным развитием автобиографического жанра¹⁴. 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 "Бачиттар натак" 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 [см.: Macauliffe, 1909, т. V-VI, р. 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 для индийской женщины служения супругу. С одной стороны, мистическая любовь к богу Витхалу и великому поэту бхакти Тукараму, которого Бахина увидела во сне и избрала своим гуру, с другой - долг преданной 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 мог 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 "Витхала, который всего лишь камень, и Туки [Тукарама], привидевшегося во сне" [Abbott, 1985, р. 26; Глушкова, 1996, с. 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 "Ардхакатханака" (1641) Банараси Даса - одновременно хроника небогатой семьи купцов-джайнов и жизнеописание автора, талантливого поэта и религиозного реформатора. Это произведение заметно отличается и от героических биографий, и от житийной литературы, принадлежа к новому типу - светской

автобиографии. Особую ценность этому источнику придает сам факт принадлежности автора к "среднему слою" городского населения, что неизбежно сказывается на его жизненных воззрениях. Жизнь купеческой семьи среднего уровня со всеми ее радостями и печальми, торговые сделки, поездки, коммерческие удачи и неудачи, отношения с деловыми партнерами и феодальными властями - все это интересует автора несравненно больше, чем политические события, которые он видит издали, глазами неискушенного в политике "простого

¹⁴ Согласно немецкому исследователю Г. Мишу, в Западной Европе возрождение почти забытого с античных времен жанра автобиографии началось в позднее средневековье [Misch, 1951, т. I, р. 5].

смертного". Рассказывая историю семьи до своего появления на свет, а затем повествуя о событиях собственной жизни, Банараси Дас проявил исключительное чувство времени: каждое сколько-нибудь важное событие датировано, причем точность датировки (год, месяц, иногда число) предполагает использование автором каких-то дневниковых записей или семейного архива.

Наибольший интерес в "Ардхакатханаке" 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, настойчиво ищет верный путь к духовному совершенству, 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 "Ардхакатханаке" 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 науке и поэзии, что постоянно приводит к семейным ссорам. Откровенно и с юмором повествуя о своих коммерческих неудачах, Банараси постоянно подчеркивает, что семейное занятие противоречит его индивидуальным склонностям, время от времени бунтует и все же смиряется из-за глубокой любви к отцу и необходимости заработка. И 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 достаточно объективно и реалистически. Даже отец Банараси Кхарагсен, которого автор искренне любил и считал идеалом джайна-мирянина, не лишен противоречий: он великодушно отказывается от огромного наследства в пользу осиротевшей двоюродной сестры и вместе с тем впадает в истерику, узнав, что торговая экспедиция сына в Агру не принесла дохода. 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. Важным автобиографическим элементом были отмечены и многие другие литературные произведения этого столетия, особенно дневники Ананды Ранги Пиллаи, личного секретаря французского губернатора Пондишери, и приобретшие немалую популярность в XVIII в. записки путешественников, в том числе индийцев, посещавших Европу [Digby, 1989, p. 49 - 65; Ванина, 1993, с. 194 - 197].

Новые элементы восприятия человека, отразившиеся в позднесредневековых биографиях и автобиографиях, были непосредственно связаны с рядом новых идей, выдвинутых общественной мыслью той эпохи. В Индии появились отдельные мыслители и целые течения, которые поставили 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, с. 72 - 76], осмелились усомниться в необходимости жить исключительно по образцу предков, максимально воспроизводя кастовые и семейные образцы. "Похвальное следование разуму и неприятие рабского подражания другим не нуждаются в дополнительных аргументах, - заявлял сам Акбар. - Будь подражание похваль-

стр. 71

ным, 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" [Abu-l Fazl, 1978, т. I, p. 427-428]. Его министр, биограф и друг Абу-л Фазл жаловался на то, что "окостевевший 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" [Abu-l Fazl, 1978, т. I, p. 4 - 5].

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, особую 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 и т.д., то в конце XVI - начале XVIII в. миниатюристы стали отражать возрастные, физические, психологические особенности портретируемого [см. подробнее: Грек, 1972, с. 234 - 254]; в общественном сознании утвердилась идея о необходимости портретного сходства. Популярность биографических и автобиографических жанров в литературах на разных языках росла. Появилась мода на биографические энциклопедии, отражавшие в алфавитном порядке "жизнь замечательных людей" - придворных, ученых, поэтов, святых. Эти произведения изобиловали яркими и реалистичными деталями быта и социально-культурной атмосферы эпохи. Во многих

случаях их 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, р. 53 - 54, 101].

Все эти и им подобные новшества 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 элиты) идей и ценностей Нового времени.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Алаев Л. Б. Средневековая Индия. СПб: Алетейя, 2003.

Ванина Е. Ю. Идеи и общество в Индии XVI-XVIII вв. М: Восточная литература, 1993.

Ванина Е. Ю. Индийское средневековье: представления о человеке и времени // Страницы истории и историографии Индии и Афганистана. М.: Восточная литература, 2000.

Гафурова Н. Б. Кабир-грантхавали (собрание). Перевод с браджа и комментариев Н. Б. Гафуровой. М: Восточная литература, 1992.

Глушкова И. П. Дхарма и бхакти: супружеские конфликты // Индийская жена. Исследования, эссе. М.: Восточная литература, 1996.

Глушкова И. П. Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры. М.: Научный мир, 2000.

Грек Т. В. Могольские миниатюры XVII в. с изображением дворцовых приемов - дарбаров (сравнительная характеристика групповых портретов) // Страны и народы Востока. Т. 14. М.: Наука, 1972.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984.

Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Наука, 1990.

Сазанова Н. М. Нет жизни без Кришны. Из средневековой индийской поэзии. М.: Издательство Московского университета, 1992.

Суворова А. А. Мусульманские святые Южной Азии XI-XV веков. М.: Институт востоковедения РАН, 1999.

Успенская Е. Н. Раджпуты. Рыцари средневековой Индии. СПб.: Евразия, 2000.

Abbott Justin E. Bahina Bai. A Translation of Her Autobiography and Verses. Delhi, etc.: Motilal Banarasidass, 1985.

Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. III. Tr. by H.S. Jarrett. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978.

Alam Muzaffar. Indo-Islamic Interaction in Medieval North India // Itinerario, 1989, Vol. XIII, N I.

Aries Philip. Centuries of Childhood. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

Bhatta Ranchod. Mahdkdvi Ranchod Bhatta pranltam Rajprasasti mahdkdvyam. Sampadak Da. Motilal Menariyd (Великая поэма восхвалений государя, созданная Ранчходом Бхаттой). Udaipur: Sa-hitya Samsthan, Rajasthan Vidyapith, 1973.

Callewaert, Winand M. The Hindi Biography of Dadu Dayal. Delhi: Motilal Banarasidass, 1988.

Cand Bardai. Prthivirdj - rasau. Sampadak Kavirido Mohan Singh (Песнь о Притхвираджэ). Vols I-II. Udaipur: Sahitya Samsthan, Rajasthan Vidyapith, 1955.

Chattopadhyaya Brajadulal. Representing the Other? Sanskrit Sources and the Muslims. Delhi: Manohar, 1998.

Desai Zia ud-Din (tr.) The Dhakkira ul-Khavanin of Shaikh Ahmad Bhakkari (A Biographical Dictionary of Mughal Noblemen). Pt. One. Delhi: Idarat-i Adabiyat-i Dehli, 1993.

Digby Simon. An Eighteenth Century Narrative of a Journey from Bengal to England: Munshi Ism'if s New History // A. Shackle (ed.). Urdu and Muslim South Asia. Studies in Honour of Ralph Russell. Delhi, Oxford University Press, 1989.

Duby Georges. The Diffusion of Cultural Patterns in Feudal Society // Maurice Aymard, Harbans Mukhia (eds.), French Studies in History. Vol. II. The Departures. Delhi: Orient Longman, 1990.

Gordon Stewart. Zones of Military Entrepreneurship in India, 1500 - 1700 // Marathas, Marauders and State Formation in Eighteenth Century India. Delhi: Oxford University Press, 1994.

Hariray. Go. Sri Hariray ji krt Surdas kl vdrtd. Sampadak Prabhudayal Mital (Созданное Госвами Шри Харирайем жизнеописание Сурдаса). Mathura: Agrawal Press, 2008 B.S. (1951).

Hart George L Archetypes in Classical Indian Literature and Beyond // David Shulrnan (ed.). Syllables of Sky. Studies in South Indian Civilisation in Honour of Velcheru Narayana Rao. Delhi: Oxford University Press, 1995.

Hawley John Stratton. Sur Das. Poet, Singer, Saint. Seattle and London: University of Washington Press, 1984.

Kharak Singh and Gurtej Singh. Episodes from the Lives of the Gurus. Parchian Sewadas. English Translation and Commentary. Chandigarh: Institute of Sikh Studies, 1995.

Kolff, D.H.A. Naukar, Rajput and Sepoy. The Ethnohistory of Military Labour Market in Hindustan, 1450 - 1850. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Lai Kavi. Lalkavi racit Chatraprakas. Sydmsundardas B.A. aur Krsnabaldev Varma sampddit (Свет царского зонта/ Воинский свет, сочинение Лол Кави). Kashi: Nagari Pracarini Sabha, 1916.

Lorenzen David N. The Social Ideologies of Hagiography: Sankara, Tukaram and Kabir// Religion and Society in Maharashtra. Edited by Milton Israel and N.K. Wagle. Toronto: Centre for Asian Studies, 1987.

Macauliffe M.A. The Sikh Religion. Its Gurus, Sacred Writing and Authors. Vol. V-VL Oxford: Clarendon Press, 1909.

Mahipati Tahrabadkar. Eknath. A Translation from the Bhaktalilamrita by Justin E. Abbott. Poona: Scottish Mission Industries Co. Ltd, 1927.

[Mahipati Tahrabadkar]. Stories of the Indian Saints. Translation of Mahipati" s Marathi Bhaktavijaya by Dr Justin E. Abbott and Pandit Narhar R. Godbole. Vols. I&II Delhi, etc.: Motilal Banarasidass (reprint) 1988.

Misch Georg. A History of Autobiography in Antiquity. Vol. I. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 195 I.

Pargiter F.E. Ancient Indian Historical Traditions. London: Oxford University Press, 1922.

Pathak V.S. Ancient Historians of India. Bombay, etc.: Asia Publishing House, 1966.

Shulman David. The Hungry God. Hindu Tales of Filicide and Devotion. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Sinha A.K. Readings in Early Indian Socio-Cultural History. Delhi: Anamika Publishers, 2000.

Thapar Romila. Society and Historical Consciousness: The Itihasa u Purana Tradition // S. Bhattacharya and Romila Thapar (eds.), Situating Indian History: for Sarvepalli Gopal. Delhi: Oxford University Press, 1986.

Thapar Romila. Time as a Metaphor of History: Early India. Delhi: Oxford University Press, 1996.

van der Veer Peter. The Foreign Hand: Orientalist Discourse in Sociology and Communalism // Orientalism and the Postcolonial Predicament. Ed. by Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

Vacanika Rdthaud Ratansinghl rl Mahesdasaut rl Khidiya Jaga ri kahi. Sampadak Kaslram Sarma, Raghbir Singh (Слово Кхидиа Джаги о Патане Сингхе Патхоре) Delhi: Rajkamal Prakashan, 1960.

Warder A.K. An Introduction to Indian Historiography. Bombay: Popular Prakashan, 1973.

Zelliot Eleanor. Women in the Homes of the Saints // Home, Family and Kinship in Maharashtra. Edited by Irina Glushkova and Rajendra Vora. Delhi: Oxford University Press, 1999.