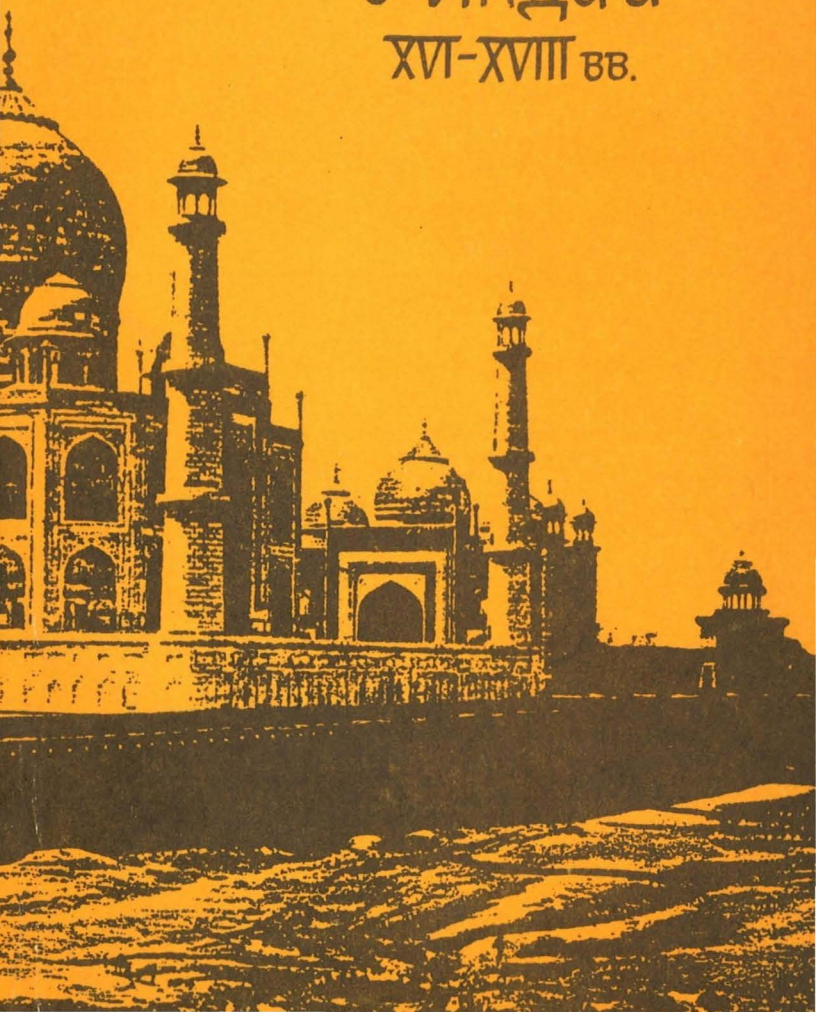


94.5050

Е.Ю. Ванина

ИДЕИ
И ОБЩЕСТВО
В ИНДИИ
XVI-XVIII вв.



Е.Ю. Ванина

**ИДЕИ
И ОБЩЕСТВО
в Индии
XVI-XVIII вв.**



Москва
«НАУКА»

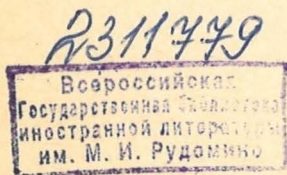
Издательская фирма «Восточная литература»

1993

94-В 656
ББК 63.3 (5 Ил)
В17

Ответственный редактор
Г. Г. КОТОВСКИЙ

Редактор издательства
И. С. ЛЕСНЫХ



Ванина Е. Ю.

В17 Идеи и общество в Индии XVI—XVIII вв.—
М.: Наука. Издательская фирма «Восточная ли-
тература», 1993.— 231 с.
ISBN 5-02-017667-2

В книге исследуются ключевые проблемы общественной мысли Индии позднего средневековья: характер и роль государства, взаимоотношения различных конфессий, религиозная реформация и социальный протест, реакция на колониальное проникновение Запада. Развитие общественной мысли Индии рассматривается в контексте общемировой истории и культуры.

В 0503030000-104
013(02)-93 147-98

ББК 63.3(5Ил)

ISBN 5-02-017667-2

© Е. Ю. Ванина, 1993

ВВЕДЕНИЕ

Исторический период, исследованию которого посвящена данная книга, в сознании многих читателей будет ассоциироваться с переходной эпохой, знаменовавшей конец средневековья и начало нового времени. Все, что мы читали и слышали об этих трех веках в истории человечества, позволит воображению воссоздать наиболее яркие приметы эпохи, когда в качестве основного символа рыцарский замок уступал место мануфактуре и бирже. Память довольно легко подскажет нам основные события периода, вместившего великие открытия, шедевры искусства, войны, социальные взрывы, три мощные революции; подскажет множество блистательных имен: Сервантес и Шекспир, Эразм и Лютер, Рафаэль и Рембрандт, Джордано Бруно и Ньютон, Кромвель и Наполеон, Вольтер и Моцарт... Эту цепочку можно продолжать и продолжать, включая в нее новые великие имена, но все они будут относиться только к Западной Европе, в лучшем случае в звездный каталог войдут несколько наших соотечественников. Огромная часть человечества, которую мы собирательно именуем Востоком, не найдет себе места в привычных каждому культурному европейцу воззрениях на эту эпоху, если не считать лишь одной страницы истории. Именно туда, на богатый и таинственный Восток, повлечет «рыцарей первоначального накопления» жажда золота и открытий; туземные владыки, где польстившись на бусы и зеркальце, а где испугавшись грома пушек, сдадутся на милость европейцев, и богатства колоний потекут на Запад, в основание новой Европы...

Такова усвоенная со школьных лет схема, определившая не только сумму наших знаний, но и, что гораздо серьезнее, представления, оценки, стереоти-

пы восприятия истории, как средневековой, так и новой. Неважно, являемся ли мы по убеждениям и складу характера «западниками» или поклонниками «восточной духовности»: схема довлеет над нами, приводя иногда полярно противоположные взгляды к одному результату. Феодал должен владеть поместьем и крестьянами; крестьяне — стонать под гнетом и точить топоры; религиозные реформаторы должны мыслить как Лютер, а еще лучше — как Мюнцер; гуманисты обязаны следовать титанам Возрождения, а социальные движения — развиваться от Жакерии к взятию Бастилии. Если же историческая реальность восточных обществ не вмещается в данную схему, то возможны два вывода. Либо все, что отлично от западноевропейского эталона, — символ отсталости, консерватизма, заторможенности, либо у Востока вообще свой путь, ничего общего с Западом не имеющий (последнее в свете новой конъюнктуры часто завершается выводом о том, что все законы общественного развития, и прежде всего выработанные марксизмом, не работают, раз огромная часть человечества своей историей не подтверждает схему).

В последнее время мы часто говорим и пишем о едином человечестве, общих для всех его представителей ценностях. Почему же не предположить, что и в эпоху, когда народы были крайне слабо связаны друг с другом, а иногда и вовсе не ведали друг о друге, человечество было, как и в наши дни, одновременно и многообразно, и едино? Причем единство следует видеть вовсе не в подчинении какому-то эталону, а многообразие — не в отрицании общих законов. Эти законы или, вернее, общие тенденции развития человечества имели в конкретной жизни неисчислимое множество проявлений, что само по себе исключает существование эталона (Западная Европа, воспринимаемая в таком качестве некоторыми востоковедами, выглядит единой лишь с птичьего полета, и даже части небольшой Великобритании развивались по-разному). Но именно из этого безграничного многообразия и рождались общие закономерности, позволяющие говорить о всемирной истории. Средневековье на Западе и на Востоке и начиналось, и заканчивалось в разные исторические сроки, протекало в неодинаковых цивилизационных условиях, но все же совершенно непохожие общества обнаружива-

ли немало общих черт, притом не только в сфере производительных сил, экономики, социальных процессов, но и в сфере политики, культуры, искусства.

Представляемая на суд читателя книга посвящена исследованию идейных течений и общественной мысли Индии в эпоху, которая для Запада стала переходом от средневековья к новому времени, а для многих стран Востока, включая Индию, — предколониальной эпохой. Люди, с которыми читатель встретится на страницах этой книги, были индийскими современниками Эразма Роттердамского, Гоббса и Руссо. Но мы сочли необходимым указать на это не потому, что ставим своей главной целью прямое сопоставление Индии и Запада, тем более что вполне закономерен вопрос: а почему не сравнить с Китаем, Россией, соседними странами, наконец? По нашему мнению, любое такое сопоставление было бы приемлемым и желательным, коль скоро речь идет о бесконечно многообразных проявлениях единого исторического процесса. Но прежде всего необходимо поставить сравниваемые объекты в равные условия, т. е. обладать хотя бы примерно равными знаниями о них.

Индологии как науке уже около двухсот лет; медиевистика в этом комплексе развивается сравнительно недавно и может похвалиться лишь весьма небольшим количеством установившихся и общепризнанных положений. Исследователи еще ведут дискуссии о верхней и нижней границе индийского средневековья, о характеристике общественного строя доколониальной Индии, сходстве и отличии ее исторической судьбы от других стран, темпах и специфике развития народов, населяющих территорию современных Индии, Пакистана, Бангладеш. Вместе с тем усилиями нескольких поколений индийских, западноевропейских, российских и советских ученых прослежен, хотя бы в общих чертах, ход политического развития средневековых индийских государств, проанализирована специфика развития производительных сил, аграрного устройства, социальной структуры. Известен целый ряд интересных работ, посвященных сельской общине, экономике и социальному развитию городов, эволюции ремесла и торговли, различным аспектам государственного устройства. Это

не значит, что перечисленные проблемы решены, но предлагаемые учеными трактовки дают материал для дальнейших дискуссий, позволяют наметить путь к научной истине, если не приблизиться к ней.

Так сложилось, что большинство исследований по средневековой истории Индии посвящено социально-экономическим проблемам. Это относится как к работам наших индологов-медиевистов, так и к трудам индийских коллег. В том, что исследователи предпочитают именно социально-экономический комплекс, нет ничего странного или ошибочного, ведь, в конце концов, эти проблемы связаны с наиболее важными сторонами жизни человека и общества. Но трудно согласиться, когда производство, экономика и социальные отношения становятся единственным критерием для оценки уровня развития общества и для сравнения его с другими цивилизациями: вряд ли изучение одного лишь фундамента может дать верное представление о целом здании. При таком подходе в истории действуют орудия труда, формы собственности, социальные структуры, виды производственной организации, но исчезает человек, его взгляд на общество, природу и самого себя, его духовный мир. Мы никогда не узнаем, что такое индийское средневековье, если не попытаемся понять, кто такой средневековый индеец, каким он видел мир, как воспринимал окружающее. Сфера идей отражала социально-экономические и политические факторы, одновременно воздействуя на них. Оценивая данное общество и его развитие, мы не можем игнорировать духовные процессы, равно как и не вправе упускать социально-экономические и политические. В вечном споре о том, что первично и что вторично в развитии общества, обе позиции могут завести в тупик, если отбросить диалектический подход.

Поэтому задача, которую поставил автор, двукратна. С одной стороны, хотя бы начать исследование идейных процессов и их связи с общественным развитием Индии XVI—XVIII вв. Это не противопоставление всему тому, что было достигнуто нашими индологами-медиевистами в исследовании социально-экономических проблем, а дополнение созданной ими картины, стремление придать ей комплексность, диалектический подход к историческому развитию. С другой стороны, это попытка если не сравнительного

анализа, то хотя бы частичного сопоставления идейных течений предколониальной Индии с некоторыми тенденциями общественной мысли и культуры других стран, особенно западноевропейских. К последним мы обращаемся не потому, что считаем их эталоном, а потому, что история и культура Западной Европы в средние века и новое время гораздо лучше изучены, а это, как отмечалось выше, во многом сформировало восприятие и автора и читателей. Следует согласиться с теми, кто рассматривает историческое исследование как диалог культур¹, в котором равно значимы и культура изучаемой эпохи, и культура, к которой принадлежит сам исследователь, и те, кому он адресует свой труд. Однако попытка пусть в первом приближении сопоставить идейные течения Индии и Западной Европы не обусловлена исключительно лучшей изученностью западноевропейского материала и сложившимися на его основе нашими представлениями о той эпохе. История и культура средневековой Индии ценны и сами по себе, и как часть общемировых процессов с их диалектической связью общего и особенного. И, справедливо называя, скажем, XVIII в. веком Вольтера и Руссо, мы должны знать и их современников как на Западе, так и на Востоке не для того, чтобы противопоставлять и спорить, кто ценнее и значимее для истории, а для того, чтобы более полно представить себе всю эпоху, закономерности и частные проявления общепроцессуального исторического процесса.

Общественная мысль, идейные и культурные процессы в доколониальной Индии представляют собой, таким образом, наименее изученную проблематику индологии. Как это часто бывает, лакуны в нашем историческом знании нередко заполняются стереотипами, мало подкрепленными реальным фактическим материалом. В результате некоторые читатели могли задать вопрос: имело ли вообще место то, чему посвящает свои усилия автор? Ведь, как утверждает, например, американский исследователь Дж. Ларус, поскольку для верующего индуса реальный мир — это майя (иллюзия, заблуждение), то «наиболее образованная группа индийского общества... была скорее поглощена молитвами, в то время как легионы завоевателей разрывали страну на куски». Традиционный индеец, пишет далее Дж. Ларус, «больше стре-

мился к единению с Космосом, чем боролся с земными проблемами. Индус был занят главным образом религиозными и философскими вопросами бытия, и в этом для него заключался смысл земного существования»².

Такой стереотип существует уже очень давно, у него своя история, тесно сплетенная с историей общественной мысли Запада. На его основе возникли и развиваются многие исторические и культурологические концепции. «Равнодушие к мирским проблемам», «отрешенность от повседневности, устремленность только к богу и вершинам философии» — в этих чертах, якобы определяющих суть традиционной индийской культуры, одни видят доказательство отсталости и заторможенности всего общества, которое спало в течение веков, ожидая лишь импульса (конечно, с Запада); другие, напротив, восхищаются именно этой отрешенностью от мира и призывают Запад учиться ей. Как бы то ни было, оба подхода базируются на той западноцентристской схеме, которая в лучшем случае позволит нам выяснить, чего на Востоке *не было*, что «традиционного индийца» *не волновало*. Реальный же духовный мир человека, жившего в Индии и в ту эпоху, реальные проблемы, над которыми бились лучшие умы того времени, так и останутся вне нашего интереса. Но если попытаться исходить из подлинного фактического материала, а не просто фиксировать непохожесть на европейские образцы, то можно обнаружить, что, во-первых, самая глубокая мистическая отрешенность мудреца была часто связана с земными проблемами и по-своему отражала их, а во-вторых, экзотическая для европейца форма выражения могла скрывать общечеловеческие ценности и противоречия, решаемые в то время и другими цивилизациями.

Исторический период, избранный нами для исследования, был для Индии не менее важным, чем для Запада, хотя, как уже отмечалось, значение и содержание эпохи для индийцев и европейцев было разным. Эти три века представляли собой как бы итог доколониального развития Индии и одновременно начало новой эры, когда одна из мощнейших империй Востока стала английской колонией. Именно в этом своеобразие и особая роль данного периода для всей истории Индии, для ее общественной мысли и куль-

туры. Вопрос о том, какой застало Индию колониальное подчинение, — один из «вечных» в индологии, да и те, кто изучает другие страны Востока, не меньше заинтересованы в его решении. Мы, разумеется, не претендуем на исчерпывающий анализ этой проблемы, тем более что он должен быть непременно комплексным и включать те сферы жизни общества, которые останутся за рамками исследования. Но и для нашей проблематики этот «вечный» вопрос играет особую роль, причем не только с точки зрения оценки событий XVI—XVIII вв.

Сложившиеся в нашем сознании и во многих исследованиях стереотипы, согласно которым Индия провела всю свою средневековую историю, как бы застыв в мистическом трансе и отрешении от мирских проблем, должны как-то сочетаться с образом современной нам Индии с ее общеизвестными успехами в развитии технологии и науки, с бесспорными достижениями политической демократии и культуры. Конечно, между «традиционной» и современной Индией лежит колониальный период, и именно ему, по мнению многих, страна обязана своим динамизмом. Не отрицая этого полностью, зададимся все же вопросом: а на какую почву упало зерно европейского влияния? Ведь между колониальными войнами, которые вела Англия с «традиционной» Индией, и возникновением первых просветительских обществ, зарождением индийской демократической прессы лежат всего несколько десятилетий. Неужели же этот мизерный отрезок времени был достаточен, чтобы представители той самой образованной верхушки, которая «была погружена в одни молитвы» и поиски «единения с Космосом», вдруг потянулись к европейскому образованию и устами Раммохан Роя и других просветителей осудили многие священные традиции? То, что Индия заимствовала многое у Англии и других европейских стран, хорошо известно; но почему *захотела* заимствовать, почему *смогла* оценить чужой опыт и критически пересмотреть свой? По нашему мнению, на эти вопросы вряд ли возможно дать сколько-нибудь убедительный ответ, если развитие общественной мысли и культуры доколониальной Индии будет для нас лакуной или «темным периодом», а все, что происходило впоследствии, отнести лишь на счет западного влияния. Одну из своих наиболее

важных задач автор данного исследования видит в том, чтобы попытаться не просто восполнить пробел, существующий в индологической медиевистике, а определить роль и место средневековых идейных течений во всей истории общественной мысли Индии.

При этом важно отметить, что и в современной нам Индии отношение к культурному наследию прошлого — отнюдь не музейное. Мыслители, религиозные деятели и поэты, о которых пойдет речь в книге, воспринимаются индийцами не как изучаемые и почитаемые «классики», а как неотъемлемая часть духовного мира и культуры, не только прошлой, но и нынешней. Давно замечено, что современный индеец сочетает в своем сознании «век нынешний и век минувший», причем эти два компонента не отрицают друг друга, а гармонируют, хотя конфликты и нередки. То, что послужит источником для нашего исследования, живо в современной индийской культуре и не является архаизмом: эти произведения литературы и общественной мысли до сих пор почитаются индийцами как источник духовных ценностей, этических и моральных представлений, а во многих случаях — как религиозная святыня. Оценка тех или иных факторов культурного наследия и исторического прошлого — объект непрекращающейся идейной борьбы, ожесточенной полемики. Часто какой-либо вопрос, имеющий отношение к средневековой истории, обсуждается на страницах прессы не менее горячо, чем то или иное событие последних дней, хотя, казалось бы, подобным дискуссиям место скорее на страницах академических журналов. И причин здесь несколько: к культурному наследию, к исторической памяти народа апеллируют самые различные политические силы; для любого политического деятеля вполне естественно стремление говорить со своим народом на том языке, который близок и понятен, поэтому очень часто из какого-нибудь классического сюжета или исторического примера делается абсолютно современный вывод. Но кроме того — и это очень важно — многие проблемы, над которыми размышляли средневековые ученые, поэты, религиозные реформаторы, оказываются удивительно актуальными и сейчас. Можно, конечно, и в этом увидеть консерватизм и неизменность индийского общества, засилье в нем «средневековых пережитков». Но, по нашему мне-

нию, — и это будет одной из важнейших целей книги — современное звучание многих идей, выдвинутых средневековыми мыслителями, свидетельствует о глубине их проникновения в те проблемы и противоречия, которые индийское общество решает на протяжении всей своей истории.

В этой связи уместно поставить вопрос и о методологии исследования идейных течений индийского средневековья, в том числе избранного нами периода. В советской индологии сложились два основных подхода к исследованию общественной мысли Индии на основных этапах ее истории, прежде всего — в период национально-освободительного движения и после его победы. Первый подход состоит в комплексном анализе мировоззрения того или иного мыслителя или политического деятеля; при этом авторы стремятся показать, как взгляды и позиции данной личности отражают основные противоречия и идейные течения его эпохи. Такой метод был бы вполне приемлем и для изучения средневековья, если бы фактический материал, которым располагают медиевисты, не был столь фрагментарным. От некоторых крупных деятелей до нас дошли только отрывочные высказывания, иногда в интерпретации идейных оппонентов; от других, причем весьма значительных, мыслителей и поэтов, осталось только имя, о котором ученые до сих пор спорят, да разрозненные строки, нередко сочиненные многими людьми и в разное время. Но даже те, о ком мы сейчас имеем более определенные сведения, не представлены в индологической литературе, будь то советская, индийская или западная, хотя бы половиной своего наследия. Горы источников, хранящихся в индийских и британских архивах, еще ждут своего исследователя.

Другой подход к исследованию идейных течений состоит в том, что предметом анализа становятся различные направления в общественной мысли. Так, для конца XIX — начала XX в. выделяют идеологию национально-освободительного движения и различные течения внутри нее; рассматривают просветительские, религиозно-реформаторские и иные направления, ход и результаты идейной борьбы. Подобный метод вполне оправдан при изучении общественной мысли нового и новейшего времени, но не подходит к реалиям средневековья, для которого характерны совершенно

иные способы выражения и формы полемики. Ни одно из идейных течений индийского, да и не только индийского средневековья не может рассматриваться как единое с точки зрения принципов, воззрений и организации. Это иногда не учитывают исследователи, которые описывают и анализируют различные религиозно-реформаторские школы (бхакти, суфизм и т. д.). Внутри любого направления существовал целый спектр идей, воззрений, толков, общественных сил, и противоречия между ними подчас были сильнее, чем отличия данной школы от других. Поэтому задача нашего исследования состоит в том, чтобы попытаться рассмотреть индийское общество и его идейные течения с разных сторон и по возможности совместить различные планы восприятия.

Основой такого подхода станет изучение тех проблем, на которых сосредоточивали свое внимание сами индийские мыслители того времени, как это донесли до нас источники и литература.

Мы уже подчеркивали свое согласие с теми, для кого историческое исследование — диалог двух культур: той, которую изучает историк, и той, к которой он сам принадлежит. Такой диалог должен быть максимально равноправным, абсолютизация одной его стороны в ущерб другой может далеко увести нас от истины. Многие научные дискуссии, в том числе и продолжающийся не одно десятилетие спор об уровне развития стран Востока в средние века и в начале нового времени³, нередко заходят в тупик именно потому, что, обращаясь к средневековым источникам, исследователи пытаются найти там ответы на вопросы, интересующие ученых-востоковедов XX в. А обнаружить такие ответы крайне трудно, поскольку средневековые хронисты, мыслители и поэты не предполагали, что нас будет интересовать, была ли такая-то мастерская частным предприятием с использованием наемного труда, кто был реальным собственником и кто — владельцем земли... Средневековые авторы думали совсем иначе, чем мы, и, желая понять их, мы должны научиться слушать и слышать своих собеседников в диалоге культур, изучать ту далекую эпоху, исходя из ее собственных критериев, и одновременно пытаться ответить на интересующие нас вопросы.

Итак, избранный нами методологический подход

можно назвать проблемным, и основу его составляют вопросы, над которыми работали сами индийские мыслители того времени, вопросы, связанные с конкретными общественными процессами. Это — взгляд на природу и роль государства; религиозные и культурные взаимоотношения индусов и мусульман; социальные процессы и религиозная реформация; наконец, восприятие индийской мыслью трагических реалий XVIII в. — распада империи Великих Моголов и колониального подчинения. Такую проблематику исследования подсказала сама литература того времени, именно это и будет композиционной основой книги. Поэтому читатель не сможет найти в ней главу или раздел, специально посвященный, скажем, мировоззрению бхакти, суфизма, сикхизма, или раздел, анализирующий взгляды конкретного мыслителя; но каждая глава, посвященная той или иной проблеме, позволит узнать, как решали данный вопрос представители различных школ и течений индийского средневековья.

Здесь необходимо сделать одно важное замечание. У некоторых читателей, осведомленных о различных дискуссиях в востоковедной среде, может возникнуть вопрос: а насколько обоснованно автор пользуется понятиями «средневековый», «феодальный», если индологи-медиевисты не могут прийти к согласию о **том, как развивалось доколониальное общество Индии**, были ли там *средние* века (т. е. отличающиеся кардинально от *древних*), был ли феодализм и пригоден ли вообще формационный подход?

По нашему мнению, право любого историка на собственную интерпретацию материала бесспорно, и дискуссии такого рода играют весьма полезную роль, но все же краеугольным камнем должно оставаться конкретное исследование, без которого любая дискуссия превратится в спор о словах, весьма схожий с прениями средневековых схоластов. Можно по-разному относиться к формационной теории, но нельзя не признать, что в ее основе лежал анализ конкретной истории стран Западной Европы, их экономики, политических институтов, социального развития, религий, науки, культуры. Стремление к теоретическому осмыслению истории восточных обществ вполне естественно и закономерно, но оно должно опираться на комплексное исследование той или иной восточной

цивилизации, и только тогда можно будет более или менее определенно утверждать, годится ли для Индии формационный подход и как следует назвать индийское общество, современное западноевропейскому средневековью и началу нового времени. Пока же автор исходил из того, что исследование духовных процессов индийского общества той эпохи будет более конкретным вкладом в дискуссию. Использование же терминов «феодальный», «средневековый» и т. д., равно как и попытки сравнительного анализа, основаны не на стремлении втиснуть индийские реалии в схему формационной теории (последняя, как нам кажется, нуждается не в огульном отрицании, а в творческом развитии), но на признании диалектического единства общего и особенного во всемирном историческом процессе, о чем шла речь выше. С этой точки зрения вполне закономерно называть предколониальное индийское общество средневековым и феодальным, если только все время иметь в виду, что это было *индийское* средневековье, *индийский* феодализм, в котором вовсе не обязательно должны быть Жакерия или Фронда, но непременно вырабатывались идеи, ценности, реалии, процессы и противоречия, которые были общими для многих или большинства стран, проходивших эту стадию исторического развития.

Круг источников, на который мы опирались в процессе исследования, довольно широк. Он охватывает официальные документы и хроники различных государств, существовавших в исследуемый период на территории Индии, причем эти материалы интересовали нас главным образом не столько как отражение реальных политических событий, сколько в качестве документальных свидетельств о тех или иных направлениях в развитии общественной мысли. Были использованы средневековые трактаты, посвященные различным проблемам общества, государства, духовной жизни; произведения популярных в средневековой Индии эпистолярного (переписка выдающихся мыслителей и государственных деятелей) и биографического жанров, причем последний включал как традиционную агиографию, так и реальные жизнеописания. Широко привлекались различные образцы художественной литературы, а также богатейшее наследие религиозно-реформаторских учений и школ.

Богатство индийской литературы — в ее многоязычии, но для нас это несомненное достоинство создало ряд проблем и вынудило нередко обращаться к переводам.

И в самой Индии, и в нашей стране издано немало книг и статей, трактующих те или иные течения общественной мысли, мировоззрение крупных идеологов, творчество известных поэтов. Вместе с тем ощущается явный недостаток, а лучше сказать — отсутствие комплексных, обобщающих работ, посвященных идейным процессам в средневековой Индии. Советская историография этой проблематики невелика по объему, но при этом включает два действительно крупных исследования: «Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара (1556—1605)» К. А. Антоновой и «Народные движения в Индии в XVII—XVIII вв.» И. М. Рейснера. Обе эти книги пользуются заслуженной известностью, их источниковедческая база представляется весьма обширной, особенно если учесть невозможность для авторов в 50-е и в начале 60-х годов посетить Индию и работать в ее библиотеках. И в работах И. М. Рейснера, и в работах К. А. Антоновой идейным течениям уделено немало места, но исследование данной проблематики подчинено анализу социально-экономических вопросов, что соответствовало существовавшим в то время представлениям о марксистском понимании истории. Разумеется, сейчас, когда есть возможность существенно расширить источниковедческую базу индологической медиевистики, некоторые выводы К. А. Антоновой и И. М. Рейснера не подтверждаются новым материалом; заслуживают пересмотра когда-то обязательные для нашей науки стереотипы (все, что идет от высших классов общества, будь то идеи или реформы, есть намеренное стремление затушевать классовые противоречия; все, что снизу, — революционно; мистицизм средневековых движений — либо слабость народа, либо его сознательный обман религиозными деятелями и т. п.). Но вместе с тем оба автора высказали ряд удивительно метких и верных догадок, подтвержденных новейшими открытиями источников, и мы будем опираться на эти труды не для того, чтобы указывать, чего там нет (это очень легко делать через десятилетия!), а для того, чтобы оттал-

киваться от уже наработанного нашей индологией, от ее традиций.

Различные направления общественной мысли индийского средневековья исследовались в работах К. З. Ашрафян, В. И. Павлова, Л. Б. Алаева и др. В книге будут рассмотрены те или иные аспекты их концепций и подходов к проблеме. Мы опирались также на публикации индологов-филологов, посвященные течениям средневековой индийской литературы.

Что же касается индийской историографии интересующей нас проблематики, то, с одной стороны, она весьма разнообразна, с другой же — явно нуждается в крупных, обобщающих исследованиях, посвященных не обзору воззрений одного мыслителя, не какому-то отдельно взятому направлению, а всему процессу развития общественной мысли, самой «истории идей», как это называют в Индии. Среди наиболее крупных публикаций отметим труды С. А. А. Ризви и Х. А. Низами, анализирующие на очень высоком исследовательском уровне идейные течения средневекового ислама в Индии, и труды Кришны Шармы и Савитри Чандры Шобхи по идейному наследию бхакти, а также статьи А. Р. Кулькарни о маратхском движении. В этих работах проявляют свои очевидные преимущества комплексный подход, делающий их равно интересными и убедительными и для тех, кто изучает идеи, и для тех, кто изучает общество, а главное, для тех, кого интересует равно и то и другое.

Помимо отмеченных, мы использовали целый ряд других публикаций, посвященных различным аспектам общественной жизни и культуры индийского средневековья, мировоззрению и творчеству отдельных мыслителей и поэтов. Важно было обратиться также к статьям и монографиям по социально-экономическим, политическим и культурным проблемам доколониального периода истории Индии. Каждая из них, согласны мы с автором или нет, дает пусть малую возможность заглянуть в историю индийского общества. Из хаотического нагромождения фактов, позиций, взглядов, течений можно начать создавать некую общую картину духовной жизни Индии XVI—XVIII вв. Наша работа — лишь шаг в этом направлении, а о его успешности судить читателю.

Глава I

ГОСУДАРЬ, ГОСУДАРСТВО, ПОДДАННЫЕ

Ни один элемент общественной структуры не является более ярким примером взаимовлияния различных факторов экономики, политики, социальных отношений и культуры, чем государство, а формы и степень взаимовлияния определяются характером данной цивилизации и уровнем ее стадияльно-формационного развития. Все это создает чрезвычайно широкий простор для исследователя. Ведь государство можно изучать с самых разных сторон: и как административно-политическую структуру, и его воздействие на экономическую, социальную и культурную жизнь страны, и как механизм взаимодействия различных классов и сословий, находящий свое выражение в реальной политике. С таких позиций государство феодальной Индии чаще всего рассматривается в работах отечественных и индийских историков¹. Не отрицая правильности такого подхода, отметим, что не меньший интерес представляет и другой: государство как комплекс идей, социально-политических теорий и взглядов, существовавших в индийском обществе исследуемого периода. Иными словами — представления о государстве, его функциях и характере как элемент общественной мысли и культуры. Именно этому аспекту проблемы государства и будет посвящена данная глава. Что же касается реальной политики в той или иной области, то она будет интересовать нас лишь как подтверждение или, наоборот, опровержение существовавших в то время представлений о государстве и его роли в жизни общества.

Наше исследование посвящено Индии XVI—XVIII вв., но для того чтобы рассмотреть господст-

вовавшую в этот период концепцию государства, необходимо обратиться хотя бы на короткое время к ее истокам и определить, на какие традиции она опиралась.

НЕМНОГО ПРЕДЫСТОРИИ

В течение всего средневековья представления индийцев о государстве формировались под воздействием двух мощных культурных традиций, которые с большой степенью условности, скорее для простоты изложения, могут быть определены как «индусская» и «мусульманская». Наиболее древней и развитой являлась «индусская», опиравшаяся на идеи и установления, разработанные в древних и раннесредневековых текстах, посвященных «раджнити» — науке о политике и управлении государством. Эта наука еще в древности почиталась одной из важнейших. Принципы, зафиксированные в многочисленных политико-административных трактатах, среди которых особенно знаменит относимый большинством ученых к началу нашей эры «Артхашастра» Каутильи, постепенно превращались в традицию или канон, к которому апеллировали позднейшие авторы. Одновременно с этим «наука о политике» отличалась большим разнообразием школ, идей, трактовок, что позволяло авторам не только опираться на идеи предшественников, но и критиковать их. При этом многие принципы древних трактатов и принятая в них терминология были весьма гибкими, часто расплывчатыми и неопределенными², поэтому позднейшие авторы имели широкие возможности для любой интерпретации этих принципов и терминов в зависимости от жизненных реалий той или иной эпохи.

Подробное исследование основных идей и взглядов различных школ политической мысли древней и раннесредневековой Индии не входит в нашу задачу. Мы остановимся лишь на некоторых основных принципах, оказавших влияние на общественную мысль позднего средневековья.

Согласно этим принципам, государство рассматривалось уже древними мыслителями как некий единый организм, система, включавшая семь основных элементов: царь (свамин, раджа), министры (ама-

тья), войско (данда, сена), земля или страна (раштра), крепости (дурга), казна (коша), союзник или подвластный государь (митра)³. С течением времени толкование этих понятий расширялось: так, «страна» включала не только территорию, но и подданных, ибо, как подчеркивает автор «Шукранити», «царь не достигнет славы без народа, землю населяющего»⁴.

Центральным элементом этой системы был царь. На протяжении древности и всего средневековья индийцы продолжали считать, что каков царь, таково и государство, причем характер царя определял не только степень благополучия народа, но и его нравы, распространение хороших и дурных обычаев. Более того, в литературе вина за проступки подданных нередко возлагалась на государя, который «не изучал трактатов о политике, не пользовался услугами соглядатаев, чтобы знать, что среди его подданных делается»⁵.

В древнеиндийских текстах содержится немало указаний на то, что царская власть имеет божественное происхождение. Этой идее была подчинена и церемония коронации, сопровождавшаяся многочисленными жертвоприношениями и обрядами⁶. Но необходимость царской власти объяснялась не столько божественными установлениями, сколько вполне земными причинами, а именно необходимостью поддерживать в обществе справедливость и порядок. Иначе, по мнению индийских мыслителей того времени, неизбежно возникнут насилие и хаос, для обозначения которых через всю индийскую литературу проходит термин «матсья-ньяя», что означает «рыбий закон» (считалось, что, оставшись без царской власти, люди уничтожат друг друга, как поедают друг друга рыбы). Яркую иллюстрацию такого подхода мы встречаем в «Океане сказаний» Сомадевы — крупнейшем эпическом произведении XI в. Один из героев этой эпопеи приходит с друзьями в селение бхиллов (первобытные племена) к их владыке Дургapiшаче и замечает: «Смотрите-ка, живут они, как звери в лесах, но занято: Дургapiшачу называют царем. Видно, нет такого народа, чтобы у него не было царя. Наверно, боги создали это слово, чтобы люди жили, не пожирая, как делают рыбы, сильный слабого»⁷. Подобные представления господствовали.

«Без мудрого государя, — утверждает „Шукрани-ти“, — народ не может существовать, как не может плыть корабль без кормчего»⁸.

Однако необходимо подчеркнуть, что божественным считался институт царской власти, а не сам государь, которого могли при обращении именовать «божественный», могли сравнивать с богами в поэтических панегириках, но все же не обожествляли, в отличие, например, от китайского императора⁹. Согласно индийской традиции, государь мог быть обладателем самых разных качеств, как хороших, так и дурных, и именно от этих качеств зависели отношения к нему подданных, судьба государства и судьба самого царя в загробном мире. Поэтому в литературе и политических трактатах был разработан целый ряд оценочных категорий, характеризовавших как хорошего, так и плохого царя. Вот, например, как это выглядит в «Шукрани-ти»: «Царь, побеждающий врагов, преданный закону, заботящийся о подданных, выполняющий обряды, щедрый, милосердный, отважный, бескорыстный достигает после смерти освобождения. Царь, лишенный перечисленных качеств, порочный, жестокий, надменный, приверженный насилию и лживый, жадный, развратный, глупый — попадает в ад». Не ограничиваясь этим, автор «Шукрани-ти» изобретает новый термин, обозначающий плохого царя: «царь-разбойник». Это тот, кто не только творит беззаконие и мучает свой народ, но и пренебрегает делами государства, не поддерживает в нем порядок, не обеспечивает справедливого управления, не пополняет казну¹⁰.

И в древней, и в раннесредневековой индийской литературе героем многих произведений является благородный, добродетельный царь, в образе которого как бы аккумулировались все идеи о справедливом общественном устройстве. Но рядом нередко выводится образ жестокого тирана и насильника; в описание его несправедливых поступков авторы часто вкладывали всю силу обличения современных им порядков. При этом необходимо отметить, что возмущение подданных против государя, творящего несправедливость, многие авторы считали законным, как законно покинуть в море давший течь корабль¹¹.

Что ж считалось основой взаимоотношений между государем и подданными? Политическая мысль Ин-

дии в древности и средневековье считала такой основой договор, или, вернее, обмен услугами, между правителем и народом. Согласно этому договору, царь обязан защищать подданных, а подданные — повиноваться и платить налоги, которые рассматривались как «жалование» («ветана») царя¹². Обязанности царя были многообразны, но защита подданных считалась среди них главной. Как утверждал в XIV в. Чандешвара Тхакур, «государь — тот, кто защищает»¹³. Само понятие «защита подданных» возникло, видимо, еще в те времена, когда цари были более всего военными вождями¹⁴, но впоследствии оно приобрело огромное множество толкований. Согласно политическим трактатам средневековья, государь был обязан защищать свой народ не только от внешней угрозы, но и от самоуправства и притеснений местных чиновников, феодалов, прочих должностных лиц. «Пусть государь прогонит жестокого министра, ненавидящего народ», — читаем мы в «Шукранити», а в поучениях Кришнадеварайи, правившего в первой половине XVI в. государством Виджаянагар, царю рекомендуется «избавляться от чиновников, подобных шакалам на поле боя, ибо они не удерживают обнищавших крестьян, стремящихся покинуть страну, и заставляют их продавать зерно, скот и прочее»¹⁵. Защита подданных включала в себя и заботу о благосостоянии народа. В многочисленных трактатах и поучениях содержатся советы государю снабжать семенами крестьян в случае недорода, оказывать покровительство купцам, организовывать поиск драгоценных металлов и самоцветов, строить мосты, дороги и постоялые дворы, бороться с разбоем. Все это должно было способствовать обогащению казны и одновременно повышать благосостояние народа.

В том, что эти два фактора тесно связаны между собой, были убеждены почти все авторы средневековых трактатов, поучений, произведений литературы¹⁶. И наконец, принцип защиты подданных включал в себя самую широкую благотворительность со стороны государства: помощь бедным, сиротам и вдовам, покровительство ученым, поэтам, вероучителям, художникам. Считалось достойным государя и богоугодным делом жертвовать крупные суммы денег и земли храмам, приютам, учебным заведениям¹⁷.

Но среди многочисленных обязанностей государя

была одна, считавшаяся, пожалуй, наиболее важной. Это — защита государем дхармы, понимаемой в узком смысле как предписанный древними обычаями и установлениями священных книг образ жизни каждой касты, каждого рода, а через них — каждого человека (свадхарма, т. е. своя дхарма). В широком смысле дхарма — это общественное устройство, всеобщий закон, согласно которому каждая каста и каждый человек обладает всей суммой обязанностей и прав, соответствующих его кастовому статусу. Защита государем дхармы означала поддержку и охрану в обществе внутренней стабильности, основанной на неукоснительном соблюдении каждым человеком и каждой кастой своей дхармы. В противном случае, утверждали индийские мыслители, неизбежно воцарится «рыбий закон».

Интересно, что в литературных описаниях этот «рыбий закон» подается прежде всего как разрушение дхармы, установленного богами порядка, когда, как писал в своей поэме «Киртилата» («Лиана славы») выдающийся поэт XV в. Видьяпати из Митхилы, «знатные стали низкими, воры обрели полную свободу, слуга нападает на хозяина, добродетельные подчиняются подлым, отсутствуют закон и справедливость, люди высших каст вступают в брак с низшими»¹⁸. В этой цепочке фактов лишь два представляют собственно насилие и беззаконие с общечеловеческой точки зрения; все остальное — нарушение дхармы, освященного религией и древними обычаями порядка вещей, а это для многих индийских мыслителей того времени было не менее страшным, чем воровство и насилие. Именно для того, чтобы предотвращать хаос и охранять дхарму, должна была существовать государственная власть. Защита дхармы приравнивалась к защите подданных, и государь был обязан охранять свой народ не столько от внешних врагов, стихийных бедствий и «шакалов»-чиновников, сколько от наступления «рыбьего закона».

А для этого, как указывали почти все известные нам трактаты, царь должен был использовать силу и страх перед наказанием. «Верность жены мужу, допустимые отношения между мужчинами и женщинами, подчинение аскетом своих чувств, почтительность низших каст к высшим, забота слуги об инте-

ресакх хозяина — знай, что все это достигается лишь страхом перед наказанием», — поучал, следуя древним текстам, Кришнадеварайя¹⁹.

В исторической литературе существует довольно прочно укоренившееся представление о том, что восточный монарх был полновластным хозяином государства, в котором все живое зависело от воли правителя, и именно эта воля была единственным законом, господствовавшим над жизнью и смертью людей. Образ своевольного и капризного восточного деспота, правящего страной по принципу «мой меч — твоя голова с плеч», возник, как известно, в трудах европейских ученых XVII—XVIII вв. и был во многом связан с их осознанием конкретных проблем развития собственного общества²⁰. Именно тогда была заложена традиция, оказавшая столь заметное влияние на все последующие века европейской общественной мысли; результатом ее стал термин «восточная деспотия», определяющий, по мнению многих современных ученых, суть политического устройства доколониальных обществ Азии²¹.

В нашу задачу не входит детальное рассмотрение всех элементов этой концепции, но отметим, что ее устойчивости должна бы соответствовать более солидная источниковедческая основа, позволяющая действительно разграничить деспотизм «восточный» и «западный», а также определить, насколько выработанные марксистской наукой представления о восточной деспотии относятся ко всем восточным обществам на каждом этапе их тысячелетней истории. В этом разделе мы лишь попытаемся выяснить, насколько неограниченной «индусская» политическая традиция представляла царскую власть.

С одной стороны, подавляющее большинство средневековых сочинений на эту тему и литературных произведений утверждает, что крепка лишь та государственная власть, которая не разделена ни с кем. «Разделенная власть губит государство», — утверждал Чандешвара²². Каждый царь должен был править, опираясь на совет и поддержку членов своей семьи, министров, духовных наставников и иных высокопоставленных лиц, входивших в «государственный совет» (раджья-сабха)²³. Но ни в коем случае не следовало делиться хоть малой толикой власти с кем-то из родичей или министров; иначе царь риско-

вал либо стать игрушкой в их руках, либо и вовсе лишиться власти.

Означает ли все это, с другой стороны, что государственная власть не знала в Индии никаких ограничений и главным законом жизни общества была воля правителя? Утвердительно ответить на этот вопрос можно, только если игнорировать один из важнейших элементов политической традиции средневековой Индии: охраняя дхарму, государь не имел права вмешиваться в освященный ею порядок вещей, изменять что-либо в общественном устройстве и жизни народа до тех пор, пока эта жизнь согласуется с дхармой. Дхарма, довлеющая над обществом, подчиняет себе и государя: он лишь поддерживает ее, а не создает и не изменяет²⁴. Именно в поддержании дхармы — смысл «науки политики», которой обязан руководствоваться царь; в противном случае, указывает «Шукранити», царь становится «своевольным» (сватантра), и «служить такому царю — все равно, что лизать острие меча»²⁵. «Своеволие» царя по отношению к дхарме и тирания в отношении подданных считались тождественными, ибо дхарма — это порядок, мир, процветание в противовес «рыбьему закону». Охраняя дхарму, царь был обязан первым подчиняться ей, даже если это противоречило его воле и интересам.

Конфликт между царской дхармой и личными желаниями царя — нередкий мотив в средневековой индийской литературе. В качестве примера можно привести одно из самых блестящих произведений на эту тему — пьесу Бхавабхути «Уттара-Рамачарита» («Последующая жизнь Рамы», VII—VIII вв.), написанную на сюжет «Рамаяны», творчески развитый и переработанный. Ценой героических усилий царь Рама освобождает из плена горячо любимую супругу Ситу, но внезапно узнает от соглядатая, что народ недоволен своим государем: ведь, согласно обычаю, Рама не должен был возвращать в дом жену, долго жившую под кровом чужого мужчины (хотя Сита, в отличие от гомеровской Елены, была похищена силой и не изменила супругу). И царь, для которого глас народа — глас самой дхармы, отправляет Ситу в изгнание, хотя сам абсолютно убежден в ее невиновности. Напрасно отговаривают его братья, а соглядатаю, осмелившемуся просить государя не верить

«презренной черни», Рама заявляет: «Молчать! Не чернь презренная — народ моей столицы и страны!» Отступив от эпического канона, драматург вместо традиционного непобедимого героя показывает трагический образ человека, разрывающегося между чувством и долгом. Вместе с автором все осуждают Раму за слепое подчинение закону; родная мать не желает его видеть, а народ, ради которого и была принесена жертва, теперь обвиняет царя в жестокости. Автор обрекает героя на ужасные муки совести: «Неприкасаемый убийца, я на мученье отсылаю Ситу, как птицелов безжалостный под нож домашнюю ручную птичку!», заставляет, подобно шекспировскому Клавдию, увидеть все содеянное на театральной сцене, и все же, даже несмотря на вмешательство божественных мудрецов, только воля народа возвращает Ситу супругу и восстанавливает ее доброе имя²⁶. Эта же тема — «царь — слуга закона» — разрабатывается и в более поздних произведениях литературы.

Разумеется, в реальной жизни можно было найти сколько угодно противоположных примеров, и сами средневековые авторы признавали, что «цари своевольны... беззаботно преступают границы закона... И только лишь стоит помазанию пролиться на их головы, как весь их рассудок уносится, словно смытый полый водой. Колышущиеся над их головами опахала словно буйными ветрами выдувают пылинки смысла шаштр (священные книги и трактаты. — *Е. В.*)... Пышные царские зонты заслоняют от них вместе с солнцем и правду — ослепленный пышностью и роскошью взор не видит дороги»²⁷. И все же «своеволие» царя было ограничено рамками освященного божественными установлениями закона. Вместе с тем защита дхармы давала государю право на любое насилие над теми, кто нарушал этот священный закон: так, согласно «Шукранити», царь был обязан изгнать из своей страны наряду с убийцами и прочими злодеями «безбожников и тех, кто ниспровергает законы варнашрама» (т. е. нарушает принципы кастовой иерархии. — *Е. В.*). Еще ярче это отражено в уже упомянутой нами пьесе Бхавабхути: во имя дхармы, повинаясь воле народа, царь Рама изгоняет Ситу, но во имя той же дхармы он своей рукой убивает шудру, занявшегося подвижничеством вопреки законам сво-

ей касты²⁸, хотя царь сознает жестокость такого убийства.

Если отбросить чисто индийскую специфику, то концепция «божественный закон выше воли государя» обнаруживает некоторые общие черты с идеями, распространенными в раннесредневековой Европе. Согласно им, весь мир, живой и неживой, не может существовать без «естественного права», источником которого является бог, определивший каждому своему творению определенный статус. Государь не имеет права изменять что-либо в существующем законе, он первым обязан подчиняться ему. Поскольку критерием истинности права была его древность, то правитель не мог ввести новый закон, он мог лишь «вспомнить» или «найти» то, что существовало издревле в памяти мудрецов²⁹. Недаром Эйке фон Репков, автор знаменитого «Саксонского зеркала» (XIII в.), счел необходимым во введении к своему судебнику подчеркнуть:

И право то, что здесь дано,

Не выдумано мной оно,

А с давних пор от предков перешло³⁰.

Апелляция к древности была для него так же естественна, как и для его индийского собрата, строившего любой юридический трактат на основе указаний «Законов Ману» или «Артхашастры». И, подобно индийскому царю, европейский монарх должен был прежде всего охранять «перешедший от предков» и освященный религией закон. Идея «договора» между государем и подданными была свойственна и европейскому средневековью, где государь получал своих подданных в обмен за покровительство и защиту. Этот свойственный феодальному обществу принцип «обмена дарами» также сближает индийское и западноевропейское средневековье. Верность подданных и покровительство государя в обеих цивилизациях были обусловлены одним: подчинением закону, обязательному для всех участников договора. «Верность обеих сторон была верностью праву. Собственно, они присягали на верность не только друг другу, но и тому высшему принципу, которому были подчинены»³¹, — этот вывод, сделанный А. Я. Гуревичем на европейском материале, вполне применим и к средневековой Индии.

Разница существовала, однако, поскольку в Индии и в Европе «высший принцип», подчинявший себе и королей, и подданных, понимали неодинаково. Христианство закрепляло социальное неравенство людей и одновременно признавало их равными перед богом. И рыцарь, и бюргер, и крестьянин проходили в течение жизни через одинаковые ступени приобщения к богу и установленному им порядку вещей. Каждому христианину предстояло крещение, причастие, венчание, исповедь и т. д., как для рыцаря, так и для крепостного существовали одни и те же церковные праздники и святыни, одни и те же священные тексты. Освященный религией порядок имел два четко выраженных аспекта: светский и духовный. За соблюдение первого отвечала королевская власть, на страже второго стояла мощная, хорошо организованная церковь, и эти две силы, несмотря на частые конфликты, успешно подкрепляли друг друга. «Два меча предоставил бог земному царству для защиты христианства, — читаем мы в „Саксонском зеркале“, — Папе предназначен духовный, императору — светский... Кто противится папе и не может быть принужден церковным судом, того император обязан принудить при помощи светского суда... Точно так же и духовная власть должна помогать светскому суду»³².

В Индии у каждой касты были свои обычаи, обыряды, законы, нередко — собственные храмы и божества. Чтение священных текстов для одних было обязанностью, другим могло стоить жизни; то, что было страшным грехом и осквернением для одного, составляло кастовую дхарму другого. В этих условиях никто не мог составить или «найти» свод законов, обязательный для всех: как доказали советские исследователи, ни один из известных источников, посвященных государству и праву, не является судебником или кодексом, а представляет собой трактат, отражающий взгляды автора, уровень общественной мысли и лишь в определенной степени — сложившуюся практику³³. Отсутствовала церковная организация, на которую в Европе был возложен контроль за тем, чтобы и государь, и подданные соблюдали свой «договор» в соответствии с религиозными законами. В Индии царь должен был считаться с мнением брахманов-наставников, священнослужителей, министров,

но все же они в большей степени зависели от него, чем он от них, тем более что гибкость и расплывчатость многих правовых положений и даже самих религиозных догматов давала широкий простор для нужного царю толкования. Но, с другой стороны, сама кастовая организация индусского общества оставляла государю и священнослужителям весьма немного места для вмешательства во внутреннюю жизнь каст и общин, если только каждая из них соблюдала свою дхарму. Для примера можно привести следующий фрагмент из «Шукранити», автор которого, опираясь на древние тексты, подкрепляет их фактами из реальной жизни своих современников: «Например, на Юге люди высших каст женятся на кузинах, в Мадхьядеше (Центральная Индия. — Е. В.) высшие касты служат и занимаются ремеслом, все там едят рыбу... В стране Хас (к северу от Гархвала. — Е. В.) мужчины женятся на вдовах братьев... Не следует за это ни покаяния, ни наказания, ибо таков их обычай, идущий от предков». Все перечисленное автором не одобряется и даже осуждается многими священными текстами и древними авторитетами, но, поскольку данные касты считают это своим обычаем, государственная власть не должна вмешиваться. «Царь обязан охранять дхарму родов, каст, гильдий (шрени) и местностей. Если он поступает наоборот, его подданных охватывает гнев» — утверждает автор «Шукранити», следуя древним текстам³⁴.

В Западной Европе значение местного обычая было несколько не меньше³⁵, но все же, как нам кажется, в любой католической стране к нарушениям, подобным тем, что указаны в «Шукранити», отнеслись бы куда строже, и вряд ли король и церковь допустили бы попрание брачных законов или, скажем, нарушение правил поста. В Индии такие проступки были наказуемы, но лишь в том случае, если *отдельный человек* нарушал кастовые правила, и наказать его должна была прежде всего каста. Если же «неверную» практику осуществляла сама каста, особенно высокая, то государство редко вмешивалось, а нарушители вскоре «находили» или изобретали легенду, обосновывающую их право поступать именно так.

Государь в средневековой Индии поддерживал, таким образом, лишь общее соотношение между различными кастами, сложившуюся их иерархию. Он

стоял на страже того закона, по которому каждая каста выполняла свою дхарму, но не имел возможности и права регулировать внутреннюю жизнь каст. Как правило, назначенные государем судьи и он сам как последняя инстанция разбирали лишь ограниченный круг дел, касавшихся либо преступлений против государства (мятежи, заговоры и т. д.), либо уголовных преступлений. Очень часто предметом судебного разбирательства становились конфликты между кастами. Но в большинстве случаев право суда принадлежало самой касте, деревенской общине, корпорации³⁶. Именно каста регламентировала все стороны жизни человека и взаимоотношения с внешним миром.

В этих условиях государственная власть могла осуществлять лишь номинальный контроль над экономической жизнью общества и социальными процессами; как правило, этот контроль означал лишь взимание налогов и ренты в пользу государства. При этом в раннее средневековье торговые и ремесленные корпорации играли значительную роль в жизни городов, обладали автономией в решении многих важных вопросов. Еще большей автономией пользовались, видимо, сельские общины³⁷. Все изложенное выше, разумеется, отнюдь не значит, что установленный порядок поддерживался сам собой, без участия государственной власти: напротив, политика государства была призвана охранять и укреплять его, но она не проникала в глубину, и жизнь человека регулировалась в большей степени общиной и кастой, чем законами государства. Интересен в этой связи взгляд на данную проблему представителя другой цивилизации — китайской: «Так как государственное управление в Индии основано на великодушных принципах, то административная власть там проста. Семьи не подлежат регистрации, и жителей не заставляют выполнять принудительный труд... Налоги, взимаемые с населения, легкие, а личная служба, которая взимается с людей, умеренная. Каждый свободно владеет своим мирским имуществом... При постройке общественных сооружений заставляют, когда это требуется, работать в принудительном порядке, но такая работа оплачивается...»³⁸. О том, что эта картина слишком идеализированна, свидетельствует литература того времени, но все же мы можем почувствовать, на-

сколько различались функции государства в Индии и в Китае.

Все это объясняет в какой-то мере слабость и аморфность государств, построенных на отмеченных выше принципах. Слабой и нечеткой была административная структура. Д. Н. Лелюхин справедливо, по нашему мнению, оценил как ошибочные попытки ряда авторов представить изображенное в «Артхашастре» государство строго централизованным и бюрократическим³⁹. Строгая централизация, четко зафиксированные функции аппарата управления не могли существовать в обществе, где значительное большинство сторон человеческой жизни зависело не от государства, а от общины, касты и рода. Аморфной и непрочной была территориальная структура. Периоды относительной консолидации сменялись раздробленностью, усобицами и смутой: ведь любой мелкий феодал, чиновник, глава общины или касты обладал большей, чем царь, властью на данной территории. Государство представлялось индийским мыслителям как система концентрических кругов (мандала), и чем дальше от центра, тем слабее власть государя; многие местные «господа», не говоря уже о подвластных или вассальных правителях, ощущали только номинальную связь с центром, ограничивались уплатой царю дани и предоставлением своих отрядов в случае войны. Еще дальше от центра были племена «варваров», не входивших в традиционную кастовую иерархию; их надлежало подчинить, заставить служить в царском войске, но в остальном они могли жить по своим законам.

В конце XII — начале XIII в. многие территории Северной и Западной Индии были включены в мусульманское государство — Делийский султанат, который стал расширяться за счет завоевания независимых государств Центральной, Восточной и Южной Индии. Этот период централизации оказался относительно недолгим; но и после распада Делийского султаната на карте Индии продолжали существовать государства, управляемые мусульманскими династиями. Развитие мусульманских государств требовало создания политической теории, основанной на принципах ислама и одновременно учитывавшей тот факт, что большинство подданных составляли индусы.

Согласно этой теории (ее отличие от классических

мусульманских политико-юридических школ требует отдельного исследования), «бог создал государя для возвеличивания мусульманской религии и посадил его на трон для того, чтобы охранять закон, действующий во веки веков»⁴⁰. «Если государь защищает и укрепляет религию ислама, — читаем мы в „Фатава-и джахандари“ („Установление владыки мира“) известного хрониста XIV в. Барани, — то его собственные грехи стираются из книги его жизни. Мерилом веры правителя является то, как он удерживает своих подданных на пути шариата»⁴¹.

Эти идеи обнаруживают весьма заметное сходство с воззрениями «индусских» ученых о том, что главная задача государя — охрана дхармы, т. е. освященного религией общественного устройства. Мусульманский государь также был обязан охранять шариатский закон и не мог вносить в него никаких изменений. Вся книга Барани предостерегает правителя против «новшеств, вредящих закону и традиции»; против этих «новшеств» государь был обязан бороться всеми доступными ему средствами, в том числе насилем⁴². Именно с целью защиты мусульманской религии государь мог вмешиваться в жизнь своих подданных, и в источниках отражено немало случаев, когда на основании этого запрещались отдельные виды ремесла и искусства (живопись, ваяние, театр), регламентировалась одежда и т. п.⁴³, но если все соответствовало шариату, то любое вмешательство было бы преступным «новшеством». Что же касается подданных-индусов и других немусульман, то их следовало заставить платить особый налог (джизью); в случае уплаты джизьи и покорности эти «неверные» могли претендовать на защиту со стороны мусульманского государя⁴⁴ и определенную свободу жить по своим обычаям. Но Барани, например, считал, что «ислам требует унижения неверных», и многие мусульманские государи если не подвергали индусов гонениям, то препятствовали возведению новых храмов и проведению индусских праздников⁴⁵.

Индусский государь, разумеется, не мог считать долгом распространение своей веры, ибо, как известно, индуизм, в отличие от ислама, принять нельзя. Но и в княжестве, где правила индусская династия, мусульман относили к «варварам» («млеччха») и рассматривали как людей, имеющих свою касту и

свою дхарму, но чужих, находящихся вне кастовой иерархии⁴⁶. Ислам же, как известно, поощряет обращение в свою веру, хотя бы и насильственно. Несмотря на это, мусульмане на протяжении всего средневековья оставались меньшинством, и для того, чтобы править Индией, их государственная власть все же должна была быть сильнее, чем власть индусских раджей, глубже проникать в жизнь подвластного народа, но одновременно это было невозможно без сохранения и использования традиционных, существовавших еще в древней Индии институтов. И вот Барани обосновывает необходимость иерархии наследственных профессионально-сословных групп, по сути дела, каст, хотя ислам считает всех мусульман равными⁴⁷.

Различия между двумя концепциями государственной власти — «индусской» и «мусульманской» — существовали и были обусловлены различием в самих религиях, в культурных традициях. Но все же между ними обнаруживается весьма ощутимое сходство. И индусский, и мусульманский государь были призваны охранять освященный религией общественный порядок, ничего не меняя в нем по собственной воле. В обоих случаях подданные были обязаны повиноваться, причем не столько желанию государя, сколько этому божественному закону; воздав «кесарю кесарево», они могли жить своими общинами, кланами, которые в лице «старшин» и «главных» распоряжались судьбой и жизнью человека подчас более, чем государь. Но главное сходство заключалось в том, что, согласно обеим концепциям, в государстве существуют правящая общность, принадлежность к которой (по рождению или в случае принятия господствующей религии) обуславливает привилегированное положение, и общность подчиненная. Восседавший на дельийском престоле султан, а позже могольский падишах, мог проводить терпимую или враждебную политику в отношении «неверных», но в любом случае он воспринимался как государь мусульман — победившей привилегированной общины, исповедующей «истинную» религию, и именно с этой религией он должен был согласовывать свою политику и защищать шариатский уклад жизни. Точно так же индусский раджа охранял дхарму и был прежде всего государем тех, кто жил по ее законам.

Именно это сходство «индусской» и «мусульманской» политических концепций явилось, как нам кажется, одной из причин устойчивости так называемого мусульманского господства в Индии в течение многих веков. Разумеется, индусские князья не могли смириться с зависимостью от «варваров», и вся история Индии с XIII по конец XVIII в. пронизана борьбой против этой зависимости. Но, как ни странно, если мусульманский государь был достаточно терпим и дальновиден, он мог занять свое место в традиционной «индусской» системе представлений о государственной власти. Уплачивая ему дань и обеспечивая военную поддержку своими дружинами, местные князья по-прежнему управляли подвластными территориями, часть которых государь мог дать им же в военный лен. Вместе с тем государственная политика должна была обладать немалой гибкостью и силой, чтобы в таких условиях поддерживать баланс между интересами вассальных князей и феодалов-ленников; именно это, наряду с другими причинами, толкало делийских султанов (а затем Моголов) на завоевания, расширение территории. Подробнее об этом речь пойдет ниже, а пока отметим, что устойчивость мусульманского господства сочеталась с аморфностью и слабостью самих государственных образований, и централизация, связанная с укреплением Делийского султаната, через сравнительно короткое время сменилась раздробленностью, что, в свою очередь, облегчило победу Моголов.

ВЕК АКБАРА

В 1556 г. на престол вступил Акбар — третий император династии Великих Моголов, внук ее основателя Бабура. Став падишахом в 13 лет при регентстве своего воспитателя и военачальника Байрам-Хана, Акбар унаследовал державу, включавшую лишь район Агра — Дели, Пенджаб и полузависимый Кабул, державу, раздираемую мятежами и усобицами, окруженную враждебными государствами. В течение долгих сорока девяти лет своего правления он смог ценной многих усилий, кровопролитных войн и интриг устранить претендующие на власть придворные клики и включить в состав империи огромные, богатые

районы Бенгалии, Гуджарата, Кашмира, Центральной Индии, сделать своими вассалами гордых и воинственных раджпутских князей. Ряд крупных административных реформ позволил Акбару добиться значительной консолидации державы, территория которой за время его правления увеличилась во много раз. В исторической памяти индийцев это время запечатлелось как «век Акбара», а сам падишах — как мудрый правитель и полководец, покровитель торговли, ремесел и искусств, собравший вокруг своего престола блестящую плеяду государственных деятелей, ученых, поэтов, музыкантов и художников. Но особую значимость в глазах последующих поколений приобрела религиозная политика Акбара, направленная на преодоление религиозной вражды и дискриминации «неверных», т. е. немусульман.

О правлении Акбара и его реформах существует много исследований. В советской индологии этому периоду была посвящена известная монография К. А. Антоновой; отдельные аспекты реформ Акбара исследовались некоторыми другими индологами. В нашу задачу не входит рассмотрение всех сторон политики Акбара и методов ее осуществления. Главной темой раздела будет то новое, что появилось при Акбаре в идеях и представлениях о государстве, а также общественные процессы, связанные с реформами, и реакция на них.

Развитие государственной теории в эпоху Акбара было связано с именем его вазира и друга Абу-л Фазла Аллами. Входя вместе с отцом и братом, талантливым поэтом Файзи, в ближайшее окружение падишаха, Абу-л Фазл был не только проводником его политики, но и в большинстве случаев ее теоретиком и вдохновителем. Блестящее образование, полученное под руководством отца, известного ученого-суфия, позволило Абу-л Фазлу приобрести глубокие познания как в «мусульманских», так и в «индусских» политических теориях, а должность при дворе давала возможность получать информацию обо всем, что происходит в стране.

У своих предшественников Абу-л Фазл позаимствовал идею божественного института власти монарха — власти, «исходящей, как сияние, от бога, подобной солнечному лучу»⁴⁸. Однако это «сияние» касается не любого правителя, а лишь «истинного», и

Абу-л Фазл подчеркивает отличие такого государя от «эгоистичного монарха», чем-то напоминающего «царя-разбойника» из «Шукранити». «Истинный» монарх не придает значения формальным атрибутам власти и величия, в то время как «эгоист» скован по рукам и ногам тщеславием, роскошью и раболепием, он существует и правит лишь для собственного удовольствия, а результатом являются непрочность государства, тирания, страдания народа. Идеальный монарх, напротив, главную свою цель видит в защите интересов народа, его благополучии, процветании державы⁴⁹.

На первый взгляд, здесь мало отличий от того, что было выработано предшественниками Абу-л Фазла; более того, усилив идею о божественности монархии, Абу-л Фазл придает государственной власти и самому государю те мистические черты, которых избегали древние авторы. Все это, на первый взгляд, резко расходится со многими другими высказываниями Абу-л Фазла, которого отличали, как мы это увидим ниже, рационализм и скептическое отношение к разного рода «чудесам». Но если мы рассмотрим аргументацию мыслителя дальше, то это позволит понять суть указанного противоречия.

В противовес существовавшим представлениям государь Абу-л Фазла правит, руководствуясь всеобщим благом и принципами разума, и ради этого он может изменять сложившиеся веками законы и устои. При этом «всевышний изливает свой свет на государя без чьего-либо посредничества»⁵⁰, т. е. без посредничества хранителей «священного закона», а именно — духовенства и законоучителей. Таким образом, государь не просто охраняет существующий порядок, но и может ради всеобщего блага изменить его, внести те самые «новшества», которых так боялся Барани.

В этой связи заслуживают упоминания установления Акбара, гораздо меньше, чем его фискальная и военно-ленная реформы, привлекающие внимание исследователей. Согласно этим установлениям, запрещались детские браки, браки по принуждению и между родственниками, принудительное самосожжение вдов; таким образом, государство вмешалось в ту сферу, которая до этого считалась исключительной прерогативой касты, рода, общины. Сразу отме-

тим, что и до Акбара, как уже знает читатель, мусульманские государи запрещали некоторые индуские прездники, виды искусства и ремесел, регламентировали одежду и другие стороны повседневной жизни, но все это делалось «для укрепления ислама и унижения неверных». Акбар руководствовался совершенно иными принципами. Часть его установлений затрагивает индуские обычаи, часть — мусульманские, и запрет их обусловлен не противоречием исламу, а противоречием здравому смыслу и всеобщему благу. Например, распространенные среди индусов детские браки Акбар осуждал не потому, что они не соответствуют шариату, а потому, что «дают слабое потомство, и супруги, достигнув зрелости, могут возненавидеть друг друга»⁵¹.

Итак, суть разработанной Абу-л Фазлом концепции государственной власти состоит в том, что, руководствуясь идеями общественного блага, государь может встать выше закона, освященного религией. Отсутствие «посредников» между всевышним и государем означало для мыслителя и его венценосного друга не что иное, как устранение от реальной власти целого сонма улемов (высшее мусульманское духовенство) и муджтахидов («постигших священный закон»). Ведь именно они, по незыблемой традиции, следили за тем, чтобы все происходящее в стране, включая деяния монарха, соответствовало законам шариата. Вполне понятно, что многие улемы стали непримиримыми врагами всех реформ Акбара, объявили его еретиком и отступником от ислама и приняли самое активное участие в мятежах против власти падишаха⁵².

В результате упорной борьбы Акбар удалил из столицы нескольких улемов, наиболее стойких в противоборстве «новшествам». Другие, поддержав падишаха на словах, остались в тайной оппозиции. Между тем для проведения своих реформ Акбар нуждался в определенной поддержке или, по крайней мере, в нейтралитете мусульманского духовенства. Так, в 1589 г. появился знаменитый «Мазхар» (букв. «заявление», «декларация»), который был подписан всеми улемами двора, причем часть сделала это по доброй воле, часть — по принуждению. Согласно этому документу (полный текст его переведен в книге К. А. Антоновой), звание праведного государя при-

знавалось выше звания муджтахиды, т. е. улемы и знатоки священного закона оказывались в подчинении у главы светской власти. Любой приказ, изданный государем «для облегчения жизни людей и ради благоустройства мира», объявлялся обязательным для всех подданных; более того, решение государя должно было стать последней инстанцией и в религиозных спорах. Правда, всем деяниям «справедливого правителя» и его установлениям следовало «не противоречить Корану», но эта оговорка легко «снялась» в документе кораническим стихом «кто слушается правителя, слушается и меня (т. е. бога), а кто противится правителю, противится мне»⁵³. Таким образом, реформы Акбара получили божественную санкцию. Но для нас «Мазхар» интересен прежде всего как отражение выдвинутых Абу-л Фазлом идей о приоритете светской власти над установлениями религии и освященной ею традицией.

Разумеется, речь не идет о прямом подчинении священнослужителей государству, как это было, например, в России начиная с петровских времен. То, что обосновал Абу-л Фазл и попытался осуществить Акбар, было на первый взгляд попыткой объединения светской и духовной власти в одном лице. Так рассматривает «Мазхар» К. А. Антонова. По ее мнению, идеи, которыми проникнут документ, были результатом влияния махдистов — одной из «еретических» мусульманских сект, исповедовавшей близкий приход мессии — Имама Махди, который воцарится на земле как «праведный государь». Заимствуя у махдистов, к которым принадлежали многие влиятельные при дворе люди, в том числе отец Абу-л Фазла, идею «справедливого государя», Акбар поспешил объявить таковым себя самого, чтобы освятить в глазах мусульман свою политику и стать «не только светским, но и духовным главой последователей ислама». Подобные теократические устремления, подчеркивает К. А. Антонова, были свойственны и другим мусульманским правителям⁵⁴.

Такая оценка представляется несколько односторонней. Не следует, на наш взгляд, преувеличивать махдистское влияние на Акбара и его политику, поскольку, как известно, среди приближенных Акбара были также последователи других учений и их воздействие было не меньшим. Кроме того, если Акбар

стремился к освящению своей политики в глазах мусульман, то для этого махдистские идеи представляются весьма неподходящими, ибо, о чем подробно писала сама К. А. Антонова, в течение долгого времени участники этого движения подвергались жестоким преследованиям, в том числе и в ранний период царствования Акбара⁵⁵. Таким образом, используя махдистскую фразеологию, Акбар становился в глазах многих мусульман-ортодоксов еще большим еретиком.

«Мазхар» означал прежде всего не столько освящение политики Акбара, сколько подрыв власти улемов при одновременной опоре падишаха на неортодоксальные слои мусульманской элиты. Но главное в политике Акбара заключалась все же не в этом.

Как уже отмечалось, одним из основных принципов политической теории Абу-л Фазла был принцип божественной санкции всех деяний справедливого государя. Но если ограничиться только этим, тогда вся концепция действительно не выйдет за рамки обычной мусульманской теократии. Суть идей Абу-л Фазла состояла, однако, в том, что божественная санкция исходит не от Аллаха, а от единого бога, общего и для мусульман, и для индусов, пусть и называемого по-разному. В следующей главе будут подробно рассмотрены идейные основы этой концепции. Здесь же отметим, что для универсального бога-абсолюта, с санкции которого должен действовать справедливый государь, нет «истинно верующих» и «неверных», все способы богопочитания равно истинны. «С самого начала, — писал Акбар иранскому шаху Аббасу, — мы были настроены не принимать во внимание различия в религиозных доктринах и считать все народы слугами божьими. Следует заметить, что благодатью господней отмечены все религии, и необходимо приложить всевозможные усилия, чтобы достичь вечно цветущих садов мира для всех»⁵⁶. Из этого делался вывод чрезвычайной важности: государь является светским и духовным владыкой, защитником и высшим судьей всех своих подданных, какую бы религию они ни исповедовали.

Так был впервые нарушен один из важнейших принципов как индусской, так и мусульманской политической теории, согласно которому государь является прежде всего главой привилегированной об-

щины, а все, кто в нее не входит, — «варвары» или «неверные», могут в самом лучшем случае рассчитывать лишь на милость и терпимость государя. У Абу-л Фазла монарх выступает от имени *всех* своих подданных, а само государство не является ни целиком мусульманским, ни индуcским; оно стоит выше религиозных различий и своей политикой стремится установить «сулх-е кул» (букв. «мир для всех»), т. е. действительно *всеобщее* благо.

Именно этими идеями была продиктована религиозная политика Акбара, и прежде всего такие меры, как отмена джизьи — налога с немусульман, запрещение разрушать храмы и обращать насильственно в какую-либо религию. Более того, при дворе Акбара стали официально отмечать индуcские праздники, было запрещено убивать коров, считающихся в индуизме священными животными. Все это, разумеется, вызвало бурю негодования среди ортодоксальных мусульман, которые стали открыто обвинять падишаха в отступничестве от ислама⁵⁷. Кульминацией религиозных реформ Акбара стала попытка ввести новую «божественную веру» (дин-и иллахи), о которой речь пойдет в следующей главе.

Итак, политическая концепция, которая стала основой реформ Акбара, включала в себя две принципиально новые для Индии черты: 1) приоритет светской власти над духовной, воли государя, действующего во имя всеобщего блага, над священным законом, 2) государь — светский и духовный глава не привилегированной общины своих единоверцев, а всех подданных без различия религиозной принадлежности. На основе этих идей строится вся концепция общественного устройства, разработанная Абу-л Фазлом.

Центральной точкой этой системы является, как мы уже отмечали, «справедливый» государь, действующий в интересах всеобщего блага. Он руководит и направляет на путь справедливости все общество, которое Абу-л Фазл сравнил с единым организмом, состоящим из четырех основных элементов: «воины, подобные огню, который уничтожает солому мятежа и одновременно зажигает лампаду стабильности в этом беспокойном мире. Ремесленники и купцы подобны воздуху: благодаря их трудам и путешествиям божьи дары принадлежат всем и зефир удовле-

творения овекает древо жизни. Ученые (философ, врач, математик, геометр, астроном и т. д.) подобны воде, их мудрость... орошает и освежает сад мироздания. Земледельцы и работники подобны земле, их трудами обеспечивается процветание, сила и благополучие в жизни»⁵⁸.

К. З. Ашрафян рассматривает этот фрагмент как «своеобразную иерархию общественных слоев» и подчеркивает, что вопреки кастовой иерархии индуизма ремесленники и торговцы занимают второе место⁵⁹. По нашему мнению, такая интерпретация не соответствует реальному содержанию идей Абу-л Фазла. Дело в том, что мыслитель создал свою модель общественного устройства, исходя из распространенных в то время представлений, согласно которым каждое живое тело состоит из сочетания четырех *равнозначных* элементов: огня, воздуха, воды и земли. Поэтому иерархия как таковая здесь отсутствует, элементы могли быть перечислены и в ином порядке, главное, что они равнозначны и любое нарушение в одном из них вредит всему организму. При этом необходимо отметить, что эгалитарные идеи были чужды Абу-л Фазлу, и речь у него идет не о том, что ученый равен слуге или крестьянину, а о равной необходимости их для процветания государства. «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), и, согреваемое лучом единства и согласия, все это множество людей объединяется в целостный организм»⁶⁰ — это высказывание хорошо иллюстрирует общественную модель Абу-л Фазла в единстве двух противоречащих друг другу идей: люди, принадлежащие к разным социальным группам, не равны друг другу, но их вклад в процветание государства равнозначен, а само процветание возможно как результат единства различных социальных групп, и главной объединяющей силой является государство.

Именно с этой точки зрения следует, по нашему мнению, рассматривать как взгляды Абу-л Фазла на социально-экономические функции государства, так и сами реформы Акбара. Главная идея заключалась в максимально возможном проникновении государственной власти во все сферы жизни общества. Для

этого следовало удалить не только «посредников» между государем и богом, но и «посредников» между государем и податным населением. С этой целью была предпринята, пусть и неудачно, попытка ликвидировать военные лены (джагиры) и ввести денежное жалование всем военачальникам и прочим должностным лицам, при этом сбор налогов был поручен не ленникам-джагирдарам, а государственным чиновникам — курури, которые одновременно являлись откупщиками налогов. Следующей важной мерой был перевод во всех провинциях империи, кроме Кашмира, Кабула и Кандагара, натуральной ренты-налога в денежную. При этом способы обмера земель и взимания налога определялись не самой общиной и феодалом-рентополучателем, а в соответствии со специально разработанными принципами, для чего были введены единая для всей империи система мер и весов, стандартный инструмент для обмера земли (скрепленный железом бамбуковый шест установленной длины), составлена специальная таблица статистических данных о размере посевов, урожайности, ценах на зерно по всем провинциям, областям и округам за десять лет. Административная реформа, предпринятая Акбаром, включала в себя разделение государства на 15 провинций (суба) с единой для всех системой управления, а также введение для всех должностных лиц системы рангов — мансабов⁶¹.

Теперь, когда мы рассмотрели, хотя бы в общих чертах, основные принципы разработанной Абу-л Фазлом системы представлений о государстве и проведенных Акбаром реформ, перед нами стоят два сложных вопроса: какое государство стремился создать Акбар и какая судьба постигла его реформы?

Чтобы ответить на первый вопрос, необходимо более или менее четко представить уровень развития феодального государства, который существовал в Индии до середины XVI в. Выше мы уже отмечали, что и «индусские» и «мусульманские» политические теории отражали государство, которому были свойственны в значительной степени аморфность, рыхлость, неустойчивость и нестабильность. Эти черты отличали индийскую средневековую государственность и в периоды феодальной раздробленности, и тогда, когда существовали крупные империи.

Как известно, история многих средневековых об-

ществ Европы включает в себя три важных этапа: крупные раннефеодальные империи, затем их распад и долгий период феодальной раздробленности, за которым следует объединение и создание централизованного государства (это, разумеется, лишь общая схема, не отражающая все разнообразие исторической действительности). На первый взгляд, в истории Индии было нечто похожее: после распада раннефеодальных империй наступил длительный период раздробленности, которому был положен конец созданием на Севере Делийского султаната, на Юге — государств Виджаянагар и Бахмани. Однако эти мощные образования также распались на конгломерат враждующих княжеств и султанатов. Затем наступил новый период централизации, связанный с возникновением и развитием Могольской империи. Но можем ли мы считать, что образование Делийского султаната и Могольской империи было процессом, аналогичным созданию централизованных феодальных государств в Европе? Да, если централизованное государство понимать лишь как антоним понятию «раздробленность» и исходить только из формальных признаков. Но тогда примером централизованного государства может быть и Золотая Орда, как и любая раннефеодальная империя. Если же рассматривать централизованное феодальное государство как исторически более высокий этап в сравнении с периодом раздробленности, то ответ на вопрос не будет столь простым и однозначным.

Как известно, процесс объединения независимых феодальных государств в позднесредневековой Европе проходил по-разному, в зависимости от конкретных исторических условий. В одном случае объединительные тенденции стали результатом развития экономики, рынка, торговых связей между различными областями, культурной и национальной консолидации. В этих условиях стало объективной потребностью, «чтобы был положен конец бесконечным бессмысленным войнам, чтобы прекращены были раздоры между феодалами, приводившие к непрерывной междоусобной войне...»⁶². Очень часто важнейшим фактором, стимулировавшим центростремительные тенденции, была внешняя угроза или, как на Руси, борьба против иноземных захватчиков. Но как бы ни различались условия, формы и методы создания цент-

рализованных феодальных государств, этот процесс был результатом *внутреннего* развития данного общества. Общество должно было прожить весьма длительный период в состоянии феодальной раздробленности, войн и анархии, чтобы границы мелких и даже крупных владений стали узкими для формирующегося рынка, чтобы в единой, сильной королевской власти крестьяне увидели защиту от произвола феодалов (вспомним, как блестяще показал это Лопе де Вега в «Овечьем источнике»), города — залог порядка и стабильности, необходимых для успешной торговли, церковь — укрепление своей власти, деятели науки и искусства — покровительство, а мелкие и средние феодалы — опору и возможность повысить свой статус.

Эти тенденции, как свидетельствуют источники, не были характерны для Индии ни в XII в., ни в период, предшествовавший могольскому завоеванию. Более того, в Европе должно было пройти много времени, прежде чем говорившие на одном языке, исповедовавшие одну религию бургундец и гасконец ощутили себя французами, а русские князья осознали, что претензии московских правителей на главенство все же менее опасны, чем внешняя угроза. Могли ли такие тенденции проявиться и стать преобладающими в Индии, представляющей собой не страну, но целый континент, жители которого говорили на разных языках, исповедовали разные религии и, главное, находились на разных уровнях общественного развития? Разумеется, существовали общие традиции, категории, ценности; созданные в одном регионе произведения литературы переводились на многие языки; знаменитые религиозные святыни и центры образования влекли паломников, ученых и студентов со всей Индии и играли такую же роль, как римские соборы или знаменитые университеты Падуи, Толедо, Парижа для Европы. Но все же объединительные тенденции если и существовали, то были слишком слабы и не могли составить противодействия центробежным силам, преобладание которых и обеспечило победу завоевателей как в конце XII в., так и в 20-х годах XVI в.

Таким образом, дело вовсе не в том, что и Делийский султанат, и Могольская империя возникли в результате завоевания: ни в одной европейской стране

процесс объединения не был мирным. Обе великие империи средневековой Индии были обязаны своим возникновением не объединительным тенденциям в самом индийском обществе, а только завоеванию, причем завоеватели сами происходили из стран, переживавших период феодальной раздробленности.

Все это сформировало и в Делийском султанате, и в империи Моголов такой тип государства, который существенно отличался от централизованного в собственном смысле этого слова. Как отмечалось выше, и делийские султаны, и могольские падишахи (до Акбара) были государями прежде всего победившей общности своих единоверцев. Ограничиваясь получением ренты-налога и дани с «вассальных» индусских князей, государство относительно мало вмешивалось во внутреннюю жизнь подвластных территорий. Стремление пополнить казну толкало государей на захваты новых земель, но чем больше становилась держава, тем труднее было удержать в повиновении огромные области; чем дальше от центра, тем слабее была верховная власть. Даже в благополучный период существования Делийского султаната, отмечает К. З. Ашрафян, «большинство феодалов-индусов оставались независимыми князьями и мелкими владельцами, эпизодически выплачивавшими дань правителям Дели»⁶³. Значительной была независимость местных феодалов и при Моголах, несмотря на все попытки ее преодолеть.

Именно в таком контексте следует рассматривать реформы Акбара, а в еще большей степени — идеи Абу-л Фазла. Мысль К. А. Антоновой о том, что целью реформ Акбара было создание централизованного феодального государства⁶⁴, представляется в целом верной, но нуждается в дальнейшем развитии. Прежде всего, государство, которое стремился создать Акбар, представляло бы значительный шаг вперед по сравнению с предшествующим этапом развития индийской государственности. Этой цели были посвящены все реформы Акбара, от попытки ликвидировать военно-ленную систему до введения единой системы мер и весов. В такой империи государственная власть, руководствующаяся принципами «всеобщего блага», не имела бы соперников ни в лице ленников-джагирдаров, ни в лице полузависимых князей, ни в лице улемов, и границы между провинциями

пришли бы на место границ, разделяющих феодальные владения. Такое государство, по-видимому, имело реальные перспективы продвижения к более высоким, абсолютистским формам.

Абу-л Фазл выдвинул и Акбар попытался осуществить идею сильного централизованного государства и тем самым встать на ступень выше своих предшественников как в разработке политических учений, так и в практике реформ. Трудно, почти невозможно сравнивать идейные концепции, созданные в различных странах, на неодинаковой цивилизационной основе, но все же ряд принципов, выдвинутых индийским мыслителем, перекликается с идеями европейских ученых позднего средневековья, прежде всего тех, кто отстаивал концепцию сильного централизованного государства. Со многими из них Абу-л Фазла сближает идея договора между государем и подданными, согласно которому главная функция монарха — защита народа и общественного блага, гарантия от произвола и насилия.

Видимо, Абу-л Фазл согласился бы с рядом положений Т. Гоббса (1588—1679), например с тем, что «всякая власть хороша, если она абсолютна», что «суверен может использовать силу и средства всех их (подданных), так как сочтет необходимым для их мира и всеобщей защиты», не отдавая при этом отчета народу, и, наконец, с тем, что государство есть высший судия во всех вопросах, включая религию. Разумеется, эти черты сходства не отрицают того факта, что Гоббс все же представлял более высокую ступень развития общественной мысли, о чем свидетельствует и материалистическая основа его мировоззрения, и экономические идеи, и отрицание божественности института власти. Последний принцип, как известно, Абу-л Фазл даже усилил по сравнению с раннесредневековыми авторами, но лишь настолько, насколько это обосновывает идею суверенитета государственной власти, «без которой собственность, жизнь, честь и религия не могут быть защищены. Хотя некоторые святые мужи вообразили, что все это может быть ниспослано свыше, на самом деле хорошего управления нельзя достичь без суверенной власти монарха».

Очень много сходства концепция Абу-л Фазла обнаруживает с идеями итальянского ученого Джан-

франческо Лоттини (1512—1572). Не государство приспособляется к законам, а законы к государству, считал Лоттини, и законы должны учреждаться правителем, а не быть посланными свыше, причем главный долг настоящего правителя — творить добро на благо всего народа⁶⁵. Такое сходство не случайно, ибо в то время и в Италии, переживавшей период феодальной раздробленности, многие передовые мыслители высказывались за создание единого централизованного государства. Эта близость идей, выдвинутых в столь разных обществах, но в одно и то же время, свидетельствует о сходных тенденциях в развитии обеих стран и вместе с тем указывает, что в лице Абу-л Фазла общественная мысль Индии достигла высокого уровня развития.

СТРЕЛКА, ОТВЕДЕННАЯ НАЗАД

Исследователи по-разному, часто с диаметрально-противоположных позиций, оценивают результаты реформ Акбара. По мнению одних, эти реформы потерпели «полный провал» из-за попыток Акбара «соединить две религиозные общины» и «полностью подчинить религию государству». Другие, наоборот, утверждают, что Акбар смог создать единое «национальное» государство⁶⁶. Как отмечал Джавахарлал Неру, Акбар «достиг блестящих успехов», его политика, особенно в вопросах религии, заложила основу процветания Могольской Индии, и лишь правнук Акбара Аурангзеб своей жестокостью и мусульманским фанатизмом «отвел стрелку часов назад», приблизив распад и гибель империи⁶⁷.

Действительно, к результатам реформ Акбара трудно подойти с однозначной оценкой. С одной стороны, результатом его политики стало укрепление Могольской империи и расширение социальной базы власти, чему способствовали отказ Акбара от дискриминации немусульман, отмена ненавистной джизьи и целого ряда налогов с торгово-ремесленного населения, административная и фискальная реформы. Но с другой стороны, ликвидировать военно-ленную систему Акбар не смог: сопротивление джагирдаров принудило его возобновить раздачу ленных владений. Стремясь подчинить государственной власти все тра-

диционные общественные институты, Акбар все же не мог заходить в этом деле слишком далеко, ибо в противном случае он рисковал восстановить против себя и индусов и мусульман, причем не только знать, но и широкие массы. Поэтому большинство его начинаний в этой сфере, как правильно отмечает индийский ученый, коснулось лишь узкого слоя, не потревожив все общество⁶⁸.

«Узкий слой» сторонников Акбара находился прежде всего в среде правящего класса. Не будет преувеличением отметить, что в основном реформы поддержала неортодоксальная часть «феодалной интеллигенции», как индусской, так и мусульманской. Ленники-джагирдары не могли, разумеется, согласиться с отменой джагиров, и даже отказ Акбара от этой реформы, видимо, не дал им уверенности в стабильности своего положения, поэтому они или восставали открыто, или тайно поддерживали сына Акбара, Салима, против отца. Индусские феодалы, и главным образом раджпуты, казалось, выиграли от политики Акбара, который приближал их к себе и вступал в брак с их дочерьми и сестрами. Но индусские князья тоже не были надежными союзниками: ведь они признали зависимость от делийского престола, лишь подчинившись силе, и стремились к независимости при каждом удобном случае.

Реформы Акбара пользовались явной поддержкой торгово-ремесленных слоев. В автобиографической поэме «Ардхакатханака» Банарасидас в самых ярких красках описал то глубокое, неподдельное горе, которое царило среди горожан, узнавших о смерти Акбара. Банарасидас не писал придворной хроники, он рассказывал о жизни своей семьи, причем уже через много лет после смерти Акбара, поэтому его свидетельство о скорби и страхе за свое будущее, которыми были объаты «осиротевшие горожане», можно верить. Узнав о том, что трон унаследовал «любимый сын Акбара», люди воспрянули духом, надеясь, что политика Акбара будет продолжена его наследником. Совсем иные надежды возлагали на воцарение нового падишаха мусульманские ортодоксы. Заклятый враг реформ Акбара Шейх Ахмад Сирхинди писал во время коронации Салима, принявшего тронное имя Джахангир: «Если сразу же по восшествии нового падишаха мусульманские обычаи воцарятся и

мусульмане вновь обретут уверенность, то будет благо, если же, не дай бог, с этим произойдет задержка, то мусульмане окажутся в очень трудном положении»⁶⁹.

Последний фрагмент представляет для нас особую важность. Ведь если реформы Акбара действительно потерпели провал, то Джахангиру, находившемуся в оппозиции начинаниям отца, при поддержке джагирдаров и улемов ничего не стоило отменить все сделанное Акбаром. Однако, взойдя на престол, новый падишах не спешил отвергнуть все начинания своего предшественника. Он пытался противостоять сепаратистским амбициям феодалов и, в частности, издал указ, запрещающий правителям областей присваивать себе почести и полномочия, положенные государям (раздача титулов подчиненным, взимание дополнительных поборов в свою пользу, личная печать, торжественный выход с боем литавр и т. д.). Джахангир продолжал политику отца, покровительствуя торговле, и отменил ряд пошлин, в том числе дорожные. Отвергнув религиозную политику Акбара в ее основных принципах, Джахангир все же проявлял терпимость в отношении немусульман и не противопоставлял себя «неверным» как государь ислама. Интересно в этой связи отметить, что в указе о запрещении торговли вином и опиумом главный мотив Джахангира — не запреты шариата, а забота о благе общества, для которого пьянство и наркомания представляют большое зло. Такая мотивировка была вполне в духе Акбара⁷⁰.

Шах Джахан, сменивший Джахангира на престоле в 1627 г., остался в исторической памяти индийцев как государь, также не порывавший с основами политики Акбара. Однако, несмотря на завоевание огромных территорий на Декане, Могольская империя при Шах Джахане обнаружила черты кризиса: мятежи джагирдаров и вассальных князей истощали казну, и без того подорванную завоевательными походами, в разных провинциях вспыхнули антимогольские движения. О том, что государственная концепция была во времена Шах Джахана уже значительно пересмотрена, свидетельствует указ падишаха о введении лунного календаря. При Акбаре во всей империи был введен солнечный календарь «иллахи», для того чтобы империя, где раньше каждая мест-

ность имела свой календарь, получила единую систему летосчисления. Причем в указе Акбара было специально подчеркнуто, что новый календарь не является ни мусульманским, ни индусским, а основан на «научных истинах», в том числе на данных таблиц Улугбека, а Абу-л Фазл в своей книге упрекнул «близоруких невежд, для которых летосчисление неотделимо от религии». Такой календарь действовал и при Джахангире, но вот Шах Джахан, взойдя на престол, снова ввел мусульманский лунный календарь. В преамбуле указа мы читаем, что «вся царственная энергия и все намерения... повелителя... направлены на укрепление истинной веры ислама; и он не пренебрегает ни на мгновение ни одним из обычаев и запретов божественной религии...»⁷¹. Таким образом, как показывает этот пример, правитель Могольской империи вновь становится падишахом мусульман, а «неверные» могут рассчитывать лишь на терпимость.

В 1658 г., уничтожив в кровопролитной войне братьев-соперников, могольский престол занял Аурангзеб, который, по словам Дж. Неру, и отвел стрелку часов назад. При Аурангзебе начался распад империи Моголов, и в индийской историографии существует давняя традиция объяснять этот процесс мусульманским фанатизмом и жестокостью падишаха, который подверг гонениям не только «неверных», но и мусульман, не придерживавшихся ортодоксального суннитского толка⁷².

Действительно, мусульманские ортодоксы — враги Акбара благословили бы фанатичную преданность исламу его правнука. Аурангзеб обрушивался на «новшества» везде, где только мог: в одном из писем он, например, выговаривает сыну, отмечавшему Новый год по обычаю персов-шиитов. Из дворца были изгнаны художники, артисты, музыканты, даже историки-летописцы. Специальными указами запрещались индусские праздники, живопись и ваяние, а главное, вводилась отмененная Акбаром джизья, да и при сборе торговых и иных пошлин индус должен был платить в два раза больше, чем мусульманин. Всех, кто распространял «новшества», предписывалось строго карать. По всей стране началось разрушение индусских храмов⁷³.

Все документы и обширная литература того вре-

мени рисуют картину кризиса и распада империи, сопротивление народа политике Аурангзеба. Махараштра была охвачена мощным антимогольским движением под руководством Шиваджи, который в 1674 г. торжественно короновался как государь независимой державы маратхов. Сикхи — ранее мирная секта, с вождями которой в свое время милостиво беседовал Акбар, — взялись за оружие, и их движение стало смертельной угрозой для Моголов. Восстали и раджпуты: с небольшими силами раджа Мевара Радж Сингх запер в ущелье и разгромил огромную карательную армию Моголов. Даже столичная область Агра — Дели была охвачена восстанием джатов-земледельцев, а в соседнем районе развернулась вооруженная борьба, руководимая сектой сатнами... Одним из ярчайших документов, рисующих обстановку того времени, является знаменитое «Письмо Шиваджи Аурангзебу». Некоторые историки, правда, считают, что автором письма был Радж Сингх, но это не столь важно. По всей Индии ходило немало таких «посланий», часто приписываемых героям антимогольской борьбы, а для нас они интересны как своего рода «средневековая публицистика», отражавшая настроения эпохи. «Многие крепости и провинции ускользнули из ваших рук, и с оставшимися скоро будет то же; крестьяне ваши разорены, налоговые поступления падают... Армия охвачена волнением, купцы жалуются, мусульмане плачут, индусы горят заживо. Ваше бесславие растет, и в анналах истории запишут, что падишах Хиндустана, позарившись на суму нищего, взимает джизью с голодающих»⁷⁴.

Все это: и распад империи, и обнищание когда-то богатых провинций, и размах антимогольской борьбы — ученые объясняют религиозным фанатизмом Аурангзеба, восстановившего против себя индусское большинство населения. Означает ли это, что если бы Аурангзебу не были свойственны указанные черты или он не вступил на престол, то Могольская империя не распалась бы?

Разумеется, не следует сбрасывать со счетов человеческий фактор, тем более что речь идет о личности, вставшей во главе государства. Но, как нам кажется, объяснить кризис Могольской империи только фанатизмом Аурангзеба — значит поменять местами причину и следствие.

Мусульманский фанатизм Аурангзеба был прежде всего реакцией на те процессы, которые реально происходили в обществе. Империя рушилась не потому, что Аурангzeb был жестоким тираном; наоборот, распад державы был неизбежен, и падишах не имел других средств, кроме насилия, чтобы остановить сползание к пропасти. Акбар мог отменить джизью без особого ущерба для казны, имевшей множество каналов для пополнения, и прежде всего хорошо налаженную налоговую систему в крепком, объединенном государстве. В условиях, когда казна была истощена войнами, а сепаратизм феодалов перерезал одну за другой артерии, по которым поступали налоги и дань, джизья казалась единственным способом пополнить казну, но и это не удавалось осуществить, поскольку, как свидетельствует очевидец, «налоговые чиновники собирают миллионы рупий, но лишь малую их часть отправляют в казну»⁷⁵.

Кризис и распад империи воспринимался Аурангзебом и многими его современниками как божья кара за то, что предыдущие императоры «отступились от ислама», стали поощрять «новшества», восприняли обычаи «неверных». В одном из писем сыну Аурангzeb рассказал о том, что еще при Шах Джахане некий провидец предсказал наступление ужасного времени, «когда справедливость и благодарность исчезнут. Наместники и градоправители будут открыто грабить народ. Власть государей не защитит угнетенных... Жены будут храбры, а мужчины наденут женское платье. Достойные люди... отойдут от управления государством, и к кормилу власти встанут глупцы... Сыновья нападут на отца, отец возненавидит сыновей... Из-за тирании правителей страна будет разорена»⁷⁶.

В такие «пророчества» и «апокалиптические видения» средневековья часто вкладывались обвинения существовавших порядков, но приведенный нами фрагмент поражает тем, что падишах сам повторяет обличительное «пророчество», соглашается с ним и считает, что предсказанное сбылось в его правление. Единственное спасение Аурангzeb видел в очищении ислама от «новшеств», «уничтожении неверных», т. е. возвращении к прежней модели государственного устройства, освященной шариатскими законами. Именно как реакцию на объективный процесс распа-

да империи следует, по нашему мнению, рассматривать и политику Аурангзеба, и его мусульманский фанатизм. Не Аурангзев перевел стрелку часов назад, стрелка двигалась сама — но в каком направлении?

Несмотря на то что Акбару не удалось создать в Индии централизованное государство, его политика заложила основу для развития могольского общества именно в этом направлении и дала столь сильный толчок, что инерция продолжала действовать в течение нескольких десятилетий и после смерти падишаха, так что Джахангир и Шах Джахан не смогли резко порвать с наследием Акбара. Но постепенно усилились тенденции, сделавшие невозможной дальнейшую централизацию Могольской империи.

Выше отмечалось, что различные народы, входившие в состав империи, отличались неодинаковым уровнем социально-экономического, политического и этнокультурного развития. Несмотря на попытки Акбара и его преемников унифицировать систему управления всеми провинциями, ввести единое налогообложение, календарь, таблицу мер и весов, эта неравномерность продолжала расти и углубляться. Существовал, правда, такой мощный объединительный фактор, как развитие рыночных связей, и действительно, производство знаменитых бенгальских муслинов зависело от поставок гуджаратского хлопка, а такой важный центр производства технических культур, как Гуджарат, не мог обойтись без поставок зерна из соседних областей⁷⁷. Но все же и в этом случае можно говорить лишь о тенденции к образованию рынка в масштабах империи. Более того, внутренняя нестабильность, постоянные войны и мятежи разрушали уже сложившиеся торговые связи, усиливали тенденцию к замыканию рынка в границах области или княжества, а тем самым — сепаратизм.

Разумеется, из всех прогнозов самый ненадежный тот, который пытается установить, что было бы, если бы... И все же можно предположить, что одним из важнейших факторов, способствовавших консолидации Могольского государства, могла бы стать стабилизация его границ, т. е. отказ Моголов от дальнейших завоеваний. На ограниченной, компактной территории, население которой говорило главным образом на языках, составивших основу современного хинди, и находилось примерно на одном уровне раз-

вития, все процессы, на стимулирование которых были направлены реформы Акбара, пошли бы гораздо быстрее и успешнее. В таких условиях, как правильно заметил В. И. Павлов, была возможна сословная консолидация, способная составить базис централизованного государства⁷⁸. К этому необходимо добавить такой принципиально важный аспект, как развитие этнической общности, чувства принадлежности к единому государству; все это могло бы при благоприятных условиях стать важным противовесом кастовой разобщенности. Не случайно в процессе образования сословных централизованных государств Ф. Энгельс важнейшую роль отводил процессам национальной консолидации⁷⁹.

Но в Могольской империи стабилизации границ не произошло, напротив, шел захват все новых и новых территорий. Не просто жадность и авантюризм правителей, не стремление поддержать честь рода Тимуридов были тому причиной. Могольская империя возникла тогда, когда само индийское общество не обнаруживало центростремительных тенденций и правящий класс не стремился к объединению. Чтобы обеспечить поддержку всегда готовых к мятежу феодалов, и местных, и «пришлых», могольские падишахи должны были жаловать им все новые и новые земли, и даже Акбар не смог отказаться от этого, хотя и пытался. Все это требовало расширения границ империи за счет завоеваний. Побежденные, разумеется, стремились при каждом удобном случае возобновить борьбу. Ленники-джагирдары, владения которых все больше приобретали наследственный характер⁸⁰, при каждом удобном случае пытались стать независимыми от центральной власти.

Могольские завоевательные войны, мятежи и карательные экспедиции создавали обстановку нестабильности, губительно сказывавшуюся на развитии экономики, социальных отношений, культуры. Поэтому утверждение той архаической государственной модели, которую пытался отвергнуть Акбар, было неизбежно. Заинтересованная лишь в получении ренты-налога и дани, могольская власть все меньше проникала во внутреннюю жизнь подвластных территорий, укрепляя тем самым господство касты, клана, общины. Кроме того, в условиях, когда та или иная территория иногда в течение жизни одного поколе-

ния неоднократно переходила из рук в руки, единственной стабильной общностью, с которой человек мог идентифицировать себя, была все та же каста или община, а не государство. К этому следует добавить и такое важное обстоятельство: могольская власть означала для многих индийцев чужеземное, иноверческое господство, и это не могло не оказывать консервирующего воздействия на «истинные», традиционные институты. Чем больше земель, чем больше народов находилось под властью Моголов, тем меньше перспектив было у империи сложиться в централизованное государство.

История средневековой Индии на региональном уровне исследована, к сожалению, очень слабо. Но известно, что если на первых порах Могольская империя была фактором, способствующим социально-экономическому, политическому и культурному развитию отдельных регионов, то впоследствии, причем довольно скоро, она стала тормозом развития. Осознание этого факта вызвало к жизни мощные антимогольские движения, о которых речь пойдет ниже.

Развал империи был неминуем. Для государства, созданного Акбаром, стрелка часов двигалась к роковой отметке. Одновременно начался новый отсчет времени — для независимых государственных образований, возникших на обломках могольской державы. Но для того чтобы исследовать этот процесс и оценить его значение, необходимо рассмотреть целый ряд проблем, которым и будут посвящены следующие главы.

Глава II

«СЛИЯНИЕ ОКЕАНОВ»

История распорядилась так, что средневековая Индия стала местом встречи различных культур, традиций, религий, среди которых наиболее важная роль принадлежала индуизму и исламу. Каждый из этих двух мощных потоков вобрал в себя культурные достижения, образ жизни, воззрения различных народов: один — огромного индийского субконтинента, другой — арабских стран, Средней Азии, Ирана, Турции. Без учета сложных процессов этого взаимовлияния традиций невозможно сколько-нибудь четкое представление об индийском средневековье, да и о последующих этапах истории страны. Нет, пожалуй, ни одной сферы жизни общества, которая не испытала бы воздействия указанного фактора, и поэтому интерес к нему общественная мысль Индии проявляет и в наши дни. Исследуя социальные, культурные, этнические проблемы современности, индийские ученые, публицисты, политики часто обращаются к периоду, когда во взаимодействии «местных» и «пришлых» традиций закладывались основы того огромного комплекса, который мы называем индийской культурой.

Разумеется, среди ученых и мыслителей Индии не было и нет единства мнений по вопросу об оценке индуско-мусульманского культурного взаимодействия и о его роли в истории индийской культуры. По мнению Дж. Неру, результатом этого взаимодействия был «своего рода синтез», оказавший в целом положительное влияние на искусство, литературу, музыку, различные стороны быта и культуры. В то же время известный историк и общественный деятель К. М. Паниккар считал, что, несмотря на определенное взаимовлияние, «индуское» и «мусульманское»

общества существовали в Индии параллельно и «еда ли какие-то социальные связи и смешение существовали между ними»¹.

Эта полемика активно продолжается и в наши дни, являясь важным аспектом борьбы между секулярным и религиозно-общинным направлениями в общественной мысли Индии. В нашу задачу не входит исследование всего комплекса проблем, связанных с ролью и значением индо-мусульманского культурного взаимодействия на разных этапах истории. Данная глава будет посвящена развитию этого процесса в исследуемый нами период. Но, как и в предыдущей главе, необходимо рассмотреть исторические предпосылки, обусловившие взаимодействие «индусской» и «мусульманской» культур в XVI—XVIII вв.

ИСТОКИ И ПРЕДПОСЫЛКИ

Период истории Индии с XIII по конец XVIII в. нередко называют «мусульманским», но, как справедливо заметил Дж. Неру, это является таким же неумным и ошибочным подходом, как если бы период британского господства в Индии именовали христианским периодом². И дело не в том, что мусульмане, основавшие в Индии несколько правящих династий, всегда составляли меньшинство. Все, что мы называем индийским средневековьем: достижения культуры, славные и трагические страницы истории — все это было результатом усилий не только индусов, мусульман или христиан, но всех индийцев.

Индийские мусульмане — выходцы из Средней Азии, Афганистана, Ирана и других стран — сохраняли принесенные из родных мест традиции, одновременно впитывали в себя индийскую культуру. Они усваивали не только язык, обычаи, бытовые навыки и привычки, но и, что не менее важно, социальное устройство, в том числе кастовую организацию. Что же касается индийцев, принявших ислам, то они, в свою очередь, воспринимая все новое, что несла с собой эта религия, сохраняли во многом традиционный образ жизни. Мусульмане, отмечает А. А. Куценков, «вписывались в систему межкастового взаимодействия и стали выполнять в ней кастовые функции»³.

Многие обычаи, бытовые навыки, элементы культуры, принесенные исламом, прививались среди индусов, причем в значительной степени среди представителей высших каст, людей, близких ко двору мусульманских государей. Разумеется, они воспринимали «новшества» в тех пределах, которые допускались кастовыми правилами. Брахман или кшатрий, служивший при дворе делийского султана, не мог изменить, например, традиционному вегетарианству, но верность религии предков не мешала ему изучать фарси, усваивать многие привычки и развлечения мусульманских феодалов, оценивать красоту газелей Рудаки или пропорции мусульманского зодчества. Точно так же последователь ислама, несмотря на запреты и противодействие ортодоксов, все больше ощущал себя индийцем, праздновал вместе с соседями-индусами веселый праздник красок «холи», постигал мудрость «Рамаяны» и не видел ничего противоестественного в том, чтобы украсить стены мечетей и минаретов в духе индусских храмов. В индийские языки влилась арабо-персидская и тюркская лексика, что сняло языковой барьер между двумя религиозными общностями.

Конечно, отношения между индусами и мусульманами в средневековой Индии развивались непросто, и потому, что, говоря словами Видьяпати, «для одних — дхарма, для других — насмешка». Противоречивость этих отношений четко отражена и в творчестве самого Видьяпати, который находил многие обычаи мусульман «нелепыми» и сетовал на то, что они, «храмы разрушив, настроили мечетей и мавзолеев, так что некуда ступить»⁴. Не больше терпимости к «глупым идолопоклонникам-индусам», «неверным» проявляли и авторы-мусульмане⁵.

И все же в средневековом индийском обществе создавались предпосылки для контакта и взаимообогащения культур. Большая роль в развитии этого процесса принадлежит городу. Города в средневековой Индии были многонаселенными центрами торговли, ремесел, образования и культуры; городское население во многих случаях включало и индусов, и мусульман, да и последователей иных религий. Все они жили бок о бок, и, как говорил Видьяпати, описывая город Джаунпур, «тут мусульмане, произнося „бисмилла“, режут скот, а там индусы приносят

жертвы богам... Там совершают намаз (мусульманскую молитву. — *Е. В.*), тут — пуджу (индусский ритуал почитания богов. — *Е. В.*). Здесь живут Одджа (брахманский род. — *Е. В.*), а там — Ходжа (почетный титул у мусульман. — *Е. В.*)»⁶.

Именно городская культура средневековой Индии развивалась как результат взаимодействия индусских и мусульманских традиций. Большинство городов были административными центрами, а так как государственным языком стал фарси, то изучение этого языка стало необходимым и престижным для многих индусов, прежде всего «людей пера» (чиновников, писцов, переводчиков), купцов. Целый ряд интересных произведений автобиографического и эпистолярного жанра принадлежит индусам, писавшим на фарси. Для того чтобы изучать этот язык, многие мальчики из индусских семей поступали в мусульманские школы-мактабы, которые существовали при мечетях⁷. Однако фарси не стал в средневековой Индии только языком официальных документов: его изучение раскрывало перед образованными индийцами (а таких было немало, особенно в городах) сокровища поэзии Хайяма, Фирдоуси, Рудаки, Хафиза; позволяло проникнуть в научные достижения мусульманских народов. Индийская средневековая астрономия, опиравшаяся на традиции Арьябхаты и Бхаскары, только выиграла от знакомства с сочинениями Руми и Улугбека, а медицина, основы которой заложили Чарака и Сушрута, открыла для себя Ибн Сину (Авиценну). Этот процесс был двусторонним, одинаково выгодным для обеих культур⁸.

Одним из наиболее ярких результатов культурного взаимодействия стало развитие средневековой литературы. Тот, кто отрицает взаимовлияние «индусской» и «мусульманской» культуры, не сможет объяснить, например, такой факт, что одна из лучших средневековых интерпретаций древнего сюжета о Нале и Дамаянти принадлежит перу мусульманина Файзи, брата Абу-л Фазла, а знаменитая поэма Джами «Юсуф и Зулейха» была переведена на санскрит брахманом Шриварой из Кашмира. Именно контакту культур индийская литература обязана появлением блестящей плеяды поэтов, среди которых — Амир Хосров Дехлеви, Файзи, Рахим, Бедиль, Гаваси и многие другие. Будучи мусульманами, они насыщали

свои газели и маснави (эпические поэмы) реалиями Индии, образами индийской мифологии и фольклора, многие с одинаковым совершенством творили на фарси и хинди. Среди литераторов-индусов было немало таких, кто владел фарси и писал в различных жанрах персидской литературы. Но даже те, кто не выходил за рамки «индусской культуры», в большинстве своем ощущали влияние лексики, образов, форм литературы на фарси⁹. Таким образом, индо-мусульманский культурный контакт стал важнейшим стимулом развития средневековой литературы Индии. Это вполне относится и к архитектуре, музыке, другим видам искусства.

В сфере социальных отношений происходил процесс, на который следует обратить особое внимание. Осевшие в Индии мусульмане, как хорошо известно, не были единым целым ни в этническом, ни в культурном, ни в социальном плане. Они влились в сложную систему кастовой стратификации и сами образовали иерархию каст, сект, кланов. В результате значительное большинство профессий и социальных градаций оказалось представленным индусскими, и мусульманскими кастами. Это особенно относится к городам, население которых чаще всего было смешанным. Многие профессиональные касты индусов имели мусульманских братьев по ремеслу, торговле, иным занятиям, о чем свидетельствуют многие источники¹⁰. Такое деление обычно рассматривается исследователями в негативном плане, как одна из причин разобщенности внутри социально однородного населения, оказывавшей негативное воздействие, в частности, на народные движения¹¹. Это, разумеется, верно, но была и другая сторона.

Существование почти на всех ступенях социальной лестницы параллельных кастовых делений — индусских и мусульманских — способствовало тому, что люди, исповедовавшие разные религии, чувствовали, что их жизнь, радости и тревоги во многом сходны. Разумеется, каждый считал свою религию истинной, а касту — лучшей. Но все же на городском базаре лавка ткача-индуса и лавка ткача-мусульманина стояли рядом, оба жили примерно в равных условиях, одинаково страдали от бедности, эпидемий, войн, подвергались одинаковой эксплуатации. Конечно, мусульманин как единоведец государя мог иметь

какие-то преимущества (например, не платить джизью), но, несмотря на это, налоговый пресс был для него не менее тяжелым, принудительный труд на феодала не менее разорительным, а постоянные войны и мятежи не щадили ни тех, ни других. Так, описывая завоевание Индии Бабуром, основатель сикхизма Нанак подчеркивал, что эта война была губительной как для индусов, так и для мусульман-индийцев, для которых Бабур был чужеземным захватчиком¹².

У равных по статусу индусов и мусульман имелось немало общего и в быту, и в уровне жизни, тем более что значительная часть мусульман включала в себя принявших ислам местных жителей, которые не отказывались от прежних обычаев и привычек. Ортодоксальный подход к религии требовал избегать общения с иноверцами, но в реальной жизни добиться этого не удавалось. Купец, осуществляя очередную торговую сделку, был меньше всего обеспокоен религиозной принадлежностью делового партнера.

Для знатного феодала-индуса, особенно придворного, эмир-мусульманин был ближе многих единоверцев, и нередко под знаменами мусульманских государей индусские раджи воевали против собратьев по вере. Близких по социальному статусу индуса и мусульманина нередко могли связывать дружеские чувства. В одной из раджпутских хроник рассказывается, как молодой афганский феодал Фарид, будущий правитель Шер-шах, подружился с раджпутским принцем: юноши принесли рыцарскую клятву верности друг другу на мечях, затем скрепили клятву совместной трапезой, что было полным нарушением религиозных предписаний¹³.

Еще чаще нарушались запреты в среде «феодалной интеллигенции» городов. Средневековые источники повествуют о том, что в среде образованных горожан большой популярностью пользовались литературные кружки и салоны, в центре которых обычно были известные поэты и ученые. Одному из таких салонов посвятил специальное исследование С. Р. Наик. Хозяином его был известный придворный Акбара и талантливый поэт Абд-ур-рахим Ханханан (поэтическое имя Рахим). Образованнейший человек, знавший одинаково хорошо персидский, арабский, тюркский, санскрит и хинди, а впоследствии и португаль-

ский, он собирал в своем доме поэтов и ученых, мусульман и индусов. На его поэтических вечерах собиралась вся интеллигенция Агры; газели мусульманина Файзи сменялись лирическими строками индусов Ганга и Кешавдаса¹⁴. О своем дружеском общении с представителями других религий, о многочисленных интеллектуальных контактах с индусами, джайнами, христианами, иудеями говорит Абу-л Фазл. Все это было бы невозможно, если бы мусульмане в Индии не создали своей социальной градации, близкой или параллельной уже существовавшей у индусов.

Этот процесс нашел отражение в идеологии религиозно-реформаторских течений индуизма (бхакти), ислама (суфизм), а также сикхизма, который на ранних этапах был близок и бхакти и суфизму. Подробнее о них речь пойдет в следующей главе, а пока для нас важно лишь то, что и в бхакти, и в суфизме, и у сикхов развивались и утверждались идеи общности индусов и мусульман, а религиозная вражда подвергалась резкой критике. Наиболее последовательные идеологи этих течений принадлежали к торгово-ремесленным слоям города, где, как мы уже отмечали, процесс взаимовлияния «индусской» и «мусульманской» культур связывался с осознанием общности судеб индусов и мусульман. Бог един, учили проповедники суфизма и бхакти, люди лишь называют его по-разному и по-разному поклоняются ему, но это не должно быть причиной вражды и ненависти.

«Индусы называют бога Рама, мусульмане — Рахман (милосердный — эпитет Аллаха. — Е. В.). Враждуют, дерутся между собой, а тайны [бога] никто не знает», — говорил один из крупнейших поэтов бхакти Кабир¹⁵. О жизни Кабира известно крайне мало, однако легенды, о нем сложенные, проникнуты духом единства индусов и мусульман: считается, что Кабир родился в индусской семье, но был воспитан ткачами-мусульманами, а после его смерти между двумя религиозными общинами возник спор, по какому обряду хоронить Кабира. Решение отложили до утра, а наутро, как гласит легенда, на месте, где лежало тело поэта, обнаружили груду цветов¹⁶.

В самых резких выражениях идеологи бхакти

осуждали религиозную вражду. Для них не существовало «истинной» и «ложной» религии: любое искреннее стремление души человека к богу они считали истинной верой; праведность, по их мнению, означала не следование обрядам, не фанатичное отстаивание своей религии, а добродетельную, чистую, честную жизнь с мыслью о боге. «Неверный — тот, кто лжив речами и нечист сердцем», — говорил известный поэт бхакти Даду из Раджастхана (XVI в.). Распри между индусами и мусульманами он называл «дракой бешеных слонов» и, как свидетельствует его житие, написанное одним из учеников, подвергался ожесточенным нападкам ортодоксов обеих религий. А Гарибдас, сын и духовный наследник Даду, создал в начале XVII в. небольшое произведение «Анабхай-прабодха» («Пробуждение бесстрашия»), в котором перечислил все имена и эпитеты бога, сначала индусские, затем мусульманские, подчеркивая, что все это обозначения одного единого Творца:

Много [у господ] разнообразных имен,
У индусов и мусульман один творец¹⁷.

Бхаи Гурудас, один из крупнейших сикхских поэтов (1551—1629), утверждал, что «Рама и Рахим (эпитет Аллаха. — Е. В.) — имена одного бога, а брахманы и муллы, отринув истину, враждуют друг с другом»¹⁸. В конце XVI в. в Пенджабе был очень популярен суфийский проповедник Хассу (Хасан) Тели, сын маслодела, сперва занимавшийся гончарным ремеслом, а потом ставший купцом. Среди его последователей были не только мусульмане, но и индусы, причем из разных каст: брахман, купец, ювелир. Будучи мусульманином, Хассу Тели придерживался индусской традиции вегетарианства, симпатизировал движению сикхов¹⁹. Идеями единства проникнута поэзия Джаяси, Рахима, Алама, многих других суфиев, которые даже в стихах чисто мусульманского содержания использовали категории, философские и мифологические образы индуизма²⁰.

Процесс индо-мусульманского культурного взаимодействия затрагивал многие религиозные секты, пользовавшиеся широкой популярностью в народе. В Кашмире XV—XVII вв. большую духовную роль играл суфийский аскетический орден, носивший ти-

пично индусское название «риши» (т. е. мудрец). В своей мистической практике члены ордена использовали традиции йогов, а один из крупнейших деятелей ордена, шейх Нур уд-дин, говорил:

Между детьми одних родителей

Зачем вы возвели границу?

Мусульмане и индусы — с 144

Когда господь будет милостив к своим рабам? ²¹

Районы Синда и Гуджарата были полем деятельности другой интересной секты — сатпантх (букв. «истинный путь»), возникшей как ответвление исмаилизма. С течением времени секта все более и более отходила от мусульманских корней. Идеологи сатпантхов утверждали, что индуизм и ислам — равные ступени к познанию бога, но ислам — более высокая ступень, а Коран — последняя из вед. Отрицая идолопоклонство, они восприняли из индуизма идею спасения от постоянных перерождений и слияния с богом.

В учении сатпантхов причудливо сливаются и переплетаются догматы суфизма и бхакти, учение о переселении душ, которое ислам строго осуждает, и коранические представления о Судном дне, аде и рае, а бог фигурирует то под мусульманским именем (Худа), то под индусским (Брахма, Парамешвар). В богатой литературе сатпантхов выделяется повесть о сошествии одного из вероучителей секты, Имамшаха, сперва в ад, а затем в рай, причем сопровождал его Вир Чандан (почти Виргилий!), воплощение архангела Гавриила. Если в аду, как и положено, страдают различные грешники, то в раю вкушают наслаждение как мусульманские праведники, так и благородные герои «Махабхараты» ²².

Так развивался снизу процесс индо-мусульманского культурного взаимодействия. Свое выражение он находил в том, что при безусловном сохранении свойственных каждой религиозной общности отличительных черт создавались единые культурные ценности, развивалось представление о необходимости единства индусов и мусульман. Этот процесс, конечно, не следует абсолютизировать; в своем развитии он сталкивался со множеством препятствий, и, как убедительно показал Музаффар Алам, многие «либеральные» суфии были готовы признать достоинст-

ва мистической практики индусов и даже заимствовать из нее, но лишь настолько, насколько это не задевало принципов верховенства ислама. Так, Абдул Куддус Гангохи, известный суфийский мыслитель начала XVI в., написал трактат «Рушднама» («Книга об истинном пути»), в котором убедительно доказал тождество или близость йогической и суфийской мистической практики. Это не помешало ему враждебно относиться к индусам и советовать падишаху Хумаюну не допускать «неверных» к высоким должностям²³. Почти так же мыслили, например, и сатпантхи, для которых Коран был одной из вед, но лучшей, более правильной, так мыслили и многие идеологи бхакти.

Но все же идеи единства индусов и мусульман, неприятие религиозной вражды находили опору как в народных массах, особенно среди горожан, так и среди образованной элиты. Интересно, что многие произведения агиографической литературы, посвященные жизни выдающихся идеологов и поэтов бхакти, включают эпизоды встречи этих мыслителей с Акбаром. Трудно сказать, насколько эта литература отражала реальный факт, хотя, например, в жизнеописании Даду беседы с Акбаром, Абу-л Фазлом и другими придворными описаны очень подробно, указана даже дата встречи — 1585 г.²⁴. Главное не в том, действительно ли тот или иной деятель бхакти встречался с Акбаром, а в том, что литература зафиксировала прямое воздействие на могольского падишаха и его единомышленников тех религиозно-реформаторских течений, которые призывали к единству индусов и мусульман, отказывались делить людей на последователей истинной веры и неверных. Все это не могло не найти отражение в религиозной политике Акбара, не могло не стать одним из ее духовных источников.

«МИР ДЛЯ ВСЕХ»

Итак, вернемся снова к «веку Акбара», религиозной реформе, которая включала фактическое признание всех религий равно истинными, запрещение насильственно обращать в любую религию и оскорблять чьи-либо религиозные чувства, объявление

государя высшей инстанцией во всех духовных вопросах и, наконец, попытку создать некую общую «божественную веру» (дин-и иллахи), которая соединяла черты всех религий Индии. Вызывая бешенство ортодоксальных мусульман, Акбар запретил убивать **коров**, появлялся на дворцовых приемах с тилаком — **индусским** священным знаком на лбу, совершал **принятый** у парсов обряд поклонения солнцу, слушал католические мессы. При дворе было создано специальное управление, осуществлявшее переводы на фарси священных книг, научной и художественной литературы индусов, парсов, христиан (были переведены «Рамаяна», «Махабхарата», «Атхарваведа», «Хариванша», пытались перевести Евангелие). О том, как воспринимались эти переводы ортодоксальными мусульманами, свидетельствует такой факт: историк Бадауни, непримиримый противник всех реформ Акбара, был вынужден по приказу падишаха участвовать в переводе на фарси «Махабхараты». Это казалось ему таким ужасным грехом, что всякий раз, окончив работу, Бадауни «очищал» себя омовением и молитвами ²⁵.

До наших дней религиозная политика Акбара является предметом споров. Одни исследователи, вслед за Бадауни и другими ортодоксами, считают, что Акбар был отступником от ислама. Другие видят в политике Акбара прежде всего милостивое отношение к индусам и даже склонны объяснять это влиянием индусских жен падишаха ²⁶. Третьи же — и эта точка зрения кажется нам наиболее справедливой — считают, что религиозная политика Акбара должна рассматриваться как новый этап в развитии общественно-политической мысли и культуры Индии.

Прежде всего необходимо указать на отличие религиозной политики Акбара от подходов к этому вопросу его предшественников, среди которых многие оставили о себе память как государи, проводившие политику терпимости, милостивого отношения к «неверным». Еще в XIV в. за это делийских султанов критиковал Барани ²⁷. Отличие политики Акбара в том, что при нем впервые религии перестали делить на «истинную» и «ложную», и значит, речь идет не о терпимости государя-мусульманина в отношении «неверных», а о признании всех религий одинаково истинными. Акбар никогда не отступался от ислама,

подчеркивал Абу-л Фазл²⁸, он, как и его ближайшие сподвижники, стал рассматривать религию как личные убеждения человека, в том числе и государя. «Из-за апатии правителей каждая секта фанатично предана своей вере, — писал Абу-л Фазл, — каждый считает свою религию единственно правильной, и преследования тех, кто чтит бога по-иному, пролитие их крови и поругание их чести стали символом ортодоксальности. Но если бы глаза (людей) обладали истинным видением, то каждый человек занялся бы лучше своим делом, чем вмешиваться в дела других... Ибо если чуждая доктрина хороша, то за что же проливать кровь ее сторонников? А если, наоборот, дурна, то жертвы заблуждения заслуживают сочувствия, а не вражды и кровопролития»²⁹.

Суть религиозной политики Акбара может быть, по нашему мнению, понята лишь в общем контексте его реформ, основное направление которых было рассмотрено в предыдущей главе. Действительно, если целью реформ было создание сильного централизованного государства, если созданная Абу-л Фазлом концепция нарушала традиционный для Индии принцип доминирования одной религиозной общности над другой, то Акбар неизбежно должен был считать себя государем не только мусульман, но и всех своих подданных. Именно так рисует Акбара поэт-суфий Алам. «Он — гуру (духовный наставник. — Е. В.), все люди — ученики... Он правит по справедливости, объединив веру индусов и мусульман»³⁰. Это тем более важно, что, согласно выдвинутой Абу-л Фазлом концепции, воля государя, стремящегося к «всеобщему благу» (а не только к благу мусульман), выше традиции и священных законов и в вопросах веры «справедливый государь», а не улемы, является высшим судьей. Стремление объединить правящий класс и создать себе опору в лице индусской знати и горожан (именно это, по мнению К. А. Антоновой, было целью религиозных реформ³¹) являлось на самом деле лишь одной из сторон политики Акбара. Главное, к чему он стремился, — поставить государство в своем лице выше конфессиональных различий, противопоставить этим различиям сословное единство, причем как феодалов, так и других слоев общества.

В этой связи представляет интерес точка зрения

В. И. Павлова, по мнению которого «иногда механически переносятся демократические (по крайней мере буржуазно-демократические) представления о веротерпимости и, добавим, терпимости к безверию на оценку религиозно-идейной ситуации на феодально-деспотическом Востоке». Поскольку «активное, тем более насильственное обращение иноверцев в свою веру — специфическая черта христианства», не свойственная или ограниченно свойственная другим религиям, а «восточная деспотия, в отличие от абсолютизма, могла веками мириться с иноверчеством значительной части господствующих верхов», поэтому «синкретическое безразличие этих деспотов (В. И. Павлов приводит в пример Чингисхана, Салах эд-Дина, Акбара) не имело ничего общего с вольномыслием или веротерпимостью Просвещения». Более того, заключает В. И. Павлов, так как в Индии существовали широкие возможности для «синкретических перемещений» в рамках индуизма или посредством обращения в ислам, сикхизм, иную религию, то «любой вариант синкретической избирательности если не снимал, то во всяком случае смягчал напряженность идейной ситуации и поисков ее разрешения посредством взрыва господствующей идеологии. Поэтому синкретические перемещения приходится относить к мировоззренческим движениям не поступательного, а скорее бокового или даже попятного направления»³².

Что касается веротерпимости Акбара, то отличие его политики от политики предшественников уже рассматривалось выше. Подход Акбара, видимо, не имеет ничего общего и с «синкретическим безразличием» Чингисхана — язычника, для которого любая религия легко вписывалась в систему многобожия, и с «терпимостью» индуизма, к которому человек может принадлежать только по рождению. Индуизм действительно отвергал возможность обращения иноверцев, а вот в исламе, как хорошо известно, приобщение «неверных» к вере Пророка всячески приветствовалось, и новообращенные получали различные преимущества. Отказ Акбара от насильственного распространения «истинной веры» представляет ценность именно потому, что речь идет о мусульманском государе, которому борьба против «кафиров» и укрепление ислама прямо вменялись в обязанность тради-

цией и религиозным долгом. «Безразличие» Акбара к иноверчеству значительной части правящего класса также вполне объяснимо в свете общей направленности и целей его реформ, ибо, как уже отмечалось, в индийских условиях правитель централизованного государства мог быть только «безразличным» к религиозной разобщенности подданных; более того, он должен был стремиться преодолеть эту разобщенность и установить «сулх-е кул» — «мир для всех». Именно так рассматривают эту проблему индийские исследователи К. А. Низами, Атхар Али и др.³³

Теперь коснемся вопроса о соотношении религиозных реформ Акбара и «просвещенческого вольномыслия». Для этого необходимо рассмотреть те идейные течения, которые повлияли на концепцию Абу-л Фазла и политику его венценосного друга.

Выше уже отмечалось, что процесс взаимовлияния и синтеза «индусской» и «мусульманской» культур «снизу» нашел отражение в идеологии различных религиозно-реформаторских течений индуизма и ислама, которые провозглашали единство индусов и мусульман, осуждали фанатизм и религиозную вражду. Теперь рассмотрим, как развивались идеи синтеза «сверху», т. е. в среде образованной элиты, к которой принадлежали многие в ближайшем окружении Акбара, как индусы, так и мусульмане.

Одним из главных принципов идеологии и бхакти и суфизма было утверждение, что бог един, а все религии суть разные, но равно истинные пути приобщения к нему. Абу-л Фазл писал: «О господи, в любом храме я вижу ищущих тебя, любой язык поет тебе хвалу. Ислам и многобожие (индуизм) стремятся к тебе... В мечети люди произносят молитвы, а в христианской церкви звонит колокол во славу твою... Но лишь тебя я ищу в любом храме». Эти стихи он посвятил храму в Кашмире, который должен был «объединить сердца всех монотеистов (т. е. сторонников единобожия) в Индии»³⁴. Разумеется, именно идеи единобожия и равенства всех религий, а не обличение социальной несправедливости и не эгалитарные настроения, свойственные радикальным идеологам бхакти и суфизма, были близки Абу-л Фазлу. На это справедливо указала К. З. Ашрафян, но, по нашему мнению, вряд ли стоит рассматривать позицию мыслителя как стремление «выхолостить из

бхакти его социальный заряд»³⁵. Разделяя с идеологами бхакти представления о равной истинности всех религий, он исходил не только из суфийских канонов, но и из принципов рационализма.

Рационализм имеет глубокие корни в индийской философии³⁶. Рационалистические традиции свойственны и мусульманской философской мысли. Абу-л Фазл не был философом в строгом смысле этого слова, но он принадлежал к тем кругам «феодальной интеллигенции», где был принят рационалистический подход как к сугубо земным делам, так и к религии. Например, в уста самого Акбара Абу-л Фазл вкладывает следующие слова: «Превосходство человека зависит от сокровищ разума... Многие люди думают, что следование внешним признакам и букве ислама имеет смысл без внутреннего убеждения. Так мы силой и страхом принудили многих... принять веру наших предков. Теперь ясно, что нельзя сделать ни шагу без факела доказательств, и лишь та вера истинна, которую одобряет разум»³⁷.

Это высказывание близко идеям суфизма и бхакти, прежде всего отрицанием внешних проявлений веры, слепого бездумного следования «букве ислама». Рационализмом отмечены некоторые высказывания и мыслителей бхакти, суфизма, сикхизма. Известен, например, такой эпизод из сикхской традиции. Однажды первый гуру сикхов Нанак, будучи на берегу Ганга, увидел брахманов, совершавших обряд возлияния речной воды богу солнца. Нанак вошел в реку и стал бросать пригоршнями воду в сторону запада. Свои действия он объяснил так: «Я орошаю свой участок земли в Картанпуре». — «Глупец, — сказали брахманы, — как попадет твоя вода в Картанпур, находящийся далеко отсюда?» — «Но ведь Солнце еще дальше, — заявил Нанак, — как же тогда вы приносите ему в жертву воду?»³⁸ Это был рационализм на уровне здравого смысла, свойственного простонародью непонимания глубокой религиозной символики. Рационализм Абу-л Фазла и самого Акбара был основан совсем на иных принципах. На страницах «Аин-и Акбари» мы нередко встречаем высказывания о необходимости уделять больше внимания изучению в школах естественных и точных наук, ибо «никто не должен пренебрегать требованиями сегодняшнего дня»³⁹.

Третий том «Аин-и Акбари» Абу-л Фазл посвятил описанию географии, истории, культуры Индии, которое включает сведения о религии, философских доктринах, этике индуизма. Составленное мусульманином, это описание, возможно, не всегда идеально точно, но характерна цель, с которой автор предпринял этот труд: «...чтобы враждебное отношение к ним (индусам. — Е. В.) прекратилось, чтобы меч кровопролития был остановлен, раздор уступил место миру, а сухие колючки вражды и ненависти превратились в цветник согласия»⁴⁰. Книга проникнута чувством искренней любви к родине, ко всем соотечественникам, будь то мусульманин или индус. Мифологию, обычаи, религиозные категории, этические нормы и философию индуизма автор излагает с уважением и симпатией, критикуя отдельные положения, но не из-за противоречия их исламу, а потому что «здесь одна легенда порождает сотни фантазий, ничем не подтвержденных». Нередко почерпнутые в древнеиндийских трактатах научные сведения Абу-л Фазл сопоставляет с достижениями своего времени, излагая взгляды более поздних ученых по той или иной проблеме астрономии, химии, географии⁴¹. Изложение религиозно-философских доктрин, традиций, взглядов и познаний индусов часто принимает у Абу-л Фазла черты подлинно научного анализа.

В мировоззрении Абу-л Фазла резкая критика религиозной розни и фанатизма опиралась как бы на два основных столпа: монотеизм и рационализм, а «крышей» служила концепция политического устройства, согласно которой государь, стремящийся к «миру для всех», должен быть высшим судьей в делах веры и объединять различные религии. Весь этот комплекс нашел весьма последовательное отражение в предисловии, написанном Абу-л Фазлом для персидского перевода «Махабхараты», предпринятого по распоряжению Акбара в 1587—1588 гг. словно нарочно действуя на нервы мусульманских ортодоксов, Абу-л Фазл начал свое предисловие с формулы «Слава богу Ганеше», которой обычно начинались индусские тексты. Далее мыслитель сетовал на то, что государи прошлого из страха перед «болтунами» не решались взять управление религиозными делами в свои руки и поручили это невеждам, которые ничего не смыслят в «истинной сути» религии. Один лишь

Акбар имел смелость «разрушить столпы слепой веры и с этой целью приказал перевести священные книги различных народов, дабы люди могли отбросить слепую вражду и доискиваться правды». При этом, отмечал далее Абу-л Фазл, люди должны читать священные книги на понятных им языках, ибо «невежественные богословы» искажают их смысл. Религиозная рознь и фанатизм были для него плодами невежества и ограниченности. В предисловии к «Махабхарате» он подверг резкой критике фанатичных индусских теологов, вера которых «преувеличена и слепа, и даже мельчайшие детали религии они считают недоступными для сомнения». Не лучшим было отношение автора и к своим единоверцам, которые «не читают книги по религии, не знают истории других народов, таких, как китайцы или индийцы, даже великих мыслителей собственной религии не знают»⁴².

Религиозный фанатизм был отвратителен Абу-л Фазлу с самого детства, когда из-за сочувствия отца махдистам вся семья подвергалась преследованиям и была вынуждена скитаться, ежеминутно ожидая расправы. Впоследствии яркие впечатления детства стали основой глубокой убежденности в том, что нет религии «истинной» и «ложной». Любая религия истинна, если ее проповедуют искренне, и любая религия ложна, ибо содержит неразумные принципы, дурные обычаи и правила. «Нет веры, которая не была бы в чем-то ошибочной; нет веры, которая была бы абсолютно ложной, — говорил отец Абу-л Фазла Шейх Мубарак, — и, если кто-либо искренне сочувствует религии, которая отлична от его собственной, не следует осуждать его за это»⁴³. Главным критерием истинности и неистинности Абу-л Фазл и его единомышленники считали разум, единственную, по их мнению, основу общественного блага. С таких позиций сам Акбар критиковал некоторые законы и обычаи как индуизма, так и ислама, подвергал сомнению то, во что полагалось слепо верить. Например, однажды, беседуя с придворными, падишах заявил о своем неверии в «вознесение» пророка Мухаммада: «Неужели кто-либо в здравом уме поверит, что человек, тело которого имеет определенный вес, может вознестись на небо и беседовать там с богом?»⁴⁴ Иезуитский миссионер, долго и безуспешно

пытавшийся обратить Акбара в христианство, сетовал: «Он разделяет общий недостаток атеистов (имеются в виду рационалисты.—*Е. В.*), не желающих подчинить разум вере»⁴⁵.

Около 1575 г. в Агре по приказу Акбара был построен «Ибадат-хане» (Дом молитв), где сначала падишах участвовал в суфийских радениях. Потом этот дом превратился в своего рода «дискуссионный клуб»; в нем представители различных религий и философских школ обсуждали при участии Акбара многочисленные вопросы веры, бытия, науки и т. д. На этих дискуссиях, пишет Абу-л Фазл, «фанатичные улемы и приверженцы догм были посрамлены»⁴⁶.

В «Дабистан-е мазахиб» — своеобразной энциклопедии сект и религий Индии, написанной, видимо, в середине XVII в.⁴⁷, содержится изложение некоторых выступлений участников дискуссий в «Доме молитв». Трудно сказать, опирался ли автор «энциклопедии» на какие-либо фактические источники, свидетельства очевидцев или приписал участникам дискуссий собственные мысли. Однако фрагмент, который мы приводим здесь, во многом совпадает с идеями Абу-л Фазла и самого Акбара. Как бы то ни было, это свидетельство, позволяющее представить взгляды определенной части образованной элиты того времени. Вот что говорил в «Доме молитв» некий «просвещенный философ»:

«В священном законе есть положения, которые с точки зрения разума кажутся ложными или дурными: беседы с богом, воплощение бога в образе человека или черепахи, паломничества к какому-либо зданию, лобызание черного камня (Кааба — главная мусульманская святыня в Мекке.—*Е. В.*)... Почему (ислам) запрещает употреблять в пищу свинину? Если потому, что свинья питается нечистой пищей, то разве не то же самое можно сказать о курах?» А далее идет самая настоящая крамола: «Но хуже всего — это необходимость подчиняться тому, кто, принадлежа, как мы, к человеческому роду и разделяя все людские слабости, управляет другими и гонит их, как скот, куда захочет; тому, кто, имея девять жен, разрешает своим последователям не более четырех; кто дарует право проливать (чужую) кровь, кому захочет сам. И нет сейчас возможности узнать,

какие из его высказываний действительно принадлежат ему... А разве не может быть так, что вы называете чудесами то, что на самом деле — просто свойства каких-то предметов или результат тайной науки? Вероучитель дает людям указания, которые для низов непонятны, а для образованных — противоречат разуму, поэтому он распространяет религию с помощью меча... Во всех священных книгах есть много противоречий»⁴⁸. О том, что этот фрагмент действительно отражает взгляды единомышленников Абу-л Фазла, свидетельствует в своей хронике Бадауни, который сообщает, что однажды в присутствии падишаха отец Абу-л Фазла, Шейх Мубарак, сказал одному из придворных, брахману Бирбалу: «И ваши и наши (мусульманские. — Е. В.) священные книги содержат много позднейших вставок, поэтому ни те, ни другие не вызывают доверия»⁴⁹.

Перед нами яркий, но далеко не единственный пример вольномыслия в средневековой Индии. Еще в XIV в. Барани приводили в священный ужас «философы... и прочие враги истинной веры, которые при попустительстве властей открыто распространяют свои взгляды. Они увлекаются науками греков... и заявляют, что мир вечен (т. е. не сотворен богом. — Е. В.). Они не считают бога всеведущим, не верят в Судный день... не верят в рай и ад, хотя вера эта есть основа религии и утверждается в 360 книгах откровений пророков. Они не просто открыто проповедуют свои доктрины, но и пишут книги в духе рационализма. И если этим людям будет позволено жить с почетом в столице, распространять свои взгляды и предпочитать рационализм традиции, то как сможет истинная вера одержать победу над ложной»⁵⁰. Видимо, к таким вольнодумцам принадлежали в XIV в. дахарийя — «секта безбожников», глава которой «поносил пророка и говорил: „Как может быть пророком человек, имевший девять жен?“». Расправу с этой организацией делийский султан Фируз-шах упомянул в автобиографии в числе «особых милостей бога»⁵¹. Вольномыслие радикальных идеологов бхакти и суфизма означало, как увидим дальше, критику социальной несправедливости, отрицание внешних сторон религиозного культа, высмеивание мулл и брахманов за их невежество, алчность и паразитизм.

По-видимому, в эпоху Акбара вольнодумство в среде образованной элиты приобрело ряд новых отличительных черт. Дело в том, что важнейшей категорией средневековой культуры как Индии, так и других стран было святое, благоговейное отношение к традиции и опыту предков. «Эту разработанность и стойкость норм социальной психологии и поведения», когда «завершенный жизненный цикл человека... мог повторяться без существенных изменений из поколения в поколение», В. И. Павлов считал характерной особенностью восточных обществ на протяжении их доколониальной истории и противопоставлял Западу, где постепенно складывалась «исторически динамичная личность, свободная от представления, будто жизненный цикл предка является нормативным эталоном»⁵².

Как показал А. Я. Гуревич, и в средневековой Европе «все новое, не освященное временем и традицией, внушало подозрение. Обвинение в „неслыханных новшествах“ (вспомним это слово у Барани. — Е. В.)... было опасным средством общественной дискредитации». И лишь впоследствии наступает время «все возрастающей акцентировки роли и значения индивидуального начала на Западе, вступившем на путь буржуазного развития»⁵³. В Индии XVI в. до этого пути было еще далеко, но все же доступные нам источники рисуют некоторые новые моменты в подходе к традиционным ценностям. Например, известный персоязычный поэт того времени Талиб Амули (ум. в 1627 г.) призывал «в хорошем или дурном делать что-то новое, не повторять других»⁵⁴. В это же время впервые, насколько нам известно, в литературе высказывается негативное отношение к плагиату⁵⁵, хотя в любом средневековом обществе, подчеркивает А. Я. Гуревич, «плагиат не подвергался преследованию, тогда как оригинальность могла быть принята за ересь»⁵⁶.

На страницах своего трактата Абу-л Фазл неоднократно выступал с резкой критикой тех, для кого единственным авторитетом была традиция. Среди причин, вызывающих к жизни религиозный фанатизм и вражду, он называл то, что «окостеневший во времени обычай подобен холодному ветру, а разум — едва теплящейся свече. С незапамятных времен любознательность ограничивалась, а дух исследования

воспринимался как предтеча неверия. Все, что воспринято от отца, начальника, родича, друга или соседа, считается полученным с божьего соизволения, а нарушителя обвиняют в аморальности и ереси. Многие в нашем поколении признают неразумность такого поведения у других, но сами не отойдут ни на шаг от сложившейся практики»⁵⁷.

Подобный взгляд был, видимо, присущ и Акбару. Вот одно из его замечаний, переданное Абу-л Фазлом: «Не нуждается в доказательствах то, что следовать законам разума похвально, а рабски подражать другим — дурно. Если бы подражание было достоинством, то все пророки следовали бы своим предшественникам (т. е. ни один не смог бы основать новую религию. — *Е. В.*)... Многие глупцы, поклонники традиций, принимают обычаи древних за указания разума и тем самым обрекают себя на вечный позор»⁵⁸.

Литература эпохи Акбара впервые, насколько известно, придает новый смысл слову «свободный». Для средневекового индийца это понятие имело два значения: 1) «не раб», 2) «достигший духовного освобождения в результате мистической практики». «Просвещенные философы» двора Акбара называли себя и своих духовных союзников «свободными», т. е. «свободомыслящими». Например, брат Абу-л Фазла Файзи писал:

Ислам и неислам — одно и то же на взгляд свободных людей.

Мы относимся одинаково и к Каабе, и к Храму,
Ибо и Кааба и Храм — просто камни⁵⁹.

Интересно, что Акбар и его единомышленники поддерживали активную связь с близкими по духу мыслителями за пределами своей страны. В Иране был казнен за ересь и вольнодумство ученый-суфий Мир Саид Сафиуддин Ахмад Каши; в его бумагах были обнаружены письма Акбара и Абу-л Фазла⁶⁰. Близких по духу людей Акбар искал и на Западе, о чем речь пойдет в четвертой главе.

Религиозная политика Акбара была, таким образом, органически связана с теми духовными процессами, которые развивались в обществе под воздействием индо-мусульманского культурного взаимодействия, опиралась на тенденции рационалистического

вольномыслия. Но было бы неверно рассматривать эту политику в вакууме, вне той идейной борьбы, которая развернулась в могольском обществе. Существует мнение, что для Индии какие-либо идейные конфликты были не характерны и при всеобщей терпимости каждый мог проповедовать что угодно. Известное высказывание Дж. Неру на этот счет В. И. Павлов цитирует как явное доказательство «бесконфликтности в сфере идей на феодально-деспотическом Востоке», еще одно подтверждение стагнации восточного общества⁶¹.

Изучая литературу акбаровской эпохи, мы попадаем в мир, далекий от идейной бесконфликтности и покорной созерцательности. Полемика между представителями различных религиозно-философских школ и направлений была характерна для Индии на протяжении многих веков, но никогда, пожалуй, она не выливалась в столь острый идейный конфликт, впервые, и это очень важно, разделивший представителей одной религии, одного общественного круга. «Просвещенные философы» двора Акбара оказались под огнем критики со стороны тех, кто не мог принять идеи «мира для всех». Мусульманская «интеллигенция» оказалась расколотой; некогда близкие люди стали непримиримыми врагами. Так, Файзи тяжело переживал разрыв с близким другом, Шейхом Абдул Хак Мухаддисом, некогда активнейшим участником литературного салона, собиравшегося в доме Файзи. Одаренный писатель, Шейх Абдул Хак Мухаддис обрушил на бывшего друга шквал обвинений в отступничестве от ислама и утверждал, что «обязанности, возлагаемые на мусульманина шариатом, не допускают никакой проверки разумом, строжайшее соблюдение норм шариата должно быть единственным законом», поэтому «даже язык истинно верующих мусульман стыдится произносить имя Файзи и его бесчестных сторонников»⁶². Полемика велась в самых жестких формах и выражениях. Когда Файзи умер, заклятый враг политики Акбара историк Бадауни сочинил такую хронограмму:

Умер безбожник Файзи, благородные люди сказали:
Этот мир покинула мерзкая собака.

В свою очередь, «просвещенные философы» не менее любезно отзывались о «разбойниках, грабящих

караваны на дороге к истине», о «тупоголовых невеждах и фанатиках» и т. д.⁶³.

Яркой фигурой и духовным руководителем анти-акбаровской оппозиции был Шейх Ахмад Сирхинди. В начале своей карьеры он занимал почетное место при дворе и был весьма дружен с Абу-л Фазлом, но покинул столицу, не приемля религиозную политику Акбара, и поселился близ г. Сирхинда. Оттуда он рассылал по всей империи страстные письма — воззвания к борьбе с «новшествами» и «вероотступничеством», требовал защитить ислам при помощи оружия. «Неверие (т. е. неислам) и истинная вера противоположны друг другу, — писал он. — Одно может развиваться только за счет другого. Кто уважает кафиров (неверные. — Е. В.), унижает мусульман. Кафиров нужно держать в отдалении, как собак, и истинно мусульманские чувства диктуют, что лучше отвергнуть мирские дела, чем вести их в общении с неверными». Шейх Ахмад Сирхинди настаивал на введении отмененной Акбаром джизии, требовал отменить запрет на убой коров, обрушивался на мусульман, которые участвовали в индуских праздниках⁶⁴. Видимо, далеко не все противники Акбара занимали столь крайние позиции, но главная их цель — вернуть общество к тому времени, когда ислам был «истинной» религией, а индуизм — «ложной», возродить отвергнутую Акбаром государственную доктрину, пресечь распространение «новшеств». Эти воззрения нередко становились знаменем крайне опасных для Акбара мятежей.

Изучая идейные конфликты той эпохи почти четыре века спустя, мы, при всей симпатии к просвещенным мыслителям, должны отдать должное и их противникам, со стороны которых открытая борьба против взглядов самого государя было тоже своего рода вольномыслием. Выступая против господствующей доктрины, они отвергали любые компромиссы, отказывались от придворных должностей, подвергались изгнанию. Акбар не казнил инакомыслящих, но он удалял их от двора, лишал чинов и милостей. Историческая реальность всегда неоднозначна, и, читая хронику Бадауни, временами ловишь себя на искренней симпатии к той бескомпромиссности, с которой он критиковал всемогущего падишаха, отстаивал свои, пусть реакционные, идеи. Величие эпохи Ак-

бара в том, что она подарила Индии ярких мыслителей, блестящих писателей, непреклонных борцов за идею, причем такие люди были по обе стороны общественного конфликта.

Итак, главный принцип, составивший идейную основу религиозной политики Акбара, состоял в том, что все религии одинаково истинны и ни одна из них не лишена устаревших догм, нелепых положений, неразумных обычаев. Этот принцип соотносился с идеями «мира для всех» и в условиях Индии должен был означать «мир между всеми», т. е. отказ от деления религий на «истинную» и «ложную», от насильственного утверждения приоритета истины. Принимая на себя роль высшего авторитета в религиозных вопросах, Акбар оставался мусульманином и одновременно подчеркивал, что ислам не является главенствующей религией, так же как и само государство не является мусульманским, а выражает интересы всех. Но, видимо, и это не удовлетворяло его. Так возникла идея «дин-и иллахи», «божественной веры», объединявшей постулаты и практику всех религий Индии.

До сих пор исследователи не могут прийти к единому мнению о том, что же такое эта новая «божественная вера». Споры о ней продолжаются со времен Акбара. Иезуиты, прибывшие с миссией к могольскому двору, считали, что Акбар пытался создать новую веру «и стать богом или пророком»⁶⁵. Такого же взгляда придерживался и Бадауни, посвятивший немало ядовитых страниц критике падишаха, стремившегося к самообожествлению, и льстецов-придворных, среди которых главную роль играли Абу-л Фазл, его отец и брат. Эти «безбожники, — считал Бадауни, — всячески отвращали его сердце от законов ислама»⁶⁶. Среди современных исследователей, пожалуй, мало кто придерживается такой трактовки. Наиболее распространенный взгляд на «дин-и иллахи» таков: стремясь объединить страну, Акбар попытался создать новую религию, включавшую элементы индуизма, ислама, зороастризма, джайнизма и т. д. Эта новая религия, однако, не стала массовой и ненадолго пережила Акбара⁶⁷.

Подобная трактовка, на первый взгляд, соответствует фактическим данным, которыми располагают исследователи, но при дальнейшем анализе возникают новые вопросы. Если Акбару действительно была

нужна новая религия, чтобы преодолеть религиозную разобщенность, то почему он препятствовал массовому распространению «дин-и иллахи», так что каждый, кто желал приобщиться к новой вере, должен был преодолевать различные «затруднения»? ⁶⁸ И неужели падишах и его единомышленники, хорошо знавшие Индию и жизненный уклад ее народа, могли всерьез рассчитывать, что «дин-и иллахи» заменит существовавшие в течение многих веков религии? Почему Акбар, едва подавив грозное восстание феодалов, недовольных его «отступничеством от ислама», совершил этот шаг, который должен был неизбежно вызвать новое восстание?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо выяснить следующее: а что такое «дин-и иллахи», можно ли называть ее религией? Судя по тем фактическим данным, которые имеются в нашем распоряжении, «дин-и иллахи» была лишена многих черт, обычно присущих религии. Прежде всего, отсутствуют концепция бога и управляемого им мироздания; священное писание, мифология. Создается впечатление, что основой «дин-и иллахи» стала уже известная нам теория, согласно которой бог един, и любой способ его почитания, если он искренен и не противоречит разуму, законен. Рационализм был одним из важнейших принципов «дин-и иллахи», что уже противоречит понятию «религия», но разум и божественная воля считались тождественными, и потому все, что разумно, — истинно и от бога.

Большинство известных нам постулатов «дин-и иллахи» касаются поведения и образа жизни ее адептов. Согласно «Дабиستان-и мазахиб», они не должны были посвящать свое время «наукам арабов, кроме астрономии, математики, физики, философии, и растрачивать жизнь на поиски того, что противоречит разуму». Под «науками арабов», которыми не следовало заниматься, видимо, подразумевались мусульманская теология, схоластика, священные тексты ислама, как об этом свидетельствует Бадауни. Принявший «божественную веру» давал клятву никогда не относиться враждебно к тем, кто исповедовал иную религию, не обращать никого насильно в свою веру, не вредить живым существам. Он должен был воздерживаться сам, но не препятствовать другим употреблять в пищу мясо. Одновременно следовало из-

бегать общения с мясниками, рыбаками, птицеловами: эти люди, «промышлявшие убийством», считались неприкасаемыми в индуизме, под влиянием которого, видимо, и было введено это правило. Для принявших «божественную веру» предпочтительной считалась моногамия, причем в противовес распространенным в то время обычаям запрещалось заключать брак с не достигшими зрелости. Вместо поминальной трапезы, которая считалась неразумным обычаем, поскольку покойный сам не мог насладиться угощением, следовало устраивать пиры по случаю дня рождения. Приветствуя друг друга, посвященные были обязаны произносить «Аллаху Акбар», что одновременно, по игре слов, означало «Велик господь» и «Акбар и бог»⁶⁹.

Эти установления подтверждают вывод индийского исследователя М. П. Шривастава о том, что «дин-и иллахи» представляла собой не религию, а некий орден, общину или братство, включавшее представителей различных религиозных общин⁷⁰. Действительно, создавая «дин-и иллахи», Акбар стремился объединить не религии, но самих людей. Большинство правил, которым должны были следовать обращенные, вполне совместимы с индуизмом и исламом, тем более что в обыденной жизни и бытовых привычках приверженцы разных религий имели в Индии много общего. Мало того, как подчеркивает известный исследователь религиозной жизни Могольской Индии С. А. Ризви, желая стать адептом «дин-и иллахи», новообращенный должен был принести клятву, в которой говорилось: «Я освобождаю и отторгаю себя от *догматического* (подчеркнуто нами. — Е. В.) ислама моих отцов»⁷¹. То есть человек отвергал не ислам, в противоположность всем нападкам и угрозам ортодоксов, он отвергал лишь слепое, фанатичное следование религии предков. Сам обряд поклонения богу в «дин-и иллахи» включал элементы различных религий, но не предусматривал пышных церемоний и носил скорее характер индивидуального общения с божеством. Адепты «дин-и иллахи» оставались индусами и мусульманами, принимая не новую веру, а новую этику и философию.

Вряд ли стоит, как делала это К. А. Антонова, считать, что, создавая «дин-и иллахи», Акбар «выбрал из идей махдизма и учения бхакти... только то,

что отвечало его социальным целям — централизации власти, укрепления государства, развития товарно-денежных отношений под господством феодалов, прекращения религиозных споров и распрей между его подданными и возвеличивания себя как главы государства»⁷². Мы уже отмечали, что собственно прагматические соображения являлись важной, но не единственной предпосылкой религиозной политики Акбара, которая была одним из проявлений процесса культурного взаимодействия. Именно это, на наш взгляд, роднит «дин-и иллахи» с религиозно-реформаторскими течениями того времени. Монотеизм, признание всех религий, приоритет «внутренней сути» религии над внешней обрядностью, критика фанатизма — на этой основе развивались и «божественная вера», и многие направления суфизма и бхакти.

У «дин-и иллахи» и религиозно-реформаторских течений было много общего не только в идейных основах, но и в организации. Для суфизма и бхакти характерно создание «братств», «общин», «орденов», возглавляемых духовными наставниками (у индусов — гуру, у мусульман — шейх), которые часто не принадлежали к «официальным» священнослужителям и даже противопоставлялись им. Таким вероучителем в «дин-и иллахи» стал Акбар, и сама организация «божественной веры» приобрела много сходства с суфийскими орденами, «общинами» и «братствами» последователей бхакти. Подобно им, «дин-и иллахи» строилась на принципах неукоснительного подчинения и преданности вероучителю, который нередко наделялся божественными чертами.

Для многих представителей «феодальной интеллигенции» приход к «дин-и иллахи» был связан с разочарованием в официальной религии, «неразумные обычаи» которой подверглись рационалистической критике. В результате возник своего рода духовный вакуум, который в средневековом обществе мог быть заполнен только религией, стремлением «очистить», «улучшить» старую веру или создать что-то новое. Для народных масс, как увидим дальше, это означало приобщение к «братствам», основанным на принципах «улучшенной» религии. Для людей типа Абу-л Фазла была нужна «дин-и иллахи» с ее сочетанием мистицизма и рационализма, и само такое сочетание неизбежно означало, что это

была организация избранных, образованной элиты, группировавшейся вокруг падишаха. Само собой разумеется, и на это правильно указали К. А. Антонова и К. З. Ашрафян⁷³, что «божественная вера» не содержала той социальной критики, которая была характерна для реформаторских течений. Но, как будет показано ниже, социальная критика и эгалитарные идеи присутствовали далеко не во всех направлениях суфизма и бхакти.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть следующее: стремясь сохранить элитарный характер самой организации, Акбар препятствовал ее расширению, но одновременно многие принципы «дин-и иллахи» как идеологии были составной частью его указов и распоряжений, адресованных всем. Единство индусов и мусульман, осуждение фанатизма и религиозной дискриминации, признание всех религий истинными — все это было близко идеологии суфизма и бхакти и потому находило отклик в народных массах. Видимо, Абу-л Фазл не преувеличивал, говоря о «толпах» последователей «дин-и иллахи» среди простого народа, и вовсе не корыстные интересы, не надежда на царскую милость двигала ими, как полагал Бадауни, хотя полностью отрицать такой фактор, видимо, нельзя⁷⁴. Эти «толпы» поддерживали «дин-и иллахи» не только потому, что она исходила от государя, а главным образом потому, что родственные ей идеи получили широкое распространение в народе.

Рассматривая «дин-и иллахи», мы должны различать организацию и идеологию. Как организация «дин-и иллахи» представляла духовный орден, одновременно и типичный для средневековой Индии, и весьма своеобразный: некое сочетание религиозно-мистической общины, литературного салона и кружка «просвещенных философов». В этой связи вполне естественно, что со смертью основателей сообщество прекратило свою деятельность. Что же касается учения «дин-и иллахи», то, будучи частью общего процесса индо-мусульманского культурного взаимодействия, оно продолжало развиваться и впоследствии, причем в неблагоприятных условиях.

...В 1602 г. сын и наследник Акбара Салим попытался поднять мятеж против отца. И хотя вскоре было достигнуто примирение, искры мятежа, поддерживаемого улемами и многими феодалами, продолжали

тлеть. Чувствуя опасность, Акбар решил вызвать в Агру Абу-л Фазла, который в то время был с армией на юге. Давно ненавидевший «вазира-еретика», Салим считал это удобным случаем и поручил радже княжества Орчха (Центральная Индия) напасть на Абу-л Фазла, сопровождаемого лишь небольшой охраной. Предупрежденный о заговоре, вазир не пожелал изменить свой маршрут; он спешил в Агру кратчайшим путем по зову государя, за судьбу и дело которого, видимо, серьезно беспокоился. 12 августа 1602 г. он попал в засаду, устроенную на глухой дороге людьми раджи, предпочел вооруженное сопротивление бегству и был убит вместе со всеми своими телохранителями. Так, по иронии судьбы, погиб в результате заговора принца-мусульманина и раджи-индуса государственный деятель, всю жизнь отстаивавший единство индусов и мусульман. Гибель верного друга была тяжелейшим ударом для шестидесятилетнего монарха, который с горечью сказал: «Если Салим так спешит сесть на трон, то лучше бы он убил меня, но пощадил Абу-л Фазла». Акбар пережил своего вазира всего на три года.

ПРОТИВОСТОЯНИЕ

Если идеи взаимодействия «индусской» и «мусульманской» культур развивались при Акбаре в русле государственной политики и получали от нее мощную поддержку, то после Акбара и особенно при Аурангзебе они превратились в крамолу, за которую следовало наказание. Не менее трудно было выстоять этим идеям там, где шла борьба против могольской власти. Поэтому их судьба в такой неблагоприятной обстановке представляет особенный интерес для исследователя.

Как и в предыдущих разделах, попытаемся рассмотреть развитие идей синтеза «снизу» и «сверху». «Снизу» идеологи религиозно-реформаторских течений продолжали разоблачать фанатизм и религиозную вражду, проповедовать равенство и единство индусов и мусульман. Например, известный ученый-суфий Мулла Мир был приглашен сикхским гуру Арджуном (1581—1606) принять участие в закладке Золотого храма в Амритсаре — главной святыне сик-

хов. Большой известностью в первой половине XVII в. пользовался живший в Аллахабаде Шейх Мухибулла (1587—?). Среди его учеников и последователей было немало индусов. В письме принцу Даре Шукоху он утверждал: «Справедливость требует, чтобы забота о народном благе занимала главное место в мыслях государей, чтобы народ был защищен от тирании должностных лиц. Индус ли, мусульманин ли — не имеет значения: все люди — творения божьи»⁷⁵. Взгляды Шейха Мухибуллы вызывали бешенство у ортодоксальных мусульманских мыслителей. Уже после смерти ученого Аурангзеб, взойдя на трон, приказал ученикам сжечь его книги, попытался принудить учеников к публичному осуждению учителя и отречению от его взглядов. Один из духовных наследников Шейха Мухибуллы подчинился императору, ответ другого приводит в своей книге индийский историк С. А. А. Ризви: «Мне не к лицу критиковать моего учителя, ибо для этого я должен хотя бы сравняться с ним знаниями и духовным опытом. Что же до сожжения его книг, то в дворцовой кухне очаг куда лучше, чем в хижине бедного аскета; пусть его величество сам распорядится сжечь эти книги». Верный последователь Шейха Мухибуллы, мусульманин, специально изучавший индусскую философию, жестоко поплатился за свою убежденность: он был арестован и умер в тюрьме⁷⁶. Интересно, что автор «Делийского альбома» (первая половина XVIII в.) свидетельствует о том, что один из последователей Шейха Мухибуллы пользовался огромной популярностью в Дели. Из-за своих взглядов он был вынужден покинуть придворную службу, и «бесстрашие, с которым он критиковал вельмож падишаха, вошло в половицу»⁷⁷.

Среди неортодоксального мыслящих суфиев XVII в. следует отметить талантливого поэта Масихи Панипати (настоящее имя Мулла Шах Саадулла), который провел 12 лет в Бенаресе, изучая санскрит и литературу индусов. Масихи создал великолепную поэму на фарси «Рамаяна». Глубокое уважение, с которым поэт отнесся к священной книге индусов, выразилось среди прочего и в том, что во вступлении к поэме он назвал «Рамаяну» хадисом (священное предание в исламе), что само по себе было чудовищным нарушением традиции (вспомним, как Бадауни

относился к «Махабхарате!»). Историю Рамы и Ситы поэт воспринимает прежде всего как историю любви, которую переосмысливает так:

Любящий — не кафир и не мусульманин,
Ибо в любви обретает он веру.

Во вступлении к поэме Масихи говорит о своей искренней любви к «земле Хиндустана, к мусульманам и немусульманам [Индии]»⁷⁸.

Одним из ярчайших поэтов и проповедников бхакти XVII в. был уроженец округа Аллахабад Малукдас, происходивший из семьи торговцев. Он был последователем Кабира, писал стихи и в духе бхакти, и в духе суфизма. Малукдас учил, что

Муравей и слон, зверь и человек — во всех господь один.
Кто перережет горло божьей твари — попадет в герои?!
Все славят господа — индусы и мусульмане.
А у господа славен тот, в ком крепка вера⁷⁹.

Казалось бы, принципам индо-мусульманского культурного синтеза было невозможно сохраниться в идеологии антимогольских движений. Вся их обширная литература полна страстного обличения жестокостей и насилий, чинимых «варварами-мусульманами, уничтожившими дхарму»⁸⁰. «Индусская и мусульманская религии отличны друг от друга и всегда враждовали, точно боги и асуры (демоны в индийской мифологии. — Е. В.)... Когда на престол сели мусульманские падишахи, грудь индусов была сдавлена, введен налог на паломничество, разрушена святость вед; с каждого дома мусульмане берут джизью и творят, что хотят» — читаем мы в «Чхатрапрасад», поэме начала XVIII в., рисующей антимогольскую борьбу в Бунделькханде (Центральная Индия)⁸¹. И все же даже в этих условиях идеи единства не оказались побежденными. В уже упомянутом нами «Письме Шиваджи Аурангзебу» вождь маратхского восстания подчеркивал, что из-за тирании Аурангзеба «мусульмане плачут, индусы горят заживо», т. е. жестокость государя представлена как бедствие для всех — индусов и мусульман. В конце письма содержатся такие строки: «Ислам и индуизм суть разные краски, которыми пользуется Истинный Художник (бог. — Е. В.)»⁸².

Враждебно настроенный к Шиваджи и восстав-

шим маратхам хронист был вынужден признать, что Шиваджи даже во время войны старался не оскорблять религиозных чувств мусульман, не разрушал мечетей, а попавший в руки его солдат Коран надлежало с почтением отдать мусульманам⁸³. Более того, среди тех, кто встал под его знамена, было немало мусульман. Живя в Махараштре, эти люди считали себя соотечественниками маратхов-индусов. Известнейший суфийский поэт Махараштры Шейх Мухаммад из Шригонде с гордостью именовал себя «мусульманином, говорящим на маратхи», резко осуждал разрушение индусских храмов солдатами Аурангзеба. Шейх Мухаммад говорил, что в нем воплощен дух Кабира, и в своей обители он проповедовал идеи единства тысячам последователей обеих религий. Крупнейший идеолог освободительного движения маратхов Рамдас, прославившийся своей непримиримостью к Моголам, посвятил Шейху Мухаммаду восторженный панегирик. В самый разгар освободительной борьбы поэт Девадас писал:

У нас с вами один бог, братья.

Говорит Девадас: нет различий!⁸⁴

Монотеизм, принципы индо-мусульманского единства были свойственны еще раннему сикхизму. Среди учеников первого гуру Нанак из известны также мусульмане. Некоторые исследователи считают, что сикхизм родился только из индусской традиции⁸⁵, но это противоречит реальным фактам. В гимнах Нанак и последующих сикхских гуру мусульманская символика встречается довольно часто. Среди идей, ставших основой сикхского вероучения, большую роль сыграл исламский монотеизм, да и организация сикхской общины имела много общего с суфийскими орденами⁸⁶. В середине XVII в. сикхи, некогда мирная секта, взяли за оружие и вскоре стали угрозой могольскому государству в Северо-Западной Индии. Но даже в этот период сикхские идеологи подчеркивали, что они ведут борьбу против тирании моголов, а не против мусульман. Так, десятый гуру сикхов Гобинд, при котором движение приобрело особенно воинственный характер, заявлял, что «храм и мечеть — одно, и неважно, на индусский или мусульманский лад человек почитает бога». Он осуждал фанатиков, кото-

рые враждуют между собой, не познав «тайны бога», т. е. истины. В знаменитом письме Аурангзебу («Зафар-нама»), написанном на фарси, Гобинд обвинил падишаха в жестокости и фанатизме: «Ты не уважаешь религию и не подчиняешься ей, ты сам не веришь в Мухаммада»⁸⁷. Такое обвинение в устах сикхского вождя было вполне логичным: ведь поскольку ислам и индуизм равно истинны, если человек искренен и чист в своей вере, то, преследуя индусов, падишах оскорбляет и ислам. В богатом поэтическом наследии гуру Гобинда есть и такие строки:

Кто стал бритым отшельником, кто стал йогом,
Кого почитают брахмачарином, кого аскетом,
Кто индус, кто мусульманин, кто рафизит (шиит.— *Е. В.*) —
Все они принадлежат к одной касте — касте людей...

Характерно, что в армии сикхских повстанцев было немало мусульман. Гуру Гобинд был дружен с одним из суфийских вероучителей, Пир Буддху Шахом. Когда сражавшиеся в армии Гобинда афганские наемники, изменив, бежали с поля боя, старец-суфий привел в войско сикхов своих двоих сыновей и около семисот учеников, которые преданно сражались до самого конца. Известен и такой факт: когда, потерпев поражение, Гобинд был вынужден скрываться, его с риском для жизни прятали земледельцы-мусульмане⁸⁸. Такова правда истории, которую в современной Индии стремятся всячески исказить те, кто использует исторические традиции для разжигания религиозно-общинной вражды.

В литературе послеакбаровского периода идеи индо-мусульманского единства не только не потускнели, но и приобрели особую силу и значимость, все более связывались с обличением религиозного фанатизма. Многие поэты времен Аурангзеба подчеркнуто воспевали его предшественников, особенно Акбара, и противопоставляли ему тирана Аурангзеба. Так, известный маратхский поэт Бхушан посвящал вдохновенные строки Акбару, и он же, приехав в Дели, адресовал Аурангзебу следующий «панегирик»:

Уважения достойного отца Шах Джахана
В плен захватил, как в огонь мотылька.
Старшего брата Дару казнил...
Говорит поэт Бхушан: слушай Аурангзев!
Дурной политикой добыл ты царство!⁸⁹

Обращаясь к богу, известнейший суфийский поэт начала XVIII в. Булле Шах из Мултана говорил: «Во Вриндаване ты пас коров (Кришна. — *Е. В.*), завоевав Ланку, ты трубил сигнал победы (Рама. — *Е. В.*), и вот ты приходишь опять паломником из Мекки». И далее:

Булле — раб мусульман и жертвоприношение для индусов.
Нужно жить в мире со всеми, а все прочее — господу! ⁹⁰

В то время, когда про приказу Аурангзеба в Индии повсюду разрушались индуские храмы, поэт-суфий Пери (настоящее имя — Баркатулла) утверждал:

И индусы, и мусульмане обладают всеми достоинствами.
В храме и мечети горит один светильник (веры) ⁹¹.

В 1686 г. бенгалец Кришнарам написал поэму «Раямангал», основу сюжета которой составила ссора между индуским божеством и мусульманским святым. Примиряет их сам Единый Бог, «на голове которого были одновременно надеты индуский тюрбан и мусульманская шапочка; кожа его была местами белой, местами смуглой, в одной руке — Коран, в другой — священная книга индусов». Вражда сменяется вечной дружбой и согласием ⁹². Нет сомнения, что, написанная в самый разгар исламского фанатизма Аурангзеба, поэтическая аллегория отражала чаяния огромного большинства индийцев, как индусов, так и мусульман.

Как уже отмечалось, развитие идей «снизу» происходило под мощным воздействием религиозно-реформаторских течений бхакти и суфизма. Проникая «наверх», в круги образованной элиты, эти идеи получали новый импульс, связанный с рационалистическим отношением к вере и к различиям между религиями. Такой подход давал возможность для сравнения религиозных систем, причем не для противопоставления «истинной» и «ложной», а для взвешенного, объективного, подчас научно-объективного анализа. Одним из первых известных примеров такого рода было предпринятое Абу-л Фазлом описание религиозных принципов, философии, научных знаний и обычаев индусов. Подобное сравнение, видимо, было частой темой дискуссий в «Ибадат-хане» Акбара. И впоследствии, несмотря на крайне неблагоприятную об-

становку, эти традиции продолжали жить, и прежде всего потому, что, видимо, не была уничтожена рационалистическая мысль. Свидетельств об этом в литературе и источниках того времени немного, но одним из примеров является мировоззрение крупнейшего поэта и мыслителя XVII в. Абулкадира Бедилья (1644—1721). Философ-пантеист, высказавший немало блестящих догадок о развитии живой природы и человеческого общества, утверждал, что «вера без разума, как зеркало без амальгамы». Много вдохновенных страниц Бедиль посвятил «озаряющей путь науке» и считал, что

Пока не возьмешь в руку перо науки,
Не нарисуешь ни одной вещи.
Все, что начертишь не наукой,
Ничего, кроме глупости, не означает⁹³.

Бедиль, специально изучавший индусскую философию, был продолжателем рационалистических традиций Абу-л Фазла и других вольнодумцев. Помимо него ярким, хотя, может быть, менее последовательным, представителем этой же традиции был Дара Шукох (1615—1659), старший сын и наследник императора Шах Джахана, неудачливый соперник Аурангзеба в борьбе за отцовский престол. Блестяще образованный, владевший и арабским, и фарси, и санскритом, Дара изучал как мусульманскую, так и индусскую религиозно-философскую мысль. Он также следовал рационалистической традиции, хотя был, видимо, больше, чем Абу-л Фазл или Бедиль, склонен к мистицизму суфиев. В его окружении были представители самых разных религий и учений, в том числе суфийские проповедники, глава близкой кидеям Кабира общины Баба Лалдас, иезуиты-миссионеры. Француз-очевидец Ф. Бернье считал, что все духовные поиски Дары Шукоха были всего лишь «политикой», «средством привлечь к себе»⁹⁴. Возможно, такая оценка имеет под собой основания, но вряд ли стоит, как это сделала К. З. Ашрафян⁹⁵, полностью полагаться на нее. «Политика» Дары Шукоха была явным продолжением курса Акбара, попыткой оживить ту политическую доктрину, которую стремился воплотить Акбар.

Но помимо «политики», а может быть и прежде нее, были действительные поиски истины, развитие

рационалистического подхода к индо-мусульманскому единству. Именно с этой целью Дара перевел на фарси целый ряд религиозно-философских произведений индуизма. Особенную известность получил его перевод упанишад, озаглавленный «Сирр ал-асрар» («Секрет секретов»), или, по другой версии, «Сирр ал-акбар» («Великий секрет»). В предисловии к нему Дара Шукох писал, что идея перевести упанишады была для него результатом долгих поисков истины, а также «интереса к познанию мудрости разных народов».

Стремясь найти четкое объяснение принципов монотеизма, Дара обратился к Корану, но «Коран содержит лишь намеки, которые в наше время понятны только немногим», а прочие священные тексты ислама лишь пересказывают и комментируют друг друга. Не удовлетворило его и обращение к Евангелию, Торе, псалмам Давида: «Там о монотеизме говорится кратко и неясно, да и переводы, сделанные корыстными людьми, не проясняют истину». И только в древних священных книгах индусов Дара нашел «великолепное» толкование монотеистических принципов вопреки утверждениям «поверхностных ученых». Свои мысли Дара подкрепляет изречением Корана «Нет народа без Книги и пророка» и делает вывод о том, что изучение священных книг индусов не противоречит исламу, ибо в этих «самых древних» книгах скрыты «тайны суфийского монотеизма». Явно полемизируя с ортодоксальными богословами, Дара утверждает: «Достойны похвалы те, кто в наше время сам приобретает знания и приобщается к монотеизму вопреки невеждам, невзирая на скандалы, оскорбления, обвинения в ереси»⁹⁶. Такой подход близок взглядам Абу-л Фазла, который считал, что свойственное индуизму многобожие — лишь форма, скрывающая истинный монотеизм, который мало отличен от мусульманского, и поэтому те, кто считает индусов язычниками, заблуждаются⁹⁷. Выполненный Дарой Шукоха перевод представляет собой подлинно научный труд, и не случайно именно с него был сделан латинский перевод, познакомивший Европу с мыслью упанишад⁹⁸.

Главный труд Дары Шукоха — трактат «Маджмуа ал-бахрайн» («Слияние океанов»), посвященный индо-мусульманскому единству (ок. 1655 г.). Название

этой книги, удивительно точно и образно передающее саму идею контакта двух великих культур, стало названием нашей главы. Трактат представляет собой сравнительное исследование основных религиозно-философских категорий веданты (одна из наиболее крупных школ философии индуизма) и близких по смыслу категорий суфизма. Главный пафос своей книги Дара выразил так: «Индуизм и ислам одинаково стремятся к познанию Всевышнего, (обе эти религии) суть локоны, украшающие бесподобный лик господ»⁹⁹.

Не без основания страхась мести мусульманских ортодоксов, которых он называл «болванами» и «разбойниками на большой дороге к богу», Дара заявлял, что все его книги написаны «только для себя». Но могли ли эти «разбойники» спокойно отнестись к таким, например, размышлениям Дары: «Если мученическая гибель Имама Хусейна (внук пророка Мухаммада, погибший в борьбе за престол с калифом Язидом; у шиитов считается святым. — *Е. В.*) произошла по воле бога, то почему же проклинают Язида? Если же это случилось против воли бога, то что значит стих Корана „Бог делает то, что хочет, и повелевает то, что желает“? Сам Пророк потерпел поражение от язычников, а улемы объясняют, что такова была воля всевышнего, который желал научить Пророка смирению. Но ведь Пророк был „совершенным человеком“, к чему же учить его?»¹⁰⁰.

В долгой и кровопролитной борьбе за престол Дара был разбит Аурангзебом, взят в плен и казнен. Разумеется, Аурангzeb стремился избавиться от соперника; с этой же целью он уничтожил и других своих братьев. Однако в отличие от них Дара был казнен публично, казнен именно как еретик и веротступник. В глазах ортодоксов того времени его вина состояла в том, что «он считал мусульман и язычников братьями и писал об этом книги, связался с брахманами и госайнами (духовные наставники вишнуитов. — *Е. В.*)»¹⁰¹. Стремясь освободить Дару, в Дели под руководством некоего солдата по имени Хайбат восстала «чернь». Выступление было жестоко подавлено, зачинщиков казнили. Делийское восстание в защиту Дары Шукоха свидетельствовало о том, что идеи индо-мусульманского единства пользовались поддержкой в народе¹⁰².

Судьбу Дары разделил его друг и духовный наставник Сармад (1590—1660). Уроженец иранского города Кашан, он происходил из семьи еврейских торговцев, но по какой-то причине принял ислам. Торговые дела привели Сармада (мусульманское имя Мухаммад Сайид) в Индию, где он так увлекся религией и философией индусов, что стал жить как аскет и проповедник. В народе его стихи и проповеди были очень популярны. Он совершал поклонение богу по обычаям разных религий, славил Аллаха и Раму, утверждал, что «и Кааба и Храм одинаково погружены во тьму», а о себе говорил: «Я — идолопоклонник, я — неверный и последователь веры. Хотя я и хожу в мечеть, я не мусульманин». Когда был казнен Дара Шукох, с которым Сармад был связан давней дружбой, Аурангзеб пожелал лично увидеть «еретика» и, глумясь над узником, спросил: «Ну, где теперь твой обожаемый принц?» — «Он присутствует здесь, но он невидим для тебя, — последовал бесстрашный ответ, — ибо ты в стремлении узурпировать власть казнишь даже тех, кто с тобой одной крови, и совершаешь другие дикие поступки». Сармад предстал перед религиозным судом улемов. Когда ему было приказано произнести мусульманский символ веры «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — пророк его», Сармад произнес только: «Нет бога» — и пояснил: «Я весь погружен в отрицание и не проник в утверждение; зачем же я буду лгать?» Как еретик и отступник от ислама, Сармад был казнен; он встретил смерть с тем же бесстрашием и спокойствием, запретив палачу завязывать себе глаза. Во избежание новых волнений Дели был в тот день наводнен войсками¹⁰³.

Развитие идей Дары Шукоха мы видим в трудах индуса Праннатха (1618—1694). Этот человек, по видимому, прожил бурную, полную событий жизнь. Он происходил из семьи мелких феодалов Катхиавара (Гуджарат), но еще в ранней юности покинул дом и начал странствовать с бродячими аскетами и проповедниками, побывал во многих районах Индии и за ее пределами (например, в Маскате). Вернувшись из путешествия, он занял пост главы налогового ведомства в одном княжестве, но затем вновь предпочел жизнь странника. Посетив Дели, Праннатх обратился с посланием к Аурангзебу (по другой вер-

сии — встретился с ним), резко осудив религиозный фанатизм падишаха. Преследуемый, он отправился в Бунделькханд — одну из областей Центральной Индии, где в то время развернулось мощное антимогольское движение, и стал духовным наставником его вождя махараджи Чхатрасала. До сих пор в Бунделькханде популярно двустишие-пословица:

Кришна, Мухаммад, Шива, Праннатх, Чхатрасал —
Кто поклонится этим пятерым,
В тот же миг избавится от печалей ¹⁰⁴.

«Великолепно образованный, Праннатх свободно владел арабским, фарси, санскритом, хинди, видимо, читал по-древнееврейски. Одна из его книг, «Кульзум-и Шариф» («Море достоинства»), даже написана на нескольких языках сразу и посвящена сравнению священных книг разных народов. Анализируя веды, Коран, Тору, Евангелие, Праннатх пришел к выводу о том, что все религии исходят из единого источника и имеют много общего: все проповедуют любовь к богу и милосердие к ближнему, все связывают с приходом мессии, будь то Калки (у индусов), Христос, Моисей, наступление «конца света». Причем «конец света» означал, подчеркивал Праннатх, следующее: «отвергнув законы дхармы и шариата», мессия установит царство равенства и справедливости.

Праннатх был непримиримым врагом религиозного фанатизма и заявлял: «Те, кого вы зовете неверными, обладают всеми достоинствами», «что говорит Коран, то говорят и веды» ¹⁰⁵. В своих лирических стихах он предстает то бхактом-индусом, то суфием-мусульманином, с одинаковым блеском используя и наследие Кабира, и традиции Хайяма. Поэзия Праннатха как бы объединяет идеи религиозных реформаторов, выходцев из простонародья, с воззрениями «просвещенных философов», обнаруживая главную точку соприкосновения:

И индусы, и мусульмане
Должны свести свою веру воедино ¹⁰⁶.

Идея единства была главной в творчестве Праннатха, причем единства не только индусов и мусульман, но и различных народов Индии, что было крайне редким для литературы эпохи кризиса Могольской империи.

Каждому мил язык собственного рода.
Сколько тысяч языков есть на свете —
У каждого своя речь, у каждого свой обычай...
Нет счету языкам, хоть обойди, считая, весь мир...
И все это вместе назову я Индией ¹⁰⁷.

Праннатх основал общину, существующую и в наши дни. Община объединяет индусов и мусульман (главным образом в Гуджарате), ее члены принимают участие в совместных молитвах, трапезах (что строжайше запрещено официальной религией), но в обыденной жизни следуют традициям и навыкам своих предков, не порывая с семьями ¹⁰⁸.

Итак, мы рассмотрели развитие идей индо-мусульманского культурного синтеза на всем протяжении исследуемого периода. Это развитие имело как бы два уровня, два пласта, которые находились во взаимодействии друг с другом. «Снизу» наиболее радикальные и последовательные идеологи религиозно-реформаторских течений исходили из принципа равенства людей перед богом, для которого безразлично, по законам какой религии человек обращается к нему, лишь бы он делал это искренне. В основе такой концепции был реальный жизненный опыт поколений индусов и мусульман, которые, особенно в городах, жили бок о бок, делили невзгоды и радости, имели много общего в быту, обычаях, взглядах. «Сверху», в среде образованной элиты, присущие бхакти и суфизму идеи единобожия и равенства всех путей богопознания развивались под сильным воздействием рационализма. Именно рационализм позволил провести объективное сравнение различных религий и определить, что все они имеют много общих черт и вместе с тем ни одна не свободна от устаревших догм и неразумных обычаев. Здесь, по нашему мнению, особую значимость представляет сам факт рационалистического, нередко с большей долей научности, сравнительного анализа различных религий, что свидетельствует о весьма высоком уровне общественной мысли. Но еще более важен вывод, к которому в результате этого анализа пришли Абу-л Фазл, Дара Шукох, Праннатх и другие: ни одна религия не может претендовать на абсолютную истинность, поэтому фанатичное следование «обычаям предков» и враждебное отношение к тем, кто придерживается другого «обычая», противоречат разуму. Заслуга этих

мыслителей и Акбара, пытавшегося воплотить указанные принципы в своей политике, состоит в том, что они сделали значительный шаг вперед по сравнению с принципами религиозной терпимости. Не «милостивая» терпимость правящей верхушки, исповедующей «истинную веру», к массам «неверных», а сосуществование на равных различных религий, неприятие фанатизма и религиозной вражды — все это представляет собой важный вклад индийского средневековья в историю мировой общественной мысли.

В этой связи интересно сравнить позиции индийских мыслителей, разработавших эту концепцию, с подходами европейцев того времени. Например, известны записки иезуитских миссионеров, которые долго и безуспешно пытались обратить Акбара в христианство. Не так давно документы, изданные Дю Жарриком и часто используемые исследователями, были дополнены новым изданием и переводом Дж. Корреа-Аффонсо. Читая эти материалы, мы можем ощутить тот восторг, с которым миссионеры воспринимали доброжелательное отношение Акбара и его приближенных к носителям христианства. Миссионеры прибыли в «варварскую страну» с готовностью к лишениям и мученической смерти от рук «язычников». Но при дворе Акбара их ждал великолепный прием. Сам падишах, Абу-л Фазл и другие придворные проявляли неподдельный интерес к христианской религии; миссионеров приглашали на дискуссии в «Ибадат-хане», им было позволено беспрепятственно проповедовать, строить храм, вербовать себе паству среди подданных Акбара. «Господь привел нас к благороднейшему и просвещенному монарху», — ликовал в своем отчете глава миссии падре Аквавива и уже предвкушал славу, которую могло бы принести ему обращение в веру Христову могущественнейшего мусульманского государя. Но проходит немного времени, и в восторженных письмах святых отцов звучат нотки разочарования: во время бесед Акбар «задает вопросы не к месту» и вообще «сомневается во всем, желает постичь тайны веры не с помощью Писания, а с помощью разума». Но совсем обескуражило несчастных миссионеров, обнаруживших в падишахе заядлого рационалиста, то обстоятельство, что могольский государь охотно признавал христианскую веру истинной, но не желал отказать

в истинности другим религиям. Когда они пригласили падишаха посетить вновь построенную ими часовню, он охотно согласился, но, к ужасу миссионеров, сперва перекрестился перед распятием, потом совершил мусульманский поклон, как в мечети, а после сложил руки в молитвенной позе индусов¹⁰⁹. Акбар был верен себе!

Отношению могольского правителя и его приближенных к чуждой религии резко контрастны взгляды самих миссионеров. Для Акбара христианство — один из равноправных путей к познанию бога, для миссионеров ислам — «переплетение лжи и заблуждений». Просвещенные европейцы были не в состоянии понять: если Акбар не хочет отказываться от своей, «ложной», веры, то почему он так благосклонно отнесся к ним? «Он, подобно судну, лишенному руля, не может выбрать верного пути и плывет то туда, то сюда»¹¹⁰, — утверждали они. Но для Акбара и его единомышленников верный путь был несовместим с фанатической приверженностью догматам одной религии, с враждебным отношением к «почитающим бога по-иному». Вот почему представители двух столь разных подходов к религии не нашли общего языка. Этот же фактор, как нам кажется, и впоследствии помешал христианским миссионерам успешно обращать в свою веру образованных индийцев.

Интересно сравнить акбаровский «мир для всех» с идеями европейских гуманистов того времени. Например, перу Эразма Роттердамского принадлежит сочинение, недавно впервые опубликованное на русском языке, — «Жалоба Мира, отовсюду изгнанного и поверженного». Это произведение — страстный призыв к миру: всей мощью своего красноречия Эразм обличал насилие, вражду между государствами и народами. «Британец желает зла французу. А почему ты, человек, не желаешь добра человеку, христианин — христианину?» Особенный гнев Эразма вызывало то, что «безбожный солдат, за деньги нанятый терзать и убивать, как боевой знак несет впереди войска крест». Освящение войны религией для Эразма было самым ужасным святотатством. И все же мир, к которому так страстно призывал великий мыслитель, — это мир между христианами. Его глубоко удручало то, что «у христиан с турками мир, а промеж собой война». Более того, «раз уж таков

роковой недуг человеческой природы, что люди не могут жить без войны, не лучше ли направить сие зло против турок?» Войну против «язычников» Эразм считал приемлемой, «хотя было бы предпочтительнее и их обращать в христианскую веру наставлением, добрыми делами и праведной жизнью»¹¹¹. Итак, даже для лучших умов европейского средневековья признание права другого народа «читать бога по-своему» было исключено, в то время как гуру Гобинд, например, написал гимн, в котором хвалу Творцу возносят не только единоверцы сикхского вождя, не только представители всех народов Индии, но и мусульманские народы, и африканцы, и китайцы, и «англичане, и двуличные жители Франции»¹¹², т. е. все они равны в своем стремлении к богу, хотя и принадлежат к различным религиям.

Вспомним, что «век Акбара» совпал по времени с периодом кровопролитных религиозных войн во Франции и других европейских странах. Жестокость этих войн была, как известно, связана с социальным конфликтом, но не объяснялась только им, тем более что народные массы принимали участие в войнах с обеих сторон. Многие тысячи людей поплатились жизнью только за то, что, оставаясь христианами, молились богу не по-латыни и отвергли некоторые церковные обряды. Подобных случаев религиозной вражды Индия тоже извела немало, и при Акбаре, и тем более при Аурангзебе было достаточно людей, вполне способных сравниться по своему религиозному фанатизму с Екатериной Медичи и Гизами. Но все же, несмотря на это, общественная мысль средневековой Индии смогла противопоставить религиозной нетерпимости идею равной истинности всех религий, подвергнуть различные вероучения рационалистическому анализу и выделить в них «истинно разумные» и «неразумные» черты. Такой подход, сам собой разумеется, не означал отказа от религиозности как таковой, но он способствовал формированию более широкого, свободного от фанатизма и нетерпимости, взгляда на мир.

Глава III

«ВЕК КАЛИ» И «ЦАРСТВО РАМЫ»

В предыдущих главах предметом нашего исследования были те направления общественной мысли, носителями которых являлись главным образом наиболее образованные, высшие слои. Распространенные же в среде народных масс идейные течения затрагивались лишь частично, скорее как материал для сопоставления. Здесь же рассмотрим эти течения более подробно, ибо они представляли собой не фон, не декорацию, а важнейший аспект средневековой индийской цивилизации. Речь пойдет прежде всего о религиозно-реформаторских течениях, их идейной основе, истоках и эволюции.

Исследование этих проблем представляется значительно более сложным, чем исследование политических теорий или индо-мусульманского культурного взаимодействия. Меняется прежде всего характер источников: перед нами теперь не политические трактаты, где более или менее конкретно изложена позиция автора, не логически стройные сочинения Абу-л Фазла или Дары Шукоха. Почти единственный доступный нам материал, особенно по бхакти и суфизму, — это поэтические произведения с их образностью, иносказанием, сложной символикой и простотой, нередко доходящей до примитивности. Как уже отмечалось, авторство этой литературы весьма условно¹; она создавалась не в кабинете ученого и не на дискуссиях в «Ибадат-хане», а в храмах, на городских базарах, в ремесленных мастерских или в поле, и передавалась, как правило, из уст в уста. Имена многих крупных идеологов бхакти скрыты завесой легенд. И поэтому ссылки на те или иные стихи Кабира, Да-

ду или других должны восприниматься читателем не как иллюстрация взглядов конкретного мыслителя, а как точка зрения многих людей, возможно, целых общественных групп, которые излагали свои взгляды от имени того или иного полулегендарного поэта или вероучителя.

Религиозно-реформаторские течения индийского средневековья давно стали предметом исследования как в Индии, так и в нашей стране. В отечественной индологии наибольшее внимание привлекала (и привлекает) обширная литература бхакти. Благодаря трудам А. П. Баранникова, Н. М. Сазановой, Н. Б. Гафуровой, В. Ламшукова, Е. В. Паевской, Ю. В. Цветкова, Е. П. Челышева и др. мы имеем не только исследование литературы бхакти, но и возможность ознакомиться с некоторыми наиболее известными ее образцами в русском переводе. Что же касается историков, то, хотя религиозно-реформаторские течения и не стали предметом специального анализа, к этим проблемам в своих работах неоднократно обращались К. А. Антонова, К. З. Ашрафян, Л. Р. Полонская, В. И. Павлов. Несмотря на различия в позициях исследователей, в советской индологии сложилась общая оценка. По мнению К. А. Антоновой, например, бхакти — «антифеодальное движение...» которое в форме религиозно-реформаторского учения отражало борьбу народных масс, руководимую первоначально городской и денежной верхушкой индусского общества». «Бхакти в средневековье, — отмечала К. З. Ашрафян, — идеология протеста горожан против сословно-кастовых привилегий светских и духовных феодалов, движение, которое вызревало в недрах самого феодального общества и было определенным итогом его развития». Что же касается религиозно-реформаторских течений в исламе, то исследователи подходили к ним гораздо менее однозначно, выделяли в суфизме и махдизме направления, имевшие различное социально-этическое содержание².

Рассмотреть весь комплекс проблем, связанных с идеологией религиозно-реформаторских течений индийского средневековья, в этой главе, разумеется, невозможно. Поэтому главным предметом исследований будут идейные принципы бхакти и суфизма, пути их развития и трансформации, а также сравнение с религиозно-реформаторскими движениями средневеко-

вой Европы. Но прежде всего необходимо уяснить, что представляли собой бхакти и суфизм, насколько соответствуют их реальному содержанию сложившиеся в нашей науке характеристики.

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ БХАКТИ И СУФИЗМА

Подобно любой религии, индуизм предлагал своим последователям пути спасения, рассматриваемого как слияние индивидуальной души человека с богом-абсолютом. Таких путей к познанию бога еще в древней теологической литературе индуизма называлось три: карма (неуклонное выполнение всех обрядов, жизнь в полном соответствии с предписаниями священных книг), джняна (познание бога через философские размышления, изучение священных текстов) и, наконец, бхакти — любовь, преданность богу, основанная на глубоко эмоциональном отношении к всевышнему. При этом наиболее предпочтительными считались карма и джняна. Но вот на протяжении всего средневековья возникают и развиваются учения, считающие главным способом богопознания именно бхакти. Ни обряды, детально расписанные в священных книгах, ни жертвоприношения, ни паломничества к святым местам, ни философские размышления, ни ученость богословов, утверждали идеологи этих учений, не приблизят человека к всевышнему. Не нужен и священный язык — санскрит, ибо господь понимает любой язык, если он исходит от сердца. Главное — это искренняя, неподдельная, всеобъемлющая любовь к всевышнему; эта любовь может принимать какую угодно форму: нежность родителей к ребенку, дружеское чувство, преклонение раба перед господином, страстное влечение к возлюбленному. Эти чувства, говорили идеологи бхакти, одинаково доступны мужчинам и женщинам, богатым и бедным, брахманам и «неприкасаемым», индусам и мусульманам. Все они равны в глазах всевышнего, все, кто искренне и самозабвенно любит его, находятся под его защитой. Бхакти — это непосредственная, эмоциональная связь между истинно верующим — бхактом и богом, она не нуждается в посредниках — брахманах, священных книгах, обрядах³.

Много сходных с бхакти черт обнаруживает уче-

ние индийских суфиев (само слово происходит от арабского «суф» — «шерсть» — обычная одежда суфийских проповедников). Это сходство объясняется как взаимным влиянием бхакти и развивавшегося на индийской почве суфизма, так и исходной близостью их идейных основ. Подобно идеологам бхакти, суфийские проповедники считали, что главный путь к соединению с богом и спасению — не изучение священных текстов, не строгое следование обрядам, а искреннее, самоотверженное чувство любви к богу. Они утверждали, что истинно верующий не ищет доказательств существования всевышнего, не «изучает» его, но «растворяет свою душу» в самозабвенной любви к нему. В противовес ортодоксальным представлениям о боге как о некоей грозной, карающей силе, суфийские проповедники утверждали, что «бог связан чувством любви со своими творениями», что «его следует любить как живое существо»⁴. Наиболее радикальные суфии резко выступали против мусульманской обрядности, заявляя устами Булле Шаха из Мултана:

Будь проклят намаз, к чертям посты,
Будь проклята вера по должности!
Я бога нашел внутри себя,
А весь мир бродит, погруженный в обман.
Люди советуют Булле: «Иди в мечеть!»
А он говорит: «Что в этом проку,
Когда молитва не исходит от сердца?»⁵

Итак, у бхакти и суфизма общим был главный принцип — глубоко индивидуальное, искреннее, всеобъемлющее чувство любви к всевышнему как путь спасения, предпочитавшийся, а нередко и противопоставлявшийся официальным догматам, обрядности, изучению священных текстов. Иными словами, внутренняя, эмоциональная сущность веры ставилась выше ее внешней формы и атрибутики. Бог бхактов и суфиев — милосердный, любящий, понимающий «язык сердца» — не нуждался в пышных обрядах, молитвах на непонятном народу санскрите или арабском. Место профессионального священнослужителя — знатока священных текстов и обычаев, сурово хранящего чистоту веры, — у суфиев и бхактов занимал духовный наставник (гуру или шейх), который должен был помочь стремившемуся постичь бога. Этот наставник

достигал своего положения не из-за сословной или профессиональной принадлежности, а благодаря духовным качествам, учености, высокой степени богостигновения. Вокруг таких гуру и шейхов собирались «общины», «братства», ордена, о которых речь пойдет ниже. В одном из стихотворений Малукдаса весьма четко выражено то различие, которое, по мнению бхактов и многих суфиев, существовало между профессиональными священнослужителями и «истинными» духовными наставниками, приблизившимися к богу не при помощи обрядов и богословских споров, а путем искренней веры, милосердия и добродетельной жизни:

Встречал я обманщиков-мулл, искажающих Қоран.
Тот, кто обучал [их], — большой злодей.
Навлекают на свою голову несчастья, обманывая Пророка.
Добродетельным дервишем назову я того, кто поведает
мне о блеске Рамы,

Близок к богу тот, в ком нет алчности,
Мил господу дервиш, отринувший пять элементов бытия.
Кто напоит жаждущего, тот истинный раб Пророка.
Кто накормит голодного, тот мгновенно обретет бога⁶.

И бхакти, и суфизм представляли собой в значительной степени вызов официальной религии и ее ценностям. Но можно ли на основании этого рассматривать их как более или менее единые и идейно однородные общественные движения?

Что касается суфизма, то отрицательный ответ на этот вопрос уже дан с достаточной убедительностью в работах К. А. Антоновой и К. З. Ашрафян. И дело не только в том, что индийские суфии организационно делились на несколько крупных орденов. Главное, как свидетельствуют источники, — основополагающие принципы суфизма были настолько общими, всеобъемлющими и гибкими, что давали широкий простор для любой социальной и философско-этической интерпретации. Действительно, суфиями были как многие индийские рационалисты и вольнодумцы, так и их идейные противники. Для одних суфиев бог был лишен каких-либо внешних проявлений и осязаемой формы, другие, наоборот, называли его «живым существом» и даже в чем-то приближались к индусским представлениям о божестве, имеющем человеческий облик⁷.

Но особенно ощутимые различия существовали в

социальных и этических позициях идеологов суфизма. Одни считали факр (аскетизм) единственно дозволенным способом существования истинного суфия, жили за счет личного труда и пожертвований, которые предписывалось делить между всеми членами общины поровну. В общинах ордена Чишти, пользовавшегося огромной популярностью в народе, все, независимо от происхождения, занимались физическим трудом, содержались кухни для бедных. Известнейшие суфийские проповедники этого ордена, такие, как Шейх Фарид (XIII в.) и Низамуддин Аулия (XIV в.), считали своим долгом и важнейшим богоугодным делом выслушивать жалобы бедных и обездоленных, оказывать им посильную помощь. В отличие от других орденов, и прежде всего порицаемого современниками за «аристократизм» и «близость к власти имущим» ордена Сухраварди, суфии Чишти отвергали покровительство двора и знати, отказывались от почетных должностей и богатых даров. «Величие и честь состоят в том, чтобы поступать по справедливости, — учил Шейх Фарид, — если вы хотите возвыситься духовно, не имейте дел со знатью». Так поступали не только суфии XIII и XIV вв., как иногда считается, но и многие суфийские вероучители и поэты более позднего периода. Известно, например, что, еще будучи принцем и наместником Декана, Аурангзеб пожелал наградить землями одного суфийского шейха, жившего в Бурханпуре. Шейх отказался принять дар, заявив: «Государь, жалую земли, обязывает, а бог дает нам хлеб насущный без каких-либо обязательств». Аурангзеб заявил, что хотел пожаловать земли шейху не с корыстной целью, а для того, чтобы получить благословение божье. «Если ты жаждешь благословения, — ответил шейх, — веди добродетельную жизнь, раздавай милостыню и защищай угнетенных». А когда Аурангзеб продолжал упорствовать, желая приблизить к себе суфия, тот без обиняков заявил: «Скажи честно, если тебе нравится моя хижина, возьми ее, а я уйду»⁸.

В то же время суфийские принципы богопознания не мешали другим проповедникам этого учения принимать огромные земельные пожалования и деньги от государей, принимать участие в придворных интригах и политике. Одного из таких «слуг божьих» автор «Делийского альбома» описал с нескрываемой иро-

нией: «Это — вельможа в мире аскетов. Одежда его из дорогой и тонкой ткани, а яства для него готовят с особой тщательностью»⁹. Известный кашмирский суфий Мулла Шах Кашмири некогда был наставником Дары Шукоха, он вел спокойную жизнь в роскошной обители, где были сад с фонтанами, турецкие бани, собственный повар¹⁰.

Как известно, среди суфиев было немало тех, кто отличался широтой взглядов, отсутствием религиозного фанатизма; они, как отмечалось выше, внесли значительный вклад в развитие индо-мусульманского культурного взаимодействия. Другие же отличались крайней враждебностью к «неверным».

Таким образом, в широких рамках суфизма находилось место самым разным взглядам и позициям. Как справедливо отметила К. З. Ашрафян, «роль суфийских учений в общественной жизни Индии не может быть определена однозначно: она менялась в зависимости от конкретных условий времени. Да и социальная среда, в которой тот или иной орден находил поддержку, оказывалась крайне неоднородной»¹¹. Разумеется, различие взглядов между суфийскими идеологами не может быть сведено только к социальной неоднородности их последователей, хотя этот фактор играл очень важную роль. Идейные основы суфизма представляли лишь общие принципы, допускающие любое толкование и именно поэтому находившие отклик в самых широких слоях населения. В этой пестрой мозаике подходов, мнений, идей, объединенных общим понятием «суфизм», каждый мог найти подходящее для себя, и уже в этом выборе содержался определенный вызов официальной религии; вместе с тем именно такая гибкость давала, как нам кажется, возможность и для постепенного сближения с ортодоксальным исламом, и для значительного отхода от него.

Обратимся теперь к бхакти, которое часто рассматривается учеными как «антифеодалное движение», тем самым, видимо, предполагается значительная степень организационного и идейного единства. Прежде всего необходимо отметить, что в средневековом бхакти обычно выделяется два крупных направления. Одно из них известно как «сагун» (букв. «имеющий качества»), другое — «ниргун» («не имеющий качеств»).

Сагун-бхакти, следуя принципам единобожия, все же считало необходимым почитать бога в антропоморфной ипостаси — пастушка Кришны или благородного царя Рамы. Крупнейшими представителями сагун-бхакти были Валлабхачарья, основатель знаменитой кришнаитской секты «Пушти марг» в Бадже; примыкавшие к этой секте поэты — члены «Союза восьми», среди которых наиболее знаменит Сурдас; такие выдающиеся поэты индийского средневековья, как Тулсидас, Видьяпати, Мирабаи, Рамдас, Нарасимха Махета, крупнейший идеолог бенгальского бхакти Чайтанья и др. Для адептов этого направления бхакти означало экстатическую любовь к Раме и Кришне, которые как бы поглощали в себя весь огромный пантеон богов. В этом глубоком всеобъемлющем чувстве преданный бхакт как бы превращался мысленно то в нежно любящих младенца Кришну родителей, то в его прекрасных возлюбленных — пастушек, то в Ханумана — преданного слугу Рамы. Но подобное восприятие божества создавало предпосылки для мощного воздействия того официального индуистского культа, который критиковали сами идеологи бхакти. Действительно, если бог «сагун», если он имеет человеческое воплощение, то, значит, его можно изобразить, создать его жизнеописание, а потому нужны храмы, статуи бога, жрецы. И с течением времени разрыв между бхакти и традиционным ритуалом все более сокращался. Так, для раннего периода истории секты «Пушти марг» в Бадже была характерна простая, скромная форма богочитания. Основатель секты Валлабхачарья считал ненужными сложные церемонии и молитвы, «дабы не беспокоить бога», поэтому на первых порах все поклонение Кришне сводилось к пению гимнов на понятном народу языке — бадже и подношению цветов статуе Кришны. Постепенно строились роскошные храмовые комплексы; в них восемь раз в день совершались службы с детально разработанным пышным церемониалом, разыгрывались религиозные мистерии. Богатство храмов росло за счет крупных земельных пожалований и даров; помимо многочисленных жрецов храмы обслуживали поэты, музыканты, ремесленники различных профессий...¹² Подобная участь, видимо, постигла и другие общины, основанные на принципах сагун-бхакти.

Не меньшей популярностью пользовались общины и секты, основанные на принципах ниргун-бхакти. Среди наиболее известных его представителей — Рамананда, Равидас (Раидас), Кабир, Гарибдас, Акхо Бхагат. Значительной близостью к ниргун-бхакти отличался ранний сикхизм. Последователи этого учения придерживались строгого единобожия. Рама, Кришна, Аллах были для них лишь именами одного бога, который представлялся им как высший абсолют, не имел ни видимой формы, ни жизненной истории, а потому не нуждался в храмах, обрядах, жрецах. Устами Кабира бог обращался к своим бхактам так:

Где ищешь ты меня, о раб мой? Ведь я с тобой рядом.
Не в храме, не в мечети я, не у Каабы, не на Кайласе
(обитель богов.— Е. В.).

Нет в поминальных обрядах меня, ни в аскезе, ни в йоге.
Кто ищет меня, тот в мгновение найдет...

...Обитель Хари на Востоке, обитель Аллаха на Западе,
Но в сердце его у себя ищите: там и Карим, и Рама¹³.

В отличие от Валлабхачарьи, который считал ритуалы, совершаемые перед статуей бога, необходимым средством воздействия на чувства верующих, Кабир и его последователи отрицали внешние проявления религиозного культа, резко критиковали идолопоклонство. В уже известном читателю «Дабистан-и мазахиб» приведен рассказ о беседе Кабира с некоей женщиной, собиравшейся поднести цветы статуе бога: «В лепестках цветка скрыта живая душа, — сказал Кабир, — в то время как идол, которому ты подносишь цветы, мертв, лишен жизни и чувства, поэтому цветок выше, чем идол»¹⁴. Пантеизм был важнейшей чертой мировоззрения Кабира и его последователей, и это стало основой их взглядов на суть и форму религиозного культа. Бог везде, учили они, а прежде всего в сердце истинно верующего, и потому нет никакой нужды в храмах, священных книгах, обрядах, паломничестве, аскетических подвигах.

Святые места — вода, в ней ничего нет, ясно?
Статуя бога — мертвая, брат, ничего не скажет, ясно?
Пураны, Коран — только слова, с души сними завесу.
Все познав, говорит Кабир: это пустая мишура, ясно?¹⁵

Эта позиция, как и многие другие взгляды идеологов ниргун-бхакти, была весьма близка суфизму. Для сравнения приведем хотя бы такой пример: уже

известный читателю суфийский проповедник из Пенджаба Хассу Тели говорил: «Зачем ходить на поклонение Қаабе тому, кто ежедневно по сто раз поклоняется Қаабе в своем сердце?»¹⁶ Не случайно секты, основанные на принципах ниргун-бхакти, имели много последователей и среди мусульман¹⁷.

Всевышний, которому поклонялись последователи ниргун-бхакти, не нуждался не только в храмах и обрядах, но и в профессиональном жречестве. Обличение тупых, невежественных и заносчивых брахманов и мулл было излюбленной темой индийской литературы с очень давних времен: в драматургии, поэзии, прозаических произведениях им посвящено немало гневной критики и хлесткой, уничтожающей сатиры. В этой традиции поэты бхакти сыграли одну из наиболее значительных ролей, но делали это по-разному, в зависимости от своей основной цели. Для поэтов сагун-бхакти обличения заслуживали в большинстве случаев лишь плохие, недостойные священнослужители. «Никчемен пандит, читающий людям священные пураны, но в жизни не совершающий добрых деяний!»¹⁸ — говорил Тулсидас. А Экнатх из Махараштры (XVI в.) выражался еще более определенно:

...Надев венки на шею, пометив тилаком лоб,
Они мнят себя святыми.

Но стоит увидеть чужую жену — от их святости нет и следа.

...Ни сострадания, ни милосердия, ни веры,

На самом деле — это просто дурни!¹⁹

Идеологи ниргун-бхакти, и прежде всего Кабир, также посвятили брахманам и муллам немало разоблачительных стихов. Но главная отличительная черта их позиции в том, что священнослужители, посредники между верующими и богом, вообще ненужны. Если статуя бога — просто камень, то и священный текст, да еще произносимый на непонятном языке, — только слова и ничего более.

Пандиты ведут лживые речи:

Скажешь «Рама», и мир изменится?

Скажешь «сахар», и рот станет сладким?

От слова «огонь» вспыхнет пламя?

Словом «вода» утолишь жажду?

От слова «еда» утихнет голод?

Живя с человеком, попугай имя Хари (бога. — Е. В.)

твердит,

Не ведая о могуществе Хари,

Но, в лес улетев, забывает²⁰.

Это противопоставление внешней формы религии и ее внутренней сути, «слов», «бумажек» — божественному откровению, познаваемому сердцем, «мертвых камней» — растворенному во всей природе богу-абсолюту является одной из основополагающих черт ниргун-бхакти, которое в своем развитии во многих случаях весьма значительным образом удалялось от официального индуизма, хотя, конечно, влияние последнего также нельзя игнорировать. Наиболее последовательный адепт этого направления должен был, подобно Кабиру, ощущать себя и индусом и мусульманином одновременно, а во многом — ни тем, ни другим. Не случайно именно ниргун-бхакти стало основой, на которой возникла новая религия — сикхизм.

Наше сравнение сагун- и ниргун-бхакти не должно породить у читателей впечатление, что второе направление было более «прогрессивным», а первое — «консервативным», близким к традиционному индуизму. Такие противопоставления вообще условны, тем более когда речь идет о средневековых идейных течениях. Действительно, для ниргун-бхакти был характерен более решительный отход от многих канонов индуизма, но вместе с тем, поскольку в философии этого течения бог был лишен каких-либо качеств, зримого образа, жизненной истории, само бхакти неизбежно выступало скорее, как сосредоточие, философское размышление. Наоборот, в основе сагун-бхакти лежало чисто индивидуальное, земное чувство, поскольку сам всевышний принимал человеческий, конкретный образ.

Это противоречие, пожалуй, наиболее ярко иллюстрирует следующий фрагмент из поэмы «Сурсагар» крупнейшего поэта сагун-бхакти, члена секты «Пушти марг» Сурдаса (XVI в.). Когда Кришна, покинув деревню, где он вырос, и своих возлюбленных-пастушек, отправился навстречу подвигам, он послал к пастушкам своего друга Удхава, который пытается объяснить безутешным красавицам, что покинувший их Кришна — бог-абсолют, поэтому их страсть к прекрасному юноше-пастуху иллюзорна. Но пастушки — а их устами говорит сам Сурдас — не могут и не желают любить абсолют, философскую субстанцию. С явной иронией они спрашивают Удхава: «В какой стране живет (бог) ниргун? Кто его отец и кто

мать, каков его облик и наряд?» Бхакти, доступное им, — это нежность к шаловливому малышу Кришне и любовь к прекрасному юноше, волшебным образом игравшему на флейте²¹.

Спор Удхава с пастушками, в котором ученый друг Кришны терпит поражение, блестяще иллюстрирует ту полемику, которая велась, очевидно, между последователями двух направлений бхакти. Таким образом, ниргун-бхакти было более строгим, абстрактным, а сагун-бхакти — более конкретным, человеческим. И то и другое направление дали значительный толчок развитию литературы на различных индийских языках, но общепризнанно, что именно с идеями сагун-бхакти были связаны наиболее яркие, художественно совершенные произведения, такие, как «Рамаяна» Тулсидаса, «Сурсагар» Сурдаса, удивительно проникновенная лирика Миры Баи, Видьяпати, Чондидаша. Они и поныне являются неотъемлемой частью не только литературы, но и всей культуры, массового сознания.

Бхакти обоих направлений являлось, как мы уже отмечали, вызовом «официальной» религии, причем отнюдь не только в том, что касалось путей богопостижения. Критическому пересмотру были подвергнуты многие моральные и социально-этические категории. Например, традиционное для индуизма представление о том, что мир есть иллюзия (майя), а реален лишь бог, идеологи бхакти переосмыслили так: бог как бы растворен в мирском бытии. Поэтому для того, чтобы познать бога, нет нужды отречься от мира и становиться отшельником-аскетом, хотя аскеза, согласно «официальному» индуизму, считалась важнейшей ступенью богопознания. Для бхактов, особенно Кабира, аскетические подвиги — все та же внешняя, пустая мишура:

Стал ты аскетом, четыре гирлянды надел — ну и что?
Снаружи ты наряжен, внутри тебя мусор!

Или:

[Если даже] сделаешь домом своим берег Ганга
[и всегда] будешь пить чистую воду,
[Все равно] без любви к Хари не будет тебе спасения...
...Дух [свой ты] не обрил, так зачем же обрил голову?
Все, что [ты] сделал, сделал [трой] дух, [так что]
бритье ни к чему²².

Неприятие аскетизма унаследовали от бхакти и сикхские идеологи. Вот стихотворение десятого гуру сикхов Гобинда, который выступает в нем прямым последователем Кабира:

Ты бродишь в лесах? И олени делают то же.

Молчишь? И деревья ведь тоже молчат...

Ты ходишь босой? Обезьяны босые, как ты.

Питаясь травой и плодами, богатства ты не желаешь,

Подобно быку иль корове...

Распеваешь ты имя господне, подобно шакалу зимой²³.

Для многих идеологов бхакти идеалом был не отвергнувший мир аскет, а живущий нормальной, обычной жизнью в кругу семьи домохозяин. Майя-иллюзия воспринималась ими скорее как соблазн, стремление к чувственным наслаждениям, роскоши, тщеславию, что отвлекает человека от мыслей о боге. Этика бхакти была своего рода компромиссом: заработай трудом себе достаток, но не стремись к роскоши, не будь чванливым и алчным; имей жену и детей, но не погружайся в чувственные наслаждения, заботься о своем теле, но не превращайся в его слугу... Среди наиболее крупных идеологов бхакти многие, как известно, происходили из торгово-ремесленных слоев: ткач Кабир, чесальщик хлопка Даду, портной Намдев, кожевенник Равидас, ювелиры Акхо, Нархари, Харидаса, торговцы Тукарам и Нанак... К земледельцам принадлежали Кумбхандас, Кришнадас, по некоторым данным — Сурдас; Тулсидас и Экнатх были из обедневших брахманских семей. Все это во многом объясняло этические взгляды идеологов бхакти, их представления о мире и месте человека в нем. Они оценивали действительность с точки зрения простого труженика, его забот и чаяний. Поэтому для них одинаково неприемлемы роскошь и нищенство, любовь к наслаждениям и аскетизм. Скромный, набожный, щедрый домохозяин с его честной бедностью или умеренным достатком — вот идеал, противопоставляемый и алчным богачам, и нищим аскетам. «Цари, владеющие горами и океанами богатств, ничто перед червем, хранящим бога в сердце», — учил Нанак. Одновременно он утверждал, что истинный путь знает лишь тот, кто зарабатывает себе хлеб трудом и делится с ближними²⁴.

Именно такой взгляд на мир простого труженика

обусловил весьма презрительное отношение Кабира, Нанака, Даду и других к книжной учености. Кабир считал, что «[книги] — бумажная темница, двери [в которую] — чернильные буквы». Не менее презрительно относились к книжной премудрости и другие бхакты, а Нанак полагал, что можно прочесть целые возы книг и не познать бога²⁵. Это касалось прежде всего тех, кто пытался приблизиться к богу, изучая священные книги и участвуя в богословских диспутах, но во многих случаях любое знание вообще, кроме мистического познания бога, подвергалось критике как греховная попытка вторгнуться в божественные тайны, как майя, отвлекающая от бхакти. «Искать в книгах правду — все равно, что выбрасывать зерно и есть шелуху», — говорил гуджаратский поэт XV в. Нарасимха Махета, а для Рамдаса, одного из крупнейших идеологов маратхского бхакти, чрезмерное познание означало гордыню, огромный грех²⁶.

В отношении многих идеологов бхакти и к богу, и к окружающему миру главной чертой была простота, иногда доходящая до примитивности. Вместо сложных богословских категорий они обращали к верующим простые, понятные слова. Например: «Обродячий торговец, пусть твоим товаром будет слово божие, пусть правда будет запряжена в свою повозку, собирай добрые дела на дорожные расходы». Или: «Без денег не купишь в лавке товара, без лодки не переплывешь море, без служения гуру ничего не достигнешь»²⁷.

Мир бхакти — это мир простых людей средневековой Индии; поэзия бхакти — это чувства и язык простонародья, практически единственный источник, позволяющий нам сейчас услышать голос торговцев, ремесленников, крестьян того времени. Этот мир, однако, был сложен, противоречив, разнообразен. Путь бхакти избирали представители самых разных общественных слоев и взглядов. Поэтому все изложенное нами выше, будь то принципы богопознания или этические идеалы, представляет собой лишь некую общую схему, не учитывающую все идейное, социальное и культурное разнообразие. Например, в отличие от большинства идеологов бхакти известный бенгальский проповедник Чайтанья (1486—1533) считал уход от мира и аскезу необходимыми, признавал

единственный ритуал — произнесение имени бога (санкиртон) совместно всеми своими последователями²⁸. Среди последователей бхакти помимо ремесленников, торговцев и крестьян были и представители высших каст, получившие хорошее образование; это не могло не проявляться в их идейных позициях и эстетических взглядах.

Ничто так не характеризует внутреннюю неоднородность бхакти, как подход к социальным проблемам. Принадлежа в большинстве к угнетенным, идеологи бхакти в своем творчестве неизбежно отражали социальный протест. Несмотря на все различия, они были практически едины в восприятии современного им мира как жестокого, несправедливого, полного беззаконий и горя. Казалось, поэты соревновались в описании мрачных сторон бытия, используя традиционный образ Калиюги — «железного века» индийской мифологии, когда царствует Кали — злая богиня разрушения. «Времена ужасны, цари не знают жалости, их суд превратился в балаган. Ни урожая для крестьян, ни подаяния нищим, ни торговли для купцов, ни работы для слуг. Обездоленные люди говорят друг другу: «Куда идти?», «Что делать?» — говорил Тулсидас. Еще более жестко выражался Нанак: «Грех сидит на троне, скупость служит казначеем, ложь — военачальником, алчность — судьей». И далее: «Век подобен мечу, а цари — мясникам»²⁹. Обличение мрачных сторон «железного века» стало в поэзии индийского средневековья своего рода канонem, но каждый стремился отразить в образе Калиюги реальную жизнь. Герои высокой «рыцарской» литературы обычно блистали красотой, роскошью нарядов, они сражались с такими же изящными рыцарями или фантастическими чудовищами и, побеждая, завоевывали прекрасную возлюбленную и славу. В противовес им лирический герой поэзии бхакти — «босой и тощий, с впалым животом, всегда голодный, вынужденный спать на подстилке из травы» (Тулсидас)³⁰, и враги у него иные — жестокие государи, судьи-мздоимцы, чиновники, ростовщики, голод и эпидемии... Этот «маленький человек» (используем литературоведческий термин, относящийся обычно к более позднему времени) был главной жертвой и обвинителем века Кали.

Но почему люди оказались в таком тяжелом по-

ложении и как спасти их? Именно здесь, в ответах на эти вопросы, обнаруживаются с наибольшей силой глубокие различия между идеологами бхакти, отражавшими воззрения различных слоев индийского общества. Литература бхакти дает богатейший материал для такого исследования, поскольку она не только отразила мрачные реалии «железного века», но и создала целый ряд утопий, отразивших идеал общественного устройства с точки зрения бхакти.

Наиболее известное произведение такого рода — «Море подвигов Рамы», или «Рамаяна» Тулсидаса (XVI в.). Благодаря выдающимся литературным достоинствам и идейной глубине эта поэма остается популярнейшим произведением, и в наши дни ее читают, поют и инсценируют везде, где понимают язык хинди. Выходец из брахманской семьи, получивший классическое образование, Тулсидас с детства остался сиротой и познал горечь нужды и унижений. Творчество его глубоко связано с индийской классической традицией и одновременно отразило реалии времени, жизнь простого народа. Описание мрачных сторон века Кали в поэме Тулсидаса и других его произведениях отличается реализмом и трагической силой. Но главную причину всех этих несчастий Тулсидас видит в том, что люди отвергли предписанные богами кастовые законы. Рисуя ужасы Калиюги, Тулсидас подчеркивает, что

Шудра там с рожденным дважды сам вступает в спор:

Чем мы, брат, вас, рожденных дважды, хуже?..

...Касты все пришли в смятение. Весь народ

Отверг необходимые преграды...³¹.

Голод, войны, нищета, жестокость государей — наказание за отступление от священных устоев. Проповедуемые бхактами идеи равенства людей перед богом Тулсидас не отринул, но удивительно органично приспособил к своей главной концепции. Перед милостивым Рамой действительно все равны, и «прав на полное спасенье каждая душа полна». Чтобы подчеркнуть это, Тулсидас ввел в свою поэму эпизод, отсутствующий в классической «Рамаяне» Вальмики. Скитаясь в лесу, Рама и его спутники оказываются гостями в хижине лесной дикарки Шабари (лесные племена относились к неприкасаемым). Желая угостить пришельцев, Шабари выбирает для них плоды

и надкусывает каждый плод, не имея, разумеется, представления о правилах этикета. И вот, несмотря на то что плоды, да еще надкусанные, из рук неприкасаемой оскверняют человека высшей касты, Рама с благодарностью ест их. Таким образом, дикарка Шабари в своей искренней любви к Раме становится равной людям высших каст. Все люди, какой бы касты они ни были, равны перед Рамой, все имеют право на его защиту, но каждый обязан «с кастой согласно закон свой соблюдать»³². Этот идеал находит наиболее полное отражение в утопии Тулсидаса — «царстве Рамы». Благоденствие народа в этом царстве таково, что «на базаре без денег каждый может получить товар». Подданные Рамы свято соблюдают законы каст и безгранично любят господина, поэтому «смертей там ранних не бывало, никаких страданий, мук. Скорбящих не было, унылых, не было там бедняков. Чисты все, преданы закону, лицемерья лишены...»³³.

До сих пор индийцы называют гармоничное справедливое устройство общества «царством Рамы»; это понятие использовали и используют, обращаясь к народу, различные политические деятели Индии, например М. К. Ганди. «Царство Рамы» у Тулсидаса — сочетание идеалов бхакти с идеалом государственного устройства, разработанным еще в древних политических трактатах (подробнее об этом речь уже шла в первой главе). Рама предстает как бы в двух ипостасях: бог — защитник искренне преданных ему бхактов и справедливый государь, охраняющий дхарму, и это «царство божие на земле» Тулсидас противопоставляет жестокому веку Кали. Именно в таком сочетании традиционных идеалов государственного устройства и принципов бхакти заключено своеобразие утопии Тулсидаса³⁴.

Несколько иным было утопическое мышление Сурдаса, который в поэме «Сурсагар» создал идиллический образ деревни Гокуль, где был воспитан Кришна. В Гокуле все жители — простые, наивно-бесхитростные и веселые пастухи и пастушки — живут счастливо и безмятежно, в полной гармонии с природой и друг с другом. Все в этой идеальной общине управляется как бы само собой, а приемный отец Кришны Нанда — староста деревни, возвысившийся лишь благодаря своему уму и справедливости. Первый

среди равных, он вместе с членами своей семьи трудится наравне со всеми, а когда Кришна как сын старосты попытался командовать мальчишками в игре, он получил отпор: «Среди нас нет высоких и низких, и мы тебе не подчиняемся. Тебе принадлежит большая власть командовать своими королями!»³⁵ Как отмечает Н. М. Сазанова, «Сур Дас видит рай на земле в патриархально-идиллической крестьянской общине, где нет неравенства и угнетения»³⁶. Искренне преданные Кришне жители Гокуля — пастухи — живут счастливо именно благодаря бхакти, это счастье недоступно жестокому царю — тирану Кансе. Кришна у Сурдаса — прежде всего бог бедных и обездоленных. Отвергнув приглашение на роскошный пир во дворце Кансы, Кришна предпочел скромное угощение в доме неприкасаемого Видуры. Бог Сурдаса «привечает страждущих и бедных, а гордецов отвергает», «ему безразлично, нищий ты или раджа»³⁷. С этой точки зрения идеал Сурдаса близок идеям Тулсидаса, но эгалитарные черты выражены в утопии Гокуля гораздо четче. Вместе с тем мир для Сурдаса ограничен рамками крестьянской общины, а все, что вне деревни, не находит места в утопии. Город, государственная власть — все это находится где-то далеко и нередко является источником зла и тревог, стремящимся разрушить идиллию Гокуля. Если «царство Рамы» — это идеал государства, автор которого был весьма образован и отличался определенным кругозором, то утопия Сурдаса — это рай земледельца, почти не покидавшего родной деревни.

Утопию, во многом отличавшуюся и от «царства Рамы», и от Гокуля, создал Равидас (Раидас), живший в Варанаси в конце XV в. Он принадлежал к неприкасаемой касте чамаров-кожевенников и был одним из наиболее известных проповедников ниргун-бхакти. Созданная им утопия — это город Бегампур («Город-без-несчастий»), где «нет места печалям и тревогам, не надо заботиться об уплате налогов, нет ни страха, ни болезней, ни горя». Именно в этом городе призывает Равидас угнетенных обрести «свое прекрасное отечество», ибо там «прочна государственная власть и нет людей второго и третьего сорта... Все ходят, куда хотят, и никакой дворец для них не является запретным»³⁸.

В этом произведении, которое в десятки раз мень-

ше «Сурсагара», не говоря уже об огромной поэме Тулсидаса, четко изложены мечты и чаяния городских торговцев и ремесленников, страдавших от непомерного налогового пресса, нищеты, болезней и политической нестабильности, войн, разорявших городскую экономику. Равидас жил в период феодальной анархии, поэтому главное, что он требует от государственной власти, — стабильность. Но самое важное в утопии Равидаса — это равенство всех жителей «Города-без-несчастий», причем эгалитарные идеи выражены у него значительно четче, чем у Сурдаса и Тулсидаса. В «Бегампуре нет людей второго и третьего сорта», т. е. нет кастового неравенства. Тысячелетняя традиция запрещала неприкасаемым посещать храмы, и даже в наше время они вынуждены вести за это борьбу³⁹, поэтому для неприкасаемого Равидаса важнейшей чертой жизни в Бегампуре было то, что все горожане «ходят куда хотят, и никакой дворец для них не является запретным».

Утопия Равидаса отражала взгляды наиболее радикальных идеологов бхакти, среди которых было много представителей торгово-ремесленных слоев города. Для их социальных взглядов было характерно резко негативное отношение к кастовому неравенству. «Только дурак гордится своей кастой!» — утверждал гуджаратский поэт Акхо. «Что все это значит: высокая каста, низкая каста, знатность? — спрашивал Канакадас из Карнатаки. — Разве не растут в грязи лотосы, которые мы приносим к изваянию бога?» «Если человек близок к богу, то неважно, какой он касты, — говорит другой проповедник бхакти из Карнатаки, ювелир Пурандара. — Какой касты сам господь, какой касты жизнь, любовь, разум?» Безусловно осуждали кастовое неравенство Чайтанья и его последователи в Бенгалии и Ориссе⁴⁰.

Резкой критике подвергали кастовое неравенство многие поэты и мыслители североиндийского бхакти. Кабир считал, что бхакти несовместимо с чувством кастового превосходства, сословной гордыни. «Я приношу себя в жертву такой любви (к богу. — Е. В.), благодаря которой забываются каста, сословие и род», — говорил он. Кроме того, сословное чванство было для Кабира отвратительным еще и потому, что означало мирскую гордыню, приверженность преходящим, бренным ценностям майи. «[Тому, кто сегод-

ня восседает] на боевом коне, под царским опахалом, впереди [уготована] яма в земле, — учил Кабир. — Не возносись, не смейся ни над одним бедняком. Сегодня [твоя] лодка в море — как знать, что будет с [ней завтра]»⁴¹. Все, что составляло кастовую или сословную гордость и давало право презирать тех, кто ниже, — богатство, знатность рода, ученость, ритуальная чистота — было для Кабира и его единомышленников «мишурой».

В этом отношении Кабину и Равидасу близки сикхские гуру. «Касты — обман, имя (т. е. знатность. — *Е. В.*) — обман. Все люди имеют одно убежище — бога», — говорил Нанак. «Все люди равны, — утверждал Гобинд, — разница лишь внешняя. Те же глаза, уши, тело — то же сочетание земли, воды, огня и воздуха»⁴².

Читая Кабину, Равидаса и других проповедников радикального бхакти, обратим внимание на один важный факт. Их социальный идеал во многом противоположен, скажем, идеалу Тулсидаса, который исповедовал те же принципы бхакти. Кабир, Равидас, Акхо, Канакадас и сикхские гуру отвергали то, что являлось основой кастовой идилии Тулсидаса. И наоборот, вопрос: «Чем мы вас, брат, рожденных дважды, хуже?» — воплощает для Тулсидаса страшное зло века Кали, почти апокалипсис. И здесь мы подходим к вопросу, с которого начали наше исследование бхакти: насколько верно рассматривать бхакти как движение?

Изложенное выше позволяет предположить, что это определение не может быть применено к бхакти настолько же, насколько и к суфизму. Подобно тому как понятие «суфизм» включало в себя самый широкий спектр идейных течений и суфиями именовали себя люди таких противоположных воззрений, как Акбар и Ахмад Сирхинди, Аурангзеб и Дара Шукох, идеи бхакти давали основу для совершенно разных, иногда полярных взглядов. То, что составило идейно-философское и этическое содержание бхакти, представляло собой лишь общие принципы, которые могли быть интерпретированы как угодно. В самом деле, и мы уже упоминали об этом, различия между бхакти в трактовке Валлабхачарьи и Кабира были, видимо, не меньшими, чем между бхакти и «официальным» индуизмом. Однако и те

Обильная казна в мгновение опустеет,
Слоны, кони, колесницы, дворцы и сады,
Вся роскошь — что от нее останется?
Государи уходят, господь живет вечно...⁴⁶

Защита и спасение угнетенных, наказание алчных и жестоких — все это дело господя, а верный бхакт должен смиренно переносить невзгоды и преданно любить бога. Путь в «царство Рамы» лежит, таким образом, только через душу каждого человека, именно она, а не общество в целом рассматривается как поле битвы между добром и злом. Именно поэтому термин «общественное движение», как нам кажется, не раскрывает специфики бхакти, его отличия от социальных и освободительных движений в подлинном значении этого понятия. Подробнее об этих движениях речь пойдет дальше.

ИСТОКИ И ЭВОЛЮЦИЯ

Теперь, когда мы рассмотрели некоторые философские, этические и социальные принципы религиозно-реформаторских течений индийского средневековья, попытаемся определить причины их возникновения и перспективы эволюции. Это позволит выяснить, с одной стороны, какие социально-экономические и культурные процессы в индийском обществе вызвали к жизни эти течения, а с другой — как развитие религиозно-реформаторских течений влияло на те или иные общественные процессы.

Прежде всего о бхакти, поскольку суфизм, как и ислам, Индия получила уже как бы в «готовой форме». По мнению некоторых индийских историков, бхакти возникло в качестве своего рода реакции на вторжение ислама. «В период мусульманского господства, — писал К. М. Паниккар, — бхакти явилось бальзамом на раны индуизма». Подобного мнения придерживаются М. В. Кришнарао, Т. Д. Джоши и др.⁴⁷ С такой точкой зрения нельзя согласиться, во-первых, потому, что, как мы уже отмечали, бхакти само явилось во многом результатом индо-мусульманского культурного взаимодействия и восприняло многое от ислама, а во-вторых, потому, что подобная трактовка противоречит реальным фактам. Как с ее помощью объяснить развитие бхакти в тех

или иных районах Индии в период, когда мусульманское господство там не было еще установлено, например на Юге?

Бхакти действительно явилось ответом на вызов, но не ислама, а многих и разнообразных изменений в самом индийском обществе. Эти процессы развивались в течение долгого времени, имели разную направленность, и ни один из них не может считаться главной или единственной причиной возникновения религиозно-реформаторских течений.

Для тех, кто ищет и не находит в Индии обязательного соответствия всем процессам, происходившим в средневековой Европе, индийское общество на протяжении веков доколониальной истории является стабильным и неизменным. А на самом деле изменения, пусть медленные, происходили; они затрагивали экономику, политику, культуру и в весьма значительной степени — социальную сферу, особенно кастовую иерархию.

Во-первых, с развитием ремесленного производства и торгового обмена происходило повышение общественного статуса ремесленников и торговцев, главным образом — в городах. Если в раннее средневековье большинство ремесленных каст считались низкими и неприкасаемыми, то впоследствии городские ткачи, ювелиры, оружейники, набойщики и др. стали играть весьма важную роль в жизни города, а старшины ремесленных каст и наиболее зажиточные ремесленники вошли в городскую верхушку. В результате развития ремесленного производства, технических усовершенствований и разделения труда происходило разделение ремесленных каст на многочисленные подкасты, что также влияло на кастовую иерархию города. Многие представители купечества не только владели огромными богатствами, но и выдвинулись на влиятельные посты, стали играть активную роль в политических делах⁴⁸.

Во-вторых, изменения имели место и в сельской общине, где происходили выделение и феодализация общинной верхушки, также претендовавшей на более высокий статус⁴⁹. Одновременно с этим источники фиксируют деградацию определенной части брахманов, переход их к занятиям, несовместимым с традиционным положением в обществе: например, маратхский поэт Тукарам сетовал на то, что многие брах-

маны стали «приказчиками в купеческих лавках»⁵⁰.

Повышение социального статуса многих торговых, земледельческих и ремесленных каст сопровождалось, видимо, определенным ростом самосознания, которое весьма ощутимо в стихах Кабира, Акхо, Намдева. Они гордятся своим трудом, смело противопоставляя или приравнивая себя брахманам и другим высшим кастам. Бхакти явилось воплощением этого растущего самосознания; оно позволяло выйти из состояния приниженности и неполноценности, заявить о своем человеческом достоинстве и одновременно обрести надежду. Вот как выразил это Ра-видас:

О горожане, всем известно,
Что я кожевник из касты чамаров.
Но благородные брахманы кланяются мне с тех пор,
Как обрел я защиту в (божьем) имени⁵¹.

Можно предположить, что процесс, который в социологических исследованиях современного индийского общества назван санскритизацией, происходил и в средние века. Это стремление низших каст повысить свой статус путем заимствования образа жизни высших каст; нередко низшая каста «находила» легенду о своем высоком происхождении⁵². Однако в то время, как, впрочем, и сейчас, повысить кастовый статус таким образом было очень трудно, и далеко не каждый мог, подобно вождю маратхов Шиваджи, происходившему из сельской верхушки, придумать себе царственное происхождение и убедить в нем окружающих с оружием в руках. Противоречие между традиционно низким кастовым статусом и растущим самосознанием ремесленников, торговцев, деревенской элиты было невозможно разрешить в рамках «официальной» религии. Этим людям нужен был «свой» Рама или Кришна, которому «безразлично, нищий ты или раджа». Не имея доступа к ведам, они нуждались в «своей» религии, «своих» священных текстах, «своих» вероучителях, которые заявляли, подобно уже известному нам по второй главе Праннатху:

Господь не презирает никого,
Он милосерден к бедным.
Великий пророк, царь царей, был из нищих евреев
(Христос.— Е. В.)⁵³.

Эти вероучители, среди которых были и ремесленники, и купцы, и обедневшие, утратившие кастовую чистоту брахманы, слагали на местных языках многочисленные «Рамаяны» и «Махабхараты», которые имели мало общего с литературным и религиозным каноном, но зато благодаря им ткач или чамар мог чувствовать себя нисколько не ниже любого «дваждырожденного».

Рассмотренный нами процесс был важной, но не единственной причиной, породившей бхакти и другие религиозно-реформаторские течения. Возможно, что идеальный строй «Законов Ману» не существовал никогда, но нельзя не признать, что с течением времени индийское общество все более и более удалялось от древних идеалов, от освященного традициями и религией кастового порядка. Приход ислама еще больше осложнил ситуацию. Восприняв кастовое устройство, мусульмане вторглись в и без того запутанную структуру. Как сами догматы ислама, так и связанные с ним культурные традиции и бытовые навыки проникали в жизнь различных слоев индуистского общества, которое, в свою очередь, оказывало не менее сильное воздействие на мусульман. Все это не могло не приводить к мысли о том, что в традиционной системе необходимо что-то изменить.

Развитие идеологии бхакти было тесно связано с развитием средневековой культуры, прежде всего городской. На улицах многонаселенных городов сталкивались представители различных каст и религий, и, как образно выразился Видьяпати, в городской толпе «кастовый знак одного переходил на лоб другого... священный шнур брахмана оказывался на шее неприкасаемого»⁵⁴. Это вносило определенные изменения в понятия «кастовой чистоты», хотя, конечно, не могло полностью их расшатать.

В так называемый «мусульманский период» все более проявлял себя кризис традиционной санскритской образованности, ставший одним из факторов, способствовавших развитию идеологии и литературы бхакти. В мусульманских государствах официальным языком стал фарси; этническая консолидация наиболее развитых народов вызвала бурное развитие местных языков. Умение читать и писать на фарси и местных языках стало престижным, и многие брахманы

и каястхи (писцы) из соображений карьеры предпочли образование на этих языках традиционному санскритскому. И без того узкая сфера применения санскрита все более и более сокращалась. Большинство горожан получало образование на местных языках. Поэтому в литературе позднего средневековья усиливалось критическое отношение к традиционной санскритской образованности. Во многих произведениях авторы противопоставляли санскрит родному языку. Видьяпати принадлежит целый ряд произведений на санскрите, и все же он подчеркивал, что «санскрит понимают лишь немногие... а родной язык всем приятен». Тулсидас видел свой долг в том, чтобы поведать о подвигах Рамы и восславить бога «простым народным языком». А Эknатх заявлял: «Если санскрит создан богом, то что же, маратхи создан ворами?»⁵⁵. Все это обусловило необходимость переложения на местные языки священных текстов индуизма, что было непосредственно связано с идеологией бхакти, с представлениями о боге, понимающем «язык сердца».

Специфика и бхакти и суфизма заключается в том, что каждое течение являло собой комплекс, составляющие которого развивались бок о бок, взаимодействуя, но не переходя друг в друга. Кабир жил раньше Тулсидаса, однако это не значит, что «радикальное» бхакти Кабира в XVI в. выродилось в «консервативное» бхакти Тулсидаса. Точно так же борьба различных направлений внутри суфизма продолжалась на протяжении всего средневековья. Вот почему было бы чрезвычайно трудно написать историю бхакти или суфизма. Мы попытаемся лишь наметить некоторые ее тенденции.

Если говорить о бхакти, то до конца XVI — начала XVII в. (граница, конечно, более чем приблизительная) главным и единственным видом реализации его идей были многочисленные общины, секты, «братства», создававшиеся обычно вокруг того или иного проповедника. Они сыграли огромную роль в развитии не только общественной мысли и религии, но и музыки, литературы, искусства. Многие известные идеологи бхакти путешествовали, распространяя свои взгляды среди жителей различных регионов Индии. С одной стороны, как верно заметила К. З. Ашрафян, распространение идей бхакти почти синхронно у мно-

гих народов означает общность социальных процессов⁵⁶, с другой — проповедь бхакти явилась одним из факторов культурного объединения Индии. Влияние бхакти испытала не только сфера индуизма, но и ислам, о чем уже шла речь неоднократно. Мало того, значительное воздействие идей бхакти обнаруживают, например, религиозно-реформаторские течения в джайнизме — религии, которая, казалось, менее других может быть подвержена изменениям⁵⁷. Среди таких реформаторов-джайнов — купец из Джаунпура Банарасидас, чью автобиографическую поэму «Ардхакатханака» мы уже цитировали. В конце XVII — начале XVIII в. Мегхавиджая, джайнский монах, поведал о реформаторской деятельности Банарасидаса в сочинении, перевод которого на английский язык включен Мукунд Лалом в джайпурское издание «Ардхакатханаки». Купец Банарасидас, пишет Мегхавиджая, усомнился в истинности традиционного культа и стал задавать вопросы типа: «Может ли достичь цели тот, кто исповедует лишь внешнюю форму религии, в то время как мысли его порочны?» Своим многочисленным последователям, большинство которых составляли купцы, Банарасидас говорил о том, что человек должен стремиться к истине и добродетели, а формальная сторона религии не имеет значения, выступал против пышной обрядности, дорогих подношений святыням, аскетизма (важнейшей категории в джайнизме), скептически относился к вере в чудеса, паломничествам и обетам. Мегхавиджая обвинял Банарасидаса и его последователей в неверии, распушенности, свободомыслии («свамата», т. е. свое мнение), но был вынужден признать, что секта, основанная Банарасидасом, продолжала существовать и быть весьма популярной даже после смерти своего основателя⁵⁸. Взгляды Банарасидаса на религию обнаруживают весьма заметное влияние идей бхакти.

Таким образом, примерно до середины XVII в. главной формой реализации идей бхакти являлись общества мирных, скромных, покорных властям почитателей Рамы, Кришны или единого бога ниргун-бхактов. Отношение феодальных властей было, как правило, вполне терпимым, даже сочувственным. Многие знатные вельможи и правители оказывали сектантам покровительство, жаловали деньги и зем-

ли; существует много легенд о встречах падишаха Акбара с известными проповедниками бхакти⁵⁹.

Эти общины и секты продолжали существовать и в дальнейшем, вплоть до наших дней. Но примерно к середине XVII в. в истории бхакти наступает новый этап, когда идеология религиозно-реформаторских течений начала трансформироваться в идеологии крупных антимогольских движений. Этот процесс совпал с кризисом и распадом Могольской империи. Рост недовольства политикой Моголов, особенно при Аурангзебе, развитие элементов национальной общности у некоторых народов Индии — все это вызвало к жизни мощные освободительные движения, нуждавшиеся в идейной основе. Такую основу составили идеи бхакти, получившие, по-видимому, значительное распространение в народе.

Подробный анализ истории антимогольских движений не входит в нашу задачу, тем более что посвященная этой проблематике книга И. М. Рейснера «Народные движения в Индии в XVII—XVIII вв.», вышедшая в 1962 г., является одним из классических трудов советской индологии и во многих своих положениях не устарела по сей день. Мы обратимся к освободительным движениям прежде всего маратхов и сикхов с конкретной целью — проследить трансформацию бхакти в идейную основу этих движений.

Как известно, Махараштра отставала от таких областей, как Гуджарат, Агра — Дели, с точки зрения социально-экономического развития, и прежде всего товарно-денежных отношений. Но, несмотря на это, процесс этнической консолидации начался здесь раньше и к XVII в. достиг весьма значительной степени. Еще в XII—XIII вв. язык маратхи сильно потеснил санскрит в административной и литературной сферах. Важнейшее значение для развития маратхской культуры и самосознания народа имело творчество Днянешвара (конец XIII в.), создавшего на языке маратхи эпическую поэму на сюжет священной книги индуизма — «Бхагавадгиты». В дальнейшем происходило бурное развитие литературы маратхи, в которой важнейшей темой стала любовь к родине. Известный поэт XVII в. Муктешвар писал: «Махараштра — лучшая из всех стран; даже боги боятся ее и посрамлены ее величием»⁶⁰.

Махараштра была одним из крупнейших центров

бхакти. Особенно прославилось так называемое вар-
кари, или «пандхарпурское бхакти» (по названию
г. Пандхарпур, известного религиозного и культурно-
го центра Махараштры). Это направление породило
блестящую плеяду поэтов-бхактов, среди которых бы-
ли особенно знамениты ювелир Нархари, портной
Намдев, горшечник Гора, неприкасаемый Цокха Ме-
ла⁶¹. Однако в целом, как отмечает И. М. Рейснер,
поскольку для Махараштры было характерно слабое
развитие городов, главную роль в маратхском бхакти
играли не торгово-ремесленные слои города, а дере-
венские жители: земледельцы, торговцы, ремесленни-
ки, обедневшие брахманы.

Махараштра была завоевана Моголами значитель-
но позже, чем другие районы северной, западной и
восточной Индии, причем Моголы пришли на смену
султанам Ахмаднагара и Биджапура, которые рань-
ше владели страной маратхов. На протяжении дол-
гого времени Махараштра была ареной борьбы меж-
ду султанами Ахмаднагара и Биджапура и моголь-
скими падишахами, но могольские нашествия времен
Аурангзеба превзошли все предыдущие войны по
своей разрушительной силе. Маратхи ответили ожес-
точенным сопротивлением, которое получило в лице
Шиваджи (1627—1680) отважного и талантливого
руководителя.

Одним из духовных наставников Шиваджи был
крупнейший поэт и идеолог маратхского бхакти Рам-
дас, сыгравший наиболее заметную роль в превра-
щении бхакти в идеологию антимогольского движе-
ния. Рамдас (1608—1681) исповедовал сагун-бхакти,
был почитателем Рамы. Он утверждал, что Рама яв-
ляется защитником всех, «мужчин и женщин, бедных
и богатых, низких и высоких каст», высмеивал тра-
диционный для брахманов страх перед осквернением
(оскверняющим считалось прикосновение человека
из низкой касты, животных и т. д.): «Чего же стоит
ваша чистота, если ее оскверняет прикосновение?»
Известно, что однажды Рамдас публично выступил в
защиту некоего брахмана, который вызвал гнев со-
братьев по касте тем, что избрал себе в духовные
наставники человека из низкой касты цирюльников.
Однако, утверждая равенство людей перед богом,
Рамдас отрицал идеи социального равенства: «Как
можно считать людей равными, если между ними су-

ществуют различия? Можно ли считать равными нектар и яд?» Подобно Тулсидасу, Рамдас создал свое утопическое «царство Рамы», в котором Рама — единственный властитель, под скипетром которого «народ живет так богато, что нет нужды в воровстве. Приходит конец мученьям бедняков, не будет нужды и болезней... Страна будет процветать, обильная городами и дворцами. Люди не будут страдать от болезней и старости. Не будет бедных и невежд... ибо наукам и искусствам станут обучать всех, дабы обогатить жизнь человека и сделать ее нравственной. Для этого будут учреждены достойные похвалы учебные заведения...»⁶².

Путешествуя как странствующий проповедник по всей Индии, Рамдас, по собственному признанию, проникся глубоким состраданием к бедствующему народу и ненавистью к могольским феодалам, которые «грабят, убивают, разоряют храмы, порабащают народ, бесчестят женщин, обращают насильно в ислам...»⁶³. И вот в поэзии Рамдаса бхакти начинает связываться с патриотической идеей борьбы за независимость. Но для этого нужно было переосмыслить ряд основополагающих принципов, и прежде всего смирение, которому учили своих последователей бхакты. «Будь смиренным, — говорил Тукарам, — слон может сокрушить целое войско, а муравей, спасется»⁶⁴. Рамдас отрицал смирение и покорность: «Как долго будем мы жить в рабстве? Могу ли я назвать тебя благородным, если ты сидишь сложа руки, когда горит твой дом?» — и заявлял: «Истинно, живущий в рабстве — не человек, а скотина!»⁶⁵ Вновь обратим внимание на значение слова «свободный»: оно у Рамдаса ассоциируется не с мистическим освобождением, а с независимостью от Моголов. Борьба за свободу переосмысливается в идеологии маратхского движения как религиозный долг, активное, действенное бхакти.

«Бог всегда на стороне тех, кто добывает себе свободу
и оберегает ее,
И нет такой жертвы, которую нельзя принести во имя свободы», —

говорил современник Рамдаса поэт Муктешвар⁶⁶.

Известно, что бхакты, отрицая аскетизм, одновременно не одобряли и жизненную активность, стремле-

ние к какой-либо мирской цели, считая это гордыней, тщеславием, погоней за майей — иллюзией, отвлекающей от мыслей о боге. В одном из своих ключевых произведений, поэме «Дасбодх», Рамдас начисто отметал эти важнейшие для бхакти постулаты. Вся поэма проникнута идеей жизненной активности, энергичных усилий для достижения цели, причем в мирской жизни, а не на небесах: «Никогда не оставляй усилий, не бойся трудностей, если тебя кто-либо обидит, получи с него долг сполна. Не отрывайся от людей, не будь ленив, не будь зависим ни от кого». Не отрекаясь от главных постулатов бхакти, Рамдас утверждал необходимость активных усилий, признавал право человека стремиться к счастью и славе и считал, что не только и не столько «непостижимая сила господ», сколько собственные усилия человека, его достоинства могут принести счастье. «Эй, несчастный, сделай же хоть что-нибудь для того, чтобы стать счастливым»⁶⁷, — говорил он, и это еще раз показывает, насколько гибкими и пластичными могли быть идеи бхакти, если на их основе можно было строить полярно противоположные этические концепции. Герой Рамдаса — это бхакт, который безгранично предан богу и бесстрашно борется за свободу, а бог на стороне этой борьбы. Это уже не жалкий бедняк, не смиренный муравей:

Трус, почему ты охвачен трепетом?

Страх отбросив, собери свое мужество!

Если Рама положил руку на голову тебе

(т. е. благословил. — Е. В.),

То гнев самого бога смерти тебе не страшен!⁶⁸

Центральное место в системе взглядов Рамдаса занимает «Махараштра дхарма» — идея национального освобождения, во имя которой должны сплотиться все маратхи. Но именно здесь, как нам кажется, заключено основное противоречие. С одной стороны, Рамдас обращался к Шиваджи и его наследникам с призывом, ставшим главным лозунгом освободительной борьбы: «Объединить всех маратхов и распространить Махараштра дхарму!». Но с другой стороны, установление «Махараштра дхармы» означало не что иное, как возврат к традиционным ценностям, разработанным еще раннесредневековыми авторитетами. Подобно тому как у Тулсидаса путь

бхакти должен был привести к установлению кастовой идилии «царства Рамы», победа маратхского движения воспринималась как восстановление того древнего, исконного, освященного индуизмом порядка, который был нарушен из-за нашествия «варваров»-мусульман. Не случайно маратхская литература того времени представляла Шиваджи в образе то мифологического героя, справедливого царя Викрамадитьи, то самого бога Шивы, который родился в образе маратхского вождя для того, чтобы восстановить дхарму⁶⁹.

Именно это, как нам кажется, свидетельствует о значительном консерватизме маратхского движения. Освободительная борьба маратхов, подчеркивал И. М. Рейснер, была связана и во многом обусловлена бурным развитием процесса феодализации сельской верхушки, которая боролась за свое место в феодальной и кастовой иерархии, стремилась создать и в конечном счете создала свое государство⁷⁰. Движению, возглавляемому маратхскими феодалами в условиях преимущественно сельской, патриархальной Махараштры, как нельзя лучше подходила идеология, соединявшая патриотическое бхакти с ценностями традиционного кастового строя. Однако было бы явным упрощением считать идеологию маратхского движения «реакционной». Да, ее положительный идеал обращен назад, в прошлое, но для Индии того времени «Махараштра дхарма» означала пример борьбы за свободу против могольского господства, и именно так это воспринималось современниками; да и впоследствии, уже в период национально-освободительного движения, имена Шиваджи и Рамдаса были знаменем борьбы за независимость, причем не только в Махараштре.

Идеология и само развитие освободительного движения в Пенджабе обнаруживало заметные отличия от «Махараштра дхармы». Это объяснялось многими социально-экономическими и культурными причинами, а прежде всего тем, что движения маратхов и сикхов опирались на различные направления бхакти. Как уже отмечалось, ранний сикхизм был одним из ответвлений ниргун-бхакти, близким к Кабиру и Равидасу, исповедовал строгое единобожие, отказ от обрядности и вообще любых внешних проявлений культа. Главную социальную базу этого учения со-

ставляли торговцы и ремесленники городов, причем не только Пенджаба, но и многих других районов Северной Индии. Поэтому неудивительно, что, как заметил И. М. Рейснер, «во многих образах и сравнениях, охотно и часто употреблявшихся сикхскими гуру, чувствуется что-то от прилавка»⁷¹. Это «что-то» — не только образы и сравнения, но и сам дух раннего сикхизма, его этический и социальный идеал, воплощенный в образе трудолюбивого, смиренного домохозяина, живущего в скромном, добытом собственным трудом достатке. Сохраняя идеи и принципы ниргун-бхакти, сикхизм постепенно приобрел строгую, не свойственную общинам бхактов организацию, во главе которой стояли гуру — наследственные вероучители, живые божества для рядовых сикхов. Еще в то время, когда сикхи были мирными сектантами и пользовались покровительством могольских властей, гуру постепенно сосредоточили в своих руках крупные земельные пожалования и казну. Главным способом ее пополнения был налог, который все члены общины были обязаны платить гуру. Сбором этого налога ведали назначенные гуру агенты-масанды, постепенно превратившиеся в феодалов, державших в подчинении рядовых сикхов, число которых постоянно росло за счет ремесленников, торговцев и земледельцев-джатов. Уже в конце XVI — начале XVII в. сикхскую общину возглавляли не скромные проповедники, каким был Нанак, а самые настоящие государи, жизнь и быт которых мало отличались от жизни раджей. Основанный сикхами город Амритсар превратился в столицу полунезависимого государства в государстве. Столкновение с Моголами было неизбежно, и формальным поводом к нему стала поддержка гуру Арджуном одного из сыновей падишаха Джахангира, восставшего против отца. После гибели гуру Арджуна под пытками в Дели сикхи взялись за оружие и отразили несколько карательных экспедиций могольской армии⁷².

Некоторые индийские авторы склонны считать, что мирная или вооруженная форма сикхского движения целиком зависела от терпимого или враждебного отношения могольских падишахов и от характера самих гуру, которым после Нанака стала все более и более присуща воинственность⁷³. Такой подход представляется весьма поверхностным, хотя на

первый взгляд сикхи действительно могли подняться на борьбу в стремлении отомстить за погибшего гуру Арджуна, а феодализация верхушки могла способствовать проникновению в сикхскую этику и в психологию вождей общины воинственности и других феодальных ценностей, далеких от «прилавка». Но все же, видимо, сикхи взяли за оружие по тем же причинам, что и маратхи, и раджпуты, и другие покоренные Моголами народы. Вместе с тем в истории вооруженной борьбы сикхов, как и в развитии идеологии этой борьбы, можно отметить ряд особенностей. Если у маратхов процесс феодализации общинной верхушки явился одним из важнейших катализаторов движения, то сикхи начали вооруженную борьбу тогда, когда аналогичные процессы в их среде уже достигли высокой степени и привели, по сути дела, к созданию теократического государства, в котором и светская, и духовная власть принадлежала гуру. Более того, внутри этого государства стала развиваться даже тенденция к феодальной анархии, поскольку масанды, превратившиеся из сборщиков подати в настоящих феодальных властителей, начали оспаривать власть гуру, заявляя открыто: «Если мы пожелаем, то гуру не будет вообще!»⁷⁴ К тому же сикхское движение изначально не ориентировалось на какой-то один этнос: с углублением кризиса Могольской империи лагерь сикхов пополняли крестьяне, ремесленники, торговцы, другие угнетенные и обездоленные люди из разных регионов Северной Индии, поэтому для сикхизма как идеологии уже вооруженной борьбы идеи национального объединения были характерны значительно меньше, чем для «Махараштра дхармы».

Все эти факторы сыграли свою роль в трансформации сикхизма из мирного ниргун-бхакти в идеологию антимогольского движения. Этот процесс был связан с именем десятого и последнего гуру Гобинда (1660—1708), который возглавил общину, будучи еще юношей, после гибели своего отца гуру Тег Бахадура, казненного Аурагзебом в 1675 г. Гобинд получил хорошее образование, одинаково свободно владел хинди, пенджаби и фарси, знал санскрит: сыновья сикхских гуру в то время получали воспитание, характерное для детей знатных вельмож или принцев. Свою ставку он устроил не в Амритсаре,

а в Анандпуре и Паонте — небольших крепостях, превращенных в мощные твердыни, и стал вести борьбу, нанося чувствительные удары могольским войскам.

Гуру Гобинду принадлежат интереснейшие произведения, собранные в «Книгу десятого гуру» («Дашам Грантх»), явившуюся как бы продолжением священной книги сикхов — «Адигрантх». Особое место в литературном наследии Гобинда занимает поэма «Бачиттар натак» — «Пестрая драма». Это произведение И. Д. Серебряков справедливо оценил как новаторское в индийской литературе⁷⁵.

В поэме гуру Гобинд изложил свою биографию, в которой он выступает как бы в двух ипостасях — мифологической и реальной. Возводя историю своего рода к сыновьям Рамы, Гобинд подчеркивал родство с общеиндийской героической традицией, но в шестой главе сюжет поэмы делает резкий поворот. Автор повествует о том, как в прошлом рождении он был йогом и предавался аскетическим подвигам в Гималаях. Здесь он услышал глас бога, призвавшего его отринуть аскезу, вернуться в мир и с оружием в руках бороться против тирании, за торжество истинной веры. В ответ на колебания йога, не желавшего возвращаться к мирской жизни, бог заявил: «Я создал людей, но они сделали богом каменного идола. Я создал риши (божественных мудрецов в индуизме. — Е. В.), отшельников, Мухаммада и других вероучителей, но все они призывали людей поклоняться себе. Поэтому я посылаю тебя в мир, чтобы установить мою религию и уничтожить несправедливость». И вот Гобинд решает предпочесть аскетическим подвигам реальную борьбу, он приходит в мир в образе сына Тег Бахадура, и все дальнейшее повествование посвящено уже реальным событиям борьбы сикхов против Моголов. Эпизод с йогом — центральный в поэме, служащий как бы мостом между традицией и реальностью — призван дать божественную санкцию освободительной борьбе сикхов и подчеркнуть, как это многократно заявлял Гобинд, что истинное служение богу — не в аскетизме, а в активной борьбе. Подобно многим произведениям средневековой литературы, «Пестрая драма» открывается торжественным посвящением, но не богу и не государю, как это было принято, а мечу, «уничтожающему тиранов»⁷⁶.

В борьбе с Моголами Гобинд попытался опереть-

ся на помощь индусских раджей, правивших пригималайскими княжествами. Но раджи отказались поддержать сикхов, в которых они видели прежде всего толпу плебеев. Это, видимо, лишило Гобинда многих иллюзий и надежд на рыцарскую доблесть и патриотизм князей, поэтому он обратился к ним с гневным обличением: «Вы перестали чтить истинного единого бога, поклоняясь богам, богиням, рекам, деревьям и прочему. Невежды, вы не можете править своими землями; порочные и упрямые, вы не заботитесь о подданных... В вечных спорах о кастовой чистоте и знатности вы не удовольствовались древними четырьмя сословиями индуизма, а создали сотни каст. Вы так низко пали, что, стремясь угодить вашим мусульманским владыкам, отдаете им своих дочерей!»⁷⁷ Эта суровая отповедь, как нам кажется, ярко рисует взгляды Гобинда, во многом продолжившего традиции Кабира, которого сикхский гуру глубоко чтит⁷⁸.

Но одной верностью традициям Кабира и раннего сикхизма в условиях вооруженной борьбы обойтись было нельзя. И Гобинд произвел глубокие изменения, настоящую реформу сикхской общины и самой религии. Подобно Рамдасу у маратхов, он отверг заложенную в бхакти и раннем сикхизме идею смирения и покорности. Настоящий сикх у Гобинда — не мирный домохозяин, как у Нанака, а воин, готовый отдать жизнь за свободу. «Я не буду молча взирать на угнетение и насилие, царящие в мире, — говорил он, — не уйду в аскетическое созерцание, закрыв глаза на мир». И далее: «Пусть в одной руке будет пища для бедных, в другой — меч для тиранов!»⁷⁹

Однако, как мы уже отмечали, в отличие от маратхского движения сикхский лагерь пополнялся ремесленниками, торговцами, крестьянами и прочим обездоленным людом не только из Пенджаба, но и из других регионов. В этих условиях вряд ли было возможно создать что-либо подобное патриотической идее «Махараштра дхармы». Поэтому в результате предпринятых Гобиндом реформ развитие сикхской общины пошло по-иному, нежели у маратхов, направлению.

Реформы Гобинда имели две основные цели: демократизацию общины и сплочение сикхов для борьбы против Моголов. Для того чтобы решить первую задачу, Гобинд использовал долго зревшее среди

простых сикхов недовольство масандами, которые уже давно превратились в настоящих феодалов, эксплуатировавших собратьев по общине. Как сообщают сикхские хроники, Гобинд поручил труппе бродячих актеров разыграть перед собранием огромной массы сикхов пьесу о жестоких притеснениях и беззакониях масандов; пьеса, видимо, была написана самим гуру. Спектакль затронул нужную струну, и возбужденные зрители бросились с оружием в руках на масандов, что позволило гуру вообще отменить институт сборщиков подати. Но и этого было недостаточно: Гобинд ликвидировал сам пост гуру — наследственных «живых богов» и заявил, что отныне реальная власть будет передана сикхской общине — хальсе, а все дела — решаться общим собранием. Гобинд постоянно подчеркивал, что он сам — лишь военный вождь сикхов, а не божественный гуру: «Кто назовет меня богом, отправится в ад. Знайте, что я лишь слуга божий». Однажды, рассказывают сикхские хронисты, он публично поклонился храму, что было нарушением сикхских обычаев, и настоял на том, чтобы его как рядового члена общины наказали за это. Потом гуру объяснил, что он поступил так намеренно, дабы подчеркнуть равенство внутри общины, законы которой должны быть одинаковы для всех⁸⁰.

Но самый важный шаг в реформах Гобинда был сделан во время знаменитого празднества «Байсаххи» в 1699 г., когда вождь сикхов ввел обряд нового посвящения водой, взболтанной кинжалом, особые знаки, призванные подчеркнуть отличие сикхов от других людей: железный гребень, кинжал, браслет; кроме того, сикх не должен был бриться и стричься. Каждому было присвоено «рыцарское» имя «Сингх». Но главное, что требовалось от посвященных, — это, как говорил Гобинд, «чтобы все приняли одну веру и отбросили религиозную рознь, чтобы все четыре варны индусов, имеющие различные обычаи, отринули их и стали братьями. Пусть никто не считает себя выше других. Все четыре варны должны принять посвящение и есть из одной тарелки». Это было неслыханным святотатством не только для приверженцев официальной религии, но и для многих членов сикхской общины, не готовых идти так далеко в отрицании традиций⁸¹.

Многие идеологи ниргун-бхакти, как известно,

утверждали, что они — не индусы, не мусульмане, а лишь почитатели единого бога-абсолюта. Сикхизм разделял такой подход, но вместе с тем последователи Нанак считались в Индии членами одной из многочисленных индусских сект, да и сами они не отделяли себя от индусов. Реформа Гобинда впервые провела резкую грань между сикхами и представителями других религий. С этой целью Гобинд и ввел отличия, о которых уже шла речь. Кроме того, он подверг критике традиции и обряды индуизма в столь резкой форме, как ни один из его предшественников. Совсем в духе Абу-л Фазла, Дары Шукоха и других вольнодумцев он писал в «Дашам грантх»: «Если бога называют вечным (нерожденным), то как же Рама был рожден Каушалей? Если его называют благостным и миролюбивым, то зачем же Кришна управлял колесницей Арджуны (на поле боя Курукшетра, как описано в „Махабхарате“. — Е. В.)?.. Во всех религиях много обмана, поклоняются богам и богиням, а бога не знают. Эй, йоги! Исполненные алчности, вы бродите, забыв о святости. Зачем вы поклоняетесь камням?.. Натерев глаза маслом, [святоши] говорят, что плачут от любви к **бogu!**»⁸² Истинный сикх, утверждал Гобинд, не должен поклоняться храмам, верить в духов, почитать святые места⁸³. Здесь речь шла не столько о рационалистической борьбе с суевериями, сколько об отрицании привычных ценностей и традиций, о превращении сикхизма в особую, отдельную религию.

Как известно, это позволило Гобинду создать сплоченную, боеспособную армию, боевой дух которой был так высок, что поражения и следующая за ними кровавая расправа не смогли сломить сикхов. Сам Гобинд, разбитый, чудом спасшийся, потерявший в боях с моголами всех четверых сыновей (двое пали в сражении, а двое младших, семи и десяти лет, вместе со старой матерью гуру были замурованы в стену могольским наместником), обратился к Аурангзебу со знаменитым письмом «Зафар-нама» («Слово победы»). Это ярчайший образец несомненности духа словно бросает в лицо победителю новый вызов, рассматривая сикхское движение как часть общендийской освободительной борьбы: «С божьей помощью я надеюсь осыпать тебя дождем ударов, дабы на этой священной земле и следа

не осталось от дома греха (империи. — *Е. В.*). С Юга (Махараштра. — *Е. В.*) ты вернулся несолоно хлебавши, в Меваре раджпуты проучили тебя, теперь ты обратил свой взор на Пенджаб, но я разожгу огонь под твоими ногами. На твоей стороне — сила армии, на моей — сам господь. Ты думаешь, что убил моих детей, но тысячи сильных — мои дети!»⁸⁴

После того как в 1708 г. Гобинд пал от рук наемного убийцы, борьбу возглавил Банда Бахадур, под водительством которого война с Моголами продолжалась до 1715 г., причем сикхское войско уже составляло реальную угрозу даже для Дели. И после нового разгрома и казни Банды сикхи продолжали борьбу, а когда могольская власть в Пенджабе перестала существовать, сикхи оказали мужественное сопротивление афганскому вторжению⁸⁵. По нашему мнению, все это доказывает, насколько сильным было воздействие реформ Гобинда на сикхскую общину, насколько радикальными были те изменения, которые община претерпела в результате этих реформ.

Но было бы ошибкой не отметить, что превращение сикхизма из мирной секты ниргун-бхакти в отдельную религию и идеологию антимогольской борьбы стало процессом внутренне противоречивым. С одной стороны, как мы видели, без этого движение не могло быть столь сплоченным, боевым и активным, не могло бы сыграть свою роль в истории антимогольской борьбы. Но с другой стороны, превращение сикхизма в отдельную религию создало пропасть между сикхами и всеми остальными. Сикхская литература, особенно после Гобинда, четко фиксирует процесс замыкания сикхской общины: так, в многочисленных этических кодексах («рахит-нама»), созданных начиная со времен Гобинда, сикхам предписывалось выдавать дочерей замуж только за сикхов, есть пищу, приготовленную только членом своей общины. Несмотря на то что «рахит-нама» декларировали терпимость ко всем религиям, сикхам запрещалось есть мясо, купленное у мусульман, общение с мусульманскими женщинами объявлялось тяжким грехом⁸⁶. Эти запреты вполне объяснимы в условиях антимогольской борьбы, но нельзя не отметить, что кастовая замкнутость проникла и в сикхизм, отрицавший касты. Кроме того, как отмечал И. М. Рейс-

нер, после смерти Гобинда в идеологии и деятельности сикхов антимусульманская направленность возросла, что не могло не оттолкнуть мусульман-земледельцев, ремесленников и торговцев⁸⁷.

Итак, мы попытались рассмотреть основные направления эволюции религиозно-реформаторских течений индийского средневековья. На протяжении столетий они пережили расцвет и упадок; менялись организационные формы, развивалась идеология. Важнейшим этапом в истории религиозно-реформаторских движений стала их трансформация в идеологию освободительной антимогольской борьбы. Но подобно тому, как невозможно определить начальный период развития бхакти в Индии, невозможно установить и конечную его дату. История бхакти, да и суфизма не завершилась с окончанием средневековья. Воздействие их на религию, культуру, массовое сознание ощущалось и в последующие эпохи, причем это воздействие испытали самые разные направления общественной мысли. Так, Бахтавар, написавший в 1802 г. интереснейшую философскую поэму «Сунесар», с которой мы познакомились благодаря И. Д. Серебряному, был сторонником наивного материализма, во многом противостоящего мистицизму бхактов. Но социально-этические взгляды Бахтавара были во многом близки радикальным бхактам и суфиям, а некоторые его высказывания кажутся просто цитатой из Кабира:

Та же кровь и тот же мозг,
Что у брахмана, то и у шудры.
Один спозаранку вершит обряды,
Другой жизнь в бесправье влачит...
Сколько тиртх (святых мест.— *Е. В.*) есть на свете,
Все они в твоём сердце.
И когда сам все это поймешь, то ты — место их
всех⁸⁸.

Религиозные и социально-этические принципы, разработанные идеологами суфизма и бхакти, остаются и в наши дни неотъемлемой частью массового сознания индийцев, хотя, конечно, и сейчас это больше относится к Тулсидасу и Сурдасу, чем к Кабиру с его резкой и безжалостной критикой социальных пороков. Именно через «Рамаяну» Тулсидаса и «Сурсагар» житель Северной Индии, в том числе и мусульманин, приобщается к национальным традициям

и культуре, постигает историческое прошлое. Именно читая поэзию суфиев, житель Северной Индии, в том числе и индус, формирует свои эстетические и художественные воззрения. А героическое наследие Рамдаса и гуру Гобинда укрепляло дух индийцев во времена антиколониальной борьбы и сейчас является источником национальной гордости и патриотических чувств. История бхакти, сикхизма и суфизма в Индии продолжается, и точно так же нуждается в продолжении их изучение совместными усилиями историков, филологов, религиоведов и социологов.

ВОЗМОЖНЫ ЛИ ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ?

В востоковедной литературе неоднократно ставился вопрос о возможности сопоставления различных идейных течений на Востоке с такими явлениями в западноевропейской истории, как Реформация и Возрождение. Мнения на этот счет существуют самые разные, и дискуссия то затухает, то вспыхивает с новой силой, причем индологи играют в ней активную роль. Проблема представляет, бесспорно, немалый интерес и заслуживает специального исследования. В данном разделе мы лишь попытаемся высказать некоторые соображения.

Прежде всего сама постановка вопроса весьма закономерна, поскольку мы имеем дело с единым историческим процессом, имеющим бесконечное число вариантов в разных странах. Вместе с тем сравнительный анализ требует выработки определенных критериев, что, в свою очередь, предполагает хотя бы примерно равный объем знаний о сопоставляемых явлениях. Иначе возникает опасность «априорного наложения соотношений материальных, социальных и духовных элементов одного общества (лучше изученного) на соответствующие отношения другого», от чего совершенно справедливо предостерегал В. И. Павлов⁸⁹.

Чтобы избежать такого «наложения», следует учитывать, что одни и те же принципы, лозунги, идеи в неодинаковых цивилизационных условиях могут означать совершенно разное. Например, обращение к истокам веры для идеологов европейской Реформации означало, как подчеркивал Ф. Энгельс, призыв к

установлению «раннехристианского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признание этого равенства в качестве нормы и для гражданских отношений»⁹⁰. Индуизму же, как известно, такое хилиастическое равенство не было свойственно вообще, и потому обращение Тулсидаса к «истокам веры» означало совсем иное — призыв к укреплению кастового строя. Подобных примеров очень много, и они свидетельствуют о том, что ни один отдельно взятый признак не может быть главным или определяющим.

«Никто, насколько нам известно, не опровергал существования реформаторских течений на Востоке», — подчеркивал В. И. Павлов, определяя суть дискуссии: была ли это «та самая» Реформация, подготовившая, как известно, крушение феодализма в Европе⁹¹. Примерно так же ставит вопрос К. З. Ашрафян. Справедливо указывая на недостаточность формальных критериев и характеристик для сравнительного анализа, она рассматривает отличия бхакти от «культурно-исторических феноменов европейского Возрождения и Реформации, которые, как известно, знаменовали кризис феодализма и были предвестниками будущих буржуазных революций»⁹².

По нашему мнению, вопрос «была ли в Индии „та самая“ Реформация?» столь же некорректен, как, например, вопрос «была ли в Индии Бородинская битва?». Разумеется, что речь идет о слишком разных цивилизациях, разных религиях, разных обществах. Более того, как хорошо известно, в западноевропейских странах процессы Реформации приобретали неодинаковые формы, и очень трудно определить, какая Реформация может служить образцом. Да и вообще, как нам кажется, любой сравнительно-исторический анализ обречен на неудачу, если одно из сравниваемых обществ будет взято за эталон, а сам анализ сведется лишь к тому, чтобы узнать, «дотягивало» ли другое общество до этого идеала.

Итак, попытаемся определить, что было общего между религиозно-реформаторскими течениями в Индии и европейской Реформацией и чем они различались. Исходной позицией для нас будет то, что в обоих случаях мы имеем дело с феодальными обществами, ни одно из которых не может быть «эталоном», ибо такого эталона, по нашему мнению, нет вообще.

Оба предмета сравнения будут рассматриваться как равнозначные. Материал, которым мы располагаем, позволяет говорить, например, о близости некоторых теологических и философских концепций индийских движений и Реформации. Среди этих концепций на первое место необходимо поставить несомненный приоритет внутренней убежденности и искренних чувств верующего над обрядами, «сути» религии над внешней формой. Подобно тому как для радикальных бхактов жертвоприношения и паломничества были «пустой мишурой», а изображения бога — камнем, вся литература Реформации была полна обличительного негодования по адресу тех, кто, как говорил Эразм Роттердамский, «религией полагает церемонии... и странным образом пренебрегает истинной набожностью»⁹³. Причем если для таких, как Эразм, образованных и утонченных людей «дураки, тупицы», которые «чтут иконы усерднее, чем изображенных на них святых»⁹⁴, были достойны осмеяния, то радикальная Реформация стремилась просто уничтожить, как говорили гуситы, «ненужные церкви и алтари, иконы, драгоценные украшения... и все антихристово наслаждение...»⁹⁵.

Это был, разумеется, протест против жившей в роскоши, забывшей «апостольскую бедность» католической церкви, протест, главным выразителем которого явилось бюргерство, требовавшее «дешевой церкви»⁹⁶. Социальный аспект мы рассмотрим ниже, а пока отметим, что, несмотря на все различия, связанные с неодинаковыми религиозными и цивилизационными основами, главный пафос о обоих случаях направлен против «мишуры», «внешней формы», в утверждение искренней веры, не нуждающейся в посредниках — профессиональных священниках или жрецах. Идеологи Реформации и, например, Кабир, видимо, были едины в своей критике священнослужителей, в нежелании, говоря словами Ульриха фон Гуттена, «тащить на спине своей эти тысячи и тысячи попов — племя праздное и в большинстве своем никчемное»⁹⁷.

Тем, кто следовал учению европейской Реформации, жадность, алчность и сластолюбие священников, забывших «апостольскую бедность», были так же отвратительны, как и кашмирскому суфию Нур уд-дину:

Риши прошлого были истинными.
Одетые в рубища, они нуждались лишь в горстке ячменя.
Мир отринув, они предавались размышлениям в лесах.
Посмотрите-ка на святых нашего времени!
Они стремятся лишь набить желудок,
А до господ а им нет и дела.
Если «святые» таковы, кто же тогда воры? ⁹⁸

Общим было и противопоставление честной, добродетельной жизни «по закону божьему» лицемерию святош. «Как много людей возжигает свечи богородице!.. Но сколь малое число их стремится подражать ей чистотою жизни, кротостью и любовью ко всему небесному. А ведь в этом-то и состоит истинное, самое отрадное для небожителей служение» — эту мысль Эразма могли бы поддержать бхакты и суфии, для которых кротость и чистота жизни были главным критерием святости ⁹⁹.

У религиозных реформаторов индийского и западноевропейского средневековья были разные понятия о боге, разные культурные традиции. Но важно, что бог и тех и других понимал «язык сердца», не нуждаясь, как говорил Ульрих фон Гуттен, «ни в письменах, ни в чужих свидетелях». Подобно тому как Мюнцер противопоставлял «пергаментную Библию настоящему Святому писанию, начертанному в человеческих сердцах живым перстом Божиим», Кабир, Нанак, другие бхакты насмеялись над «ищущим бога в книгах» ¹⁰⁰. При этом отметим, что и в Индии, и в Западной Европе для идеологов плебейской Реформации была характерна неприязнь к книжному знанию вообще, ибо, говорили гуситы, «каждый, кто изучает свободные искусства или достигает в них ученых степеней, есть суетный человек и язычник», а по мнению Рамдаса, «от книжной учености кружится голова... ученость наполняет гордыней» ¹⁰¹. Вместе с тем, как известно, идеи реформаторских течений разделяли и высокообразованные, преданные науке и искусствам люди, подобные Эразму или Ульриху фон Гуттену, Абу-л Фазлу или Праннатху.

Идеологи реформаторских течений как в Индии, так и в Европе призывали людей отказаться от «мишуры» внешней обрядности и поклоняться богу, понимающему «язык сердца», т. е. народный язык, а не латынь или санскрит. Это обращение к народным языкам роднит европейскую Реформацию с бхакти,

сикхизмом, идеями части суфиев. Но следует обратить внимание и на следующее обстоятельство. Для Западной Европы Реформация означала приоритет священного писания, переведенного на народные языки, над священным преданием, очищение веры от позднейших толкований и наслоений. «Верным христианам не следует придерживаться ничего написанного или сказанного кем-либо из ученых людей... но держаться только за то, что сказано в канонической Библии»¹⁰², — утверждали гуситы; подобных взглядов придерживался и Цвингли. Может показаться, что такой подход был свойствен и бхактам, создавшим, как известно, многочисленные «Рамаяны», «Махабхараты», «Бхагавадгиты» на различных разговорных языках. Но эти произведения представляли собой чаще всего не перевод священных книг, а скорее пересказ, с весьма большой долей оригинальности. В этом легко убедится каждый, кто сравнит «Рамаяны» Вальмики (классическую) и Тулсидаса, соответствующие фрагменты «Махабхараты» и «Сурсагар»... Ведь дело в том, что многим индусам канонические священные тексты были недоступны не из-за языка, а потому, что шудрам и неприкасаемым под страхом смерти запрещалось их читать или заучивать. Поэтому перевод Библии на немецкий язык Лютером означал стремление приблизить народ к первоисточнику веры, в то время как бхакты создавали свои «Рамаяны» и «Махабхараты» с иной целью: если шудрам и прочим «низким» не позволяют читать веды, то им нужно создать собственные священные книги. Более того, самые радикальные бхакты вообще отрицали авторитет ведических текстов, и даже Рамдас называл веды «стражником, преграждающим вход в храм познания бога»¹⁰³. Эти различия, как мы видим, обусловлены разницей в самих религиях и освященных ими традициях.

Много сходства можно обнаружить в этических и социальных воззрениях религиозных реформаторов Индии и Западной Европы. Исходя из того, что «мир есть бог», что «бог везде», они отрицали необходимость «ухода от мира», аскетизма и монашества, как и профессионального священства. Еще в XIII в. Герардо Сагарелли, глава итальянской секты «апостольских братьев» и учитель знаменитого руководителя повстанцев Дольчино, утверждал «греховность

прелатов» и заявлял, что «поклоняться Христу можно так же хорошо в рощах, как в церквах, и даже лучше»¹⁰⁴. Продолжая эти идеи, гуситские священники совершали службу в любом месте, вообще отрицали таинства. А германская мистическая секта «друзей божьих», у которой много заимствовал Мюнцер, заявляла устами своего руководителя Таулера, что истинно верующий, совершенный человек не нуждается в аскетизме, ибо, живя обычной жизнью и занимаясь привычными делами, он во всем видит только бога и служит только ему¹⁰⁵. Эта позиция весьма близка к взглядам Кабира. В одном из стихотворений, вошедших в «Ади грантх», есть диалог между известнейшим поэтом маратхского бхакти Намдевом, набойщиком тканей, и его другом Трилочаном:

«Намдев, [тебя] пленила майя,— сказал друг Трилочан.— Почему ты набиваешь ткани, а не думаешь о Раме?» Намдев сказал: «О Трилочан! Устами поминай Раму, Руки и ноги [пусть будут заняты] ремеслом, а мысли пусть будут с богом»¹⁰⁶.

Отрицая аскетизм, религиозные реформаторы как в Индии, так и в Западной Европе выдвигали в качестве идеала образ скромного, бережливого, богобоязненного труженика. Роскошь, любовь к наслаждениям, подчинение страстям и желаниям осуждались ими в самых резких выражениях, ибо стремление к излишнему богатству, славе, удовольствиям отвлекают человека от служения богу. «Чтобы не носили роскошных одежд, слишком против господа бога драгоценных; чтобы не было на рынке и в ремеслах обмана, чрезмерной наживы», — требовали гуситы¹⁰⁷. Для сравнения приведем внутренний статут садхов — секты, основанной в Северной Индии в середине XVII в. и исповедовавшей близкие Кабину и ранним сикхам идеи: 1) признавай одного бога, который создал тебя и может уничтожить, поклоняться надлежит ему, а не земле, камням, металлу или дереву (т. е. не идолам. — *Е. В.*); 2) будь скромным и смиренным, избегай общения с иноверцами; 3) не лги, не кради, различай свою собственность и чужую, будь доволен тем, что имеешь. Пусть глаза твои не останавливаются на недостойном, на танцах и представлениях; 4) не слушай дьявольских речей, сказок,

сплетен, ругательств, музыки и пения, кроме священных гимнов; 5) не завидуй никому и не бери чужого; 6) на вопрос: «Кто ты?» — отвечай: «я садх», не называй касту; 7) носи белую одежду, не употребляй красок для ресниц, притираний, не ставь кастовых знаков, не носи браслетов и четок; 8) не пей вина, не жуй бетель, не кури, не пользуйся духами, не склоняй головы перед идолом или человеком; 9) не убивай, не твори насилия, не захватывай ничего силой; 10) не надевай рубище нищего, не проси милостыни; 11) пусть мужчина имеет одну жену, пусть жена не ест оставшуюся после мужа пищу, пусть она повинуется мужу; 12) пусть садх не будет суеверным¹⁰⁸. Если отбросить чисто индийскую специфику, то, как нам кажется, этот устав мог бы во многом показаться приемлемым, скажем, Кальвину или пуританам.

И западноевропейские, и индийские религиозные реформаторы мечтали об установлении «царства божия на земле». Этот утопический образ каждый рисовал по-своему, в зависимости от культурных традиций, религии, социальных воззрений. И в «христовом царстве» гуситов, и в «царстве Рамы», и в «Городе-без-несчастий» должны были навсегда исчезнуть нищета, голод, болезни, угнетение и насилие, навсегда установиться власть бога. Причем не бога сильных и богатых, а того, кто «ненавидит крупных магнатов и принимает для служения ему малых» (Мюнцер), кто «привечает страждующих и бедных, а гордецов отвергает» (Сурдас)¹⁰⁹.

Идея равенства людей перед богом как в Индии, так и в Европе была переосмыслена в духе равенства людей между собой, но необходимо признать, что в Индии этот процесс был более сложным и неоднозначным. Дело в том, что индийские реформаторы не могли, как отмечалось выше, опереться на какой-либо древний идеал, в то время как именно раннехристианская община стала таким идеалом для западноевропейской Реформации. Поэтому общественная мысль Индии должна была пройти гораздо более сложный и длительный путь, прежде чем наиболее радикальные идеологи бхакти и суфизма пришли к эгалитарным принципам. Для таборитов или Мюнцера «уравнение дворянства с крестьянами, патрициев и привилегированных горожан с плебеями»¹¹⁰

было вполне естественным и законным требованием, поскольку рыцарь и крестьянин, богатый купец и нищий подмастерье были, согласно христианской религии, уже равны перед богом, равны ритуально (стояли рядом в храме, проходили одни и те же обряды, считались братьями по вере). Поэтому вполне естественно, что, как полагали радикальные идеологи европейской Реформации, для установления «царства божия на земле» были достаточны «отмена барщины, оброков, налогов, привилегий и уничтожение по крайней мере наиболее кричащих имущественных различий»¹¹¹.

Индийская культура и религия представляли собой среду, гораздо менее благоприятную для развития эгалитарных воззрений. Ведь сначала нужно было прийти к тому, что богу «безразлично, нищий ты или раджа», усомниться в истинности понятий ритуальной чистоты, высмеять «осквернение», доказать равенство брахмана и шудры перед богом. Стоит ли удивляться поэтому, что идеи экономического и социального равенства у реформаторов средневековой Индии звучали не так четко, как у таборитов, Мюнцера или английских левеллеров, что даже Кабир, Нанак и Равидас выступали скорее против кастового неравенства, чем против самой касты, а в понятие «равенство» вкладывали скорее моральный и ритуальный, чем социальный смысл. Развитие эгалитарных идей в религиозно-реформаторских течениях индийского и западноевропейского средневековья происходило в разных социально-экономических и культурных условиях, вследствие чего эти идеи звучали у индийских и европейских реформаторов по-разному и занимали неодинаковое место в их воззрениях. Но следует учитывать, что осуществление этих идей на практике «могло быть лишь фантастическим, лишь насилием над действительностью, и первая же попытка... должна была отбросить движение назад, в те узкие рамки, которые только допускались тогдашними условиями»¹¹². Так было с общинами, братствами, хальсой гуру Гобинда в Индии, так было в Европе с многочисленными сектами, Табором, Мюнстерской коммуной.

Интересно отметить, что развитие религиозно-реформаторских течений индийского и западноевропейского средневековья происходило во многом в сход-

ных организационных формах. Как в Индии, так и в Западной Европе все начиналось с многочисленных сект, общин, братств, исповедовавших идеи реформированной, или «очищенной», религии. Именно на этой стадии западноевропейские еретические секты — альбигойцы, вальденсы, апостольские братья, «друзья божьи», лолларды — обнаруживают, пожалуй, больше всего общих черт с бхактами, некоторыми суфиями, ранним сикхизмом. И для тех, и для других были характерны противопоставление внешней формы религии ее внутренней сути, идея прямой связи души верующего с богом и вывод о ненужности посредников, «всеобщем священстве», презрение к «ишущим бога в книгах». Сходными были принципы «мирского аскетизма», т. е. одновременное неприятие и монашеского «ухода от мира», и погружения в мирские соблазны, резкая критика стяжательства, алчности, роскоши. Мистическая экзальтация, «видения», «погружения в бога» были столь же характерны для Герардо Сагарелли, лоллардов, анабаптистов, сколь и для суфийских проповедников, многих бхактов. И западноевропейские, и индийские реформаторы этого периода проповедовали «глубоко погружающее смирение», как выражался руководитель «друзей божьих» Таулер¹¹³.

Кульминационный этап в развитии реформаторских течений был связан с трансформацией их из мирного сектантства, проповедовавшего созерцательность и смирение, в идеологию вооруженной борьбы. И в Индии, и в Европе цель этой борьбы осмысливалась как религиозный долг, как божья воля. Идеологи нового направления отбрасывали идеи смирения, подчеркивали свою особую священную миссию, внушенную самим богом. «Ясно, как день, что бог поручает избранным совершать насилие над его противниками, — говорил Мюнцер. — Небо наняло меня в поденщики по грошу в день, и я точу мой серп, чтобы жать колосья. Голос мой возвестит высшую истину»¹¹⁴. Это во многом напоминает высказывания другого «слуги божьего» — гуру Гобинда в «Пестрой драме».

О том, какие формы принял новый этап Реформации в Европе, мы знаем достаточно много: гуситское движение, крестьянская война в Германии, наконец, революции в Нидерландах и Англии... Рас-

смотрели мы и трансформацию «мирного бхакти» в идеологию антимогольской борьбы маратхов и сикхов. Возможны ли здесь какие-то сопоставления?

Прежде всего необходимо выяснить, что представляли собой движения сикхов и маратхов с точки зрения их исторической типологии. Мнения исследователей об этом расходятся. И. М. Рейснер считал маратхское движение освободительным, а сикхское — крестьянской войной (Абд ус-Самада, возглавившего карательные армии Моголов против сикхов, И. М. Рейснер даже сравнил с Трухзесом, разгромившим руководимых Мюнцером крестьян)¹¹⁵. Л. Б. Алаев считает маратхское движение этническим (т. е., по сути, он согласен с И. М. Рейснером), а сикхское движение рассматривает как «религиозно-общинное сепаратистское», о чем, как полагает Л. Б. Алаев, свидетельствуют «религиозно-сектантский характер и идеологии, и рекрутирования, и организации, приводивший к возникновению чувства духовного превосходства сикхов по отношению ко всем остальным», их «отчужденность от населения, в основном — мусульманского»¹¹⁶.

Действительно, маратхское движение трудно охарактеризовать иначе, чем это сделал И. М. Рейснер. Религиозно-реформаторский элемент сыграл и в нем весьма важную роль, но, как мы видели, маратхское бхакти как бы подключилось к патриотической идее антимогольской борьбы, а поскольку борьба эта велась за «восстановление дхармы», само бхакти постепенно растворилось в тех священных традициях, которые отстаивал Шиваджи. Маратхское движение, как нам представляется, имело достаточно общих черт с освободительными движениями в различных странах мира, проходившими в средневековье и в начале нового времени. Что же касается сикхов, то определить типологию этого движения гораздо сложнее.

Главной движущей силой сикхского восстания были крестьяне, хотя среди повстанцев было много и ремесленников, мелких торговцев, других представителей «подлого люда». В районах, оказавшихся под властью сикхов, повстанцы захватывали землю, изгоняя местных феодалов — раджпутов¹¹⁷. Но можно ли на основании этого считать восстание сикхов крестьянской войной?

Исследуя литературу сикхского движения и другие источники того времени, неизбежно приходишь к выводу о том, что собственно аграрные требования почти не отражены в сикхской литературе. Конечно, в индийских условиях вряд ли можно было рассчитывать на что-либо типа «Смитфилдской программы» Уота Тайлера или, тем более, «Статейного письма» германских крестьян XVI в., но, как свидетельствуют источники, проблемы, связанные с аграрными отношениями, вообще мало волновали сикхов. И неудивительно, если учесть, что термин «крестьянин» в средневековой Индии скрывал целую гамму социально-экономических отношений и большинство крестьян, воевавших в армии сикхов, были полноправными общинниками-зёмледельцами, которые подвергались налоговой эксплуатации со стороны феодалов и одновременно сами эксплуатировали арендаторов и «общинных слуг»¹¹⁸.

Эти полноправные общинники были мало похожи на европейских крепостных: лично свободные, вполне осознающие свои кастовые привилегии, гордые и воинственные, они не желали отдавать разорительную ренту Моголам, не желали платить унижительную джизью и постоянно скармливать могольским армиям свое зерно. Им нужно было собственное государство, в котором они сами заняли бы место могольских эмиров и джагирдаров и никто не посмел бы поднять руку на их привилегии. Такое же государство, своего рода «Город-без-несчастий», хотели обрести ремесленники и торговцы. Им Гобинд обещал, что в «государстве хальсы» будут взиматься лишь небольшие налоги с торгового оборота, а все разорительные пошлины и таможенные сборы отменят, государство установит справедливый размер ростовщического процента (это, скорее всего, для ремесленников и прочих городских бедняков) и, наконец, повсюду будет закон и порядок, способствующий развитию торговли¹¹⁹.

Все это в сочетании с идеями освободительной борьбы против чужеземной власти за «истинную веру» и эгалитарными принципами сикхизма составило идейную основу движения, которое вряд ли можно рассматривать как крестьянскую войну. Данное Л. Б. Алаевым определение «религиозно-общинное сепаратистское» представляется явно навешанным

пенджабскими событиями 80-х годов XX в. и может быть отнесено ко многим народным движениям средневековья и нового времени, вплоть до, скажем, нидерландской революции. В этой связи представляется интересным и, может быть, небесполезным сравнить сикхское движение с таким ярким событием в истории западноевропейского средневековья, как гуситские войны. Несмотря на все различия, оба эти движения обнаруживают сходную черту: сочетание освободительной борьбы, социального конфликта и религиозной реформации. Именно это, как нам кажется, и дает основание для сравнительного анализа.

И сикхское, и гуситские движения имеют в качестве точки отсчета мирную ересь, проповедуемую учителями — основателями сект. Таков Нанак и первые гуру, таковы и родоначальники чешской реформации Ян Милич, Ян Гус, Иероним Пражский. Однако если сикхизм после своего возникновения развивался в течение более ста лет мирно и даже пользовался милостью могольских падишахов, то гуситы изначально столкнулись с мощным сопротивлением католической церкви, и гибель на костре в 1415 г. Яна Гуса и Иеронима Пражского подтолкнула их сторонников к вооруженной борьбе. Дело в том, что, как известно, индуизм никогда не имел ни церковной организации, ни жестко канонизированной догматики; он довольно легко мирился с существованием еретических сект, пока они не начинали пользоваться слишком большим влиянием. Начало истории сикхизма совпало с могольским завоеванием; в бурный период становления империи Моголы долго не обращали внимания на последователей Нанак, да и впоследствии расправа с мирными «факирами Нанак» не сулила им особой пользы, тем более что мусульманские правители Индии вообще часто предпочитали не вмешиваться во внутренние религиозные дела «неверных». Если гуситские вероучители открыто требовали вернуть священников к «апостольской бедности» и отнять церковные земли, то Нанак проповедовал нестяжательство скорее в моральном плане, а его критика брахманов и мулл задевала, но не грозила поколебать основы. Вместе с тем, как отмечалось выше, в обоих еретических учениях было много сходных черт: призыв к уравниванию священнослужителей с остальным народом (у гуситов — тре-

бование одинакового причастия для священников и мирян, у сикхов — критика «ритуальной чистоты» и вообще отказ от профессиональных священников); проповедь «слова божия» на народных языках, отказ от «идолопоклонства» и внешних форм культа. Подобно тому как гуситские священники проповедовали в любом месте, отрицали необходимость храмов, отказывались от почитания святых, икон, мощей, святой воды, паломничества и исповедовали публично, сикхи критиковали «поклонение камню», обряды, посещение святых мест, жертвоприношения, высмеивали деление на «чистых» и «нечистых». И те и другие считали необходимыми совместные трапезы сектантов, причем для сикхов это имело особенно важное значение, поскольку в индуизме принимать пищу совместно с человеком иной касты считалось грехом и осквернением¹²⁰.

Переход к открытой вооруженной борьбе обнаружил также целый ряд общих черт и закономерностей в гуситском и сикхском движениях. И для гуситов, и для сикхов это была борьба против иноземных поработителей: в одном случае — «немцы, злые враги и гонители богемцев»¹²¹, в другом — «могольская тирания», хотя в Чехии элемент национальной консолидации был сильнее. «Религиозно-сектантский характер и идеологии, и рекрутирования, и организации», который Л. Б. Алаев считает отличительной чертой сикхского движения, был присущ гуситам несколько не меньше. По нашему мнению, наукой сейчас уже накоплен достаточный материал для того, чтобы не «извиняться» всякий раз за религиозно-сектантский характер всех общественных движений средневековья и начала нового времени. Иными эти движения просто не могли быть, как не могло быть иным мировосприятие людей средневековья. Мистическая экзальтация, «глас божий», «видения», жертвенность и фанатизм — это было присуще всем людям, поднимавшимся на освободительную или социальную борьбу в то время. Что же касается «чувства духовного превосходства по отношению ко всем остальным», то оно было свойственно гуситам (как и вообще сторонникам Реформации, особенно пуританам) больше, чем сикхам, которые, несмотря на свою воинственность, все же разделяли свойственную индийцам терпимость, и призывы к вооруженной

борьбе не были у них призывом к расправе с теми, кто «читит бога на свой лад», кто придерживается иного образа жизни. Гуситы же проповедовали скорый конец света и утверждали, что спасутся лишь избранные, т. е. их сторонники. Все, что не соответствовало их воззрениям, было от дьявола и подлежало уничтожению¹²².

Можно по-разному относиться к отмеченным различиям; например, В. И. Павлов считал, что «именно воинствующая нетерпимость подлинно народной Реформации дала мощный стимул саморазвитию общества»¹²³. Вряд ли подход здесь может быть однозначным, и, как нам кажется, отдавая должное стойкости и «воинствующей нетерпимости» европейской Реформации, следует все же учитывать, что в религиозных войнах, сопровождавших это мощное движение, жестокость, фанатизм и обскурантизм проявились с обеих сторон, и костер, зажженный фанатичным протестантом, принес культуре не меньше вреда, чем костер, на котором погиб Ян Гус.

Сравнивать ход вооруженной борьбы сикхов и гуситов можно, разумеется, не в конкретных деталях, а с точки зрения общих закономерностей. Оба движения были неоднородны по социальному составу и делились на более радикальное крыло и умеренных (у гуситов — «чашники», у сикхов — так называемые «чистые сикхи», не признавшие реформы Гобинда, а также сторонники мирного развития движения). Но у сикхов радикальные элементы в результате реформ Гобинда смогли утвердиться в руководстве движения и во многом изменить его характер, что было результатом борьбы против феодализирующей верхушки (масандов). У гуситов же с самого начала оба лагеря — радикальный и умеренный — вели борьбу параллельно, а нередко и друг против друга. Интересно, что и у сикхов, и у гуситов руководителями радикальных сил были патриотически настроенные феодалы — Ян Жижка и Гобинд. Их военные и организаторские способности, равно как и моральные достоинства, сыграли огромную роль в развитии движений; но одновременно с этим, видимо, такое руководство препятствовало дальнейшей радикализации: известна расправа, учиненная Жижкой над крайне левыми таборитами — пикартами¹²⁴. Подобных сведений из истории сикхского движения у нас нет, но

несомненно, что и Гобинд вряд ли оставил бы безнаказанными призывы к уравниванию имущества, отказу от любой власти.

И для гуситского, и для сикхского движения было характерно создание «свободных территорий», где повстанцы пытались хотя бы частично воплотить свой идеал общественного устройства в жизнь. Но как и у гуситов, так и у сикхов результаты оказались прямо противоположными ожидаемым. Призывая крестьян не платить налоги феодалам, гуситы собирали налоги в свою пользу. Их столица Табор, да и другие города, оказавшиеся в их руках, превратились в типичные средневековые города с цеховой системой, патрициатом и т. д.¹²⁵ Точно так же общество, которое пытались создать сикхи, представляло собой лишь сколок с могольской системы, которую они хотели сделать более справедливой, избавить от жестокости, угнетения, религиозной дискриминации.

В этой связи уместно поставить вопрос о том, насколько выражение «антифеодалная борьба» или «антифеодалное восстание» применимо ко всем социальным конфликтам средневековья? Всегда ли антифеодалной была борьба крестьян и бюргеров против светских и духовных феодалов?

По нашему мнению, употребляя перечисленные определения, мы должны четко представлять себе направленность и цели исследуемого движения. Ведь, безусловно, далеко не каждое движение против феодалов направлено против феодализма. Из истории средневековья мы знаем немало мощных выступлений народа, пытавшегося противостоять феодализации общества, разрушению патриархальных вольностей (например, вальденсы в Европе, восстания Муканни и Бабека в арабском Халифате и т. д.). Восстания такого рода представляли собой, как отмечал Энгельс, «попытку отгородиться от исторического развития»¹²⁶ и были свойственны обычно ранним этапам феодализма. Известны народные движения в эпоху развитого феодализма, объективным результатом которых являлись убыстрение темпов внутриформационного развития и переход общества на позднефеодалную стадию. И наконец, отметим движения эпохи позднего феодализма, которые в наиболее развитых обществах непосредственно смыкались с началом буржуазных революций.

С этой точки зрения, как нам представляется, и гуситское, и сикхское движения могут быть отнесены ко второму типу. Их пафос был реально направлен, используем выражение В. И. Павлова, «против темных сторон своего этапа феодализма»¹²⁷. Оба движения происходили в феодальных обществах, далеко не исчерпавших потенций своего развития, не решивших такого важного вопроса, как этническая консолидация и создание независимого централизованного государства. Приходится констатировать, что ни гуситское, ни сикхское восстания не достигли успеха в решении этих задач. После разгрома гуситов их движение вновь вернулось к мирному сектантству (община «чешских братьев» Петра Хельчицкого), а чешско-венгерская уния, разгром ее армий турками на Могачском поле в 1526 г. и вхождение чешских земель в состав империи Габсбургов сделали невозможным создание независимого государства вплоть до 1918 г. В Индии потерпевшие поражение сикхи не складывали оружия и сыграли важную роль в процессе распада Могольской империи, но последующие события также задержали создание независимого государства до начала XIX в.

Вернемся теперь к вопросу о Реформации. Проведенный выше сравнительный анализ позволяет, видимо, убедиться в том, что религиозно-реформаторские течения в доколониальной Индии имели достаточно общих черт с реформационными движениями Западной Европы периода средневековья. Это сходство, как мы попытались доказать, касалось не только формальных признаков, но и таких глубинных факторов, как социальный состав участников, идейные концепции, организационные формы, даже некоторые пути развития. Но тогда закономерен вопрос: если европейская Реформация традиционно считается в исторической литературе преддверием буржуазных революций, то означает ли отмеченное сходство, что и предколониальное общество Индии находилось на пороге новой формации? А поскольку почти все исследователи едины в том, что и в XVIII в. Индия находилась еще далеко от этого порога (спор главным образом идет о том, насколько далеко), то не опровергает ли все это результаты проведенного анализа?

По мнению В. И. Павлова, например, в движении

сикхов обнаруживаются «элементы предреформации», позволяющие рассматривать это движение как «хотя и не состоявшиеся, но подлинно народные заявки на Реформацию». Вместе с тем, отмечал В. И. Павлов, «для подлинной идентификации... с Реформацией нет основания, ибо у них не было последовательно антифеодальной (антиформационной) программы»¹²⁸. Такой подход предусматривает отношение к западноевропейской Реформации как к явлению, которое общество получило уже в готовом виде на определенном этапе своей истории. А ведь на самом деле это был длительный процесс, и «антифеодальная (антиформационная) программа» появилась далеко не сразу. Она стала результатом процесса, который начался задолго до того, как феодализм обнаружил первые признаки разложения. На различных этапах истории средневекового общества религиозно-реформаторские движения, выступавшие, как отметил Ф. Энгельс, «соответственно условиям времени то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»¹²⁹, отражали реальные противоречия каждого данного периода, и от этого зависели требования и лозунги, социальный состав и формы движения. Поэтому на вопрос, являлись ли бхакти и сикхизм Реформацией, можно, как нам кажется, ответить следующим образом. Да, являлись, если при этом учитывать, что Кабир и Мюнцер, Гобинд и Кромвель представляют *один процесс*, но разные его этапы и формы. И тогда будет вполне естественным, что программа Мюнцера или Кромвеля была «антиформационной», а бхакты и сикхи такой программы не могли иметь, как не имели ее более близкие индийским реформаторам лолларды, гуситы, анабаптисты, т. е. представители более ранних реформаторских движений Западной Европы.

Глава IV

В ПОИСКАХ ВЫХОДА

Наше исследование вплотную подошло к тому периоду индийской истории, который остался в памяти народа как переломный и трагический. Распад империи Моголов принял необратимый характер еще при Аурангзебе, тщетно пытавшемся затормозить этот процесс. Но ни мусульманский фанатизм, ни военная сила, ни жестокие гонения на «неверных» и «еретиков» не принесли успеха, и вскоре после смерти Аурангзеба (1707 г.) мощная держава, одна из крупнейших империй Востока, осталась лишь в ностальгических воспоминаниях старой могольской аристократии. Возникшие на обломках империи независимые государства повели между собой кровопролитные войны. Ни вторжения иранского шаха Надира и афганских правителей Ахмад-шаха Дуррани и Заман-шаха, ни, наконец, развернувшаяся колониальная экспансия европейских держав не побудили индийских государей к консолидации. Придя в Индию мирными коммерсантами и путешественниками, европейцы превратились в мощную военно-политическую силу, которая все более активно вмешивалась в конфликты между государствами. Не торговая прибыль, а захват новых и новых земель стал целью европейских компаний, за которыми стояли мощные, передовые державы Запада. Их военное соперничество на индийской территории закончилось убедительной победой Англии, Ост-Индская Компания которой превратилась, по словам Маркса, «из торговой державы в военную и территориальную»¹. Начался процесс непосредственного превращения Индии в английскую колонию.

Основные события, действующие лица и резуль-

таты этой драматической истории довольно хорошо известны благодаря усилиям нескольких поколений исследователей. Нас же, как и в предыдущих главах, будет интересовать не столько ход событий, сколько отражение их в общественной мысли, ее реакция на все то, что принесла Индии переломная эпоха.

ТРАГИЧЕСКИЙ ВЕК

В том, что XVIII столетие оказалось для Индии трагическим, согласны все без исключения исследователи. Но помимо этой сугубо эмоциональной оценки существуют, когда дело доходит до научного анализа, два разных подхода к проблеме. Один подход можно назвать традиционным, поскольку он сложился давно и нашел отражение в работах как английских историков еще в XIX в., так и индийских ученых. Суть их позиции, которая и сейчас является распространенной, состоит в том, что с распадом империи Моголов индийское общество вступило в эпоху глубокого кризиса и упадка, затронувшего все сферы жизни. Кровопролитные войны, разгул феодальной анархии, разорение городов, обнищание сельской местности, упадок искусств и ремесел, моральное разложение... По мнению Дж. Саркара, еще в эпоху Аурангзеба «регресс средневековой индийской цивилизации... замечен не только в искусстве, но даже больше того в низком интеллектуальном уровне поколения»². «Распад империи Моголов, — писал В. П. Рагхуванши, — высвободил силы политической дезинтеграции и анархии, которые... вызвали деградацию во всех сферах жизни»³.

Такой подход стал в индийской историографии традиционным, но в последнее время некоторые исследователи подвергли его критике, называя односторонним и «Дели-центристским». По их мнению, представление о всеобъемлющей деградации общества дают главным образом могольские хроники, отражающие взгляды тех, кто никак не мог иначе воспринять развал империи и уход власти из рук делийской знати. Но дезинтеграция империи вовсе не означала кризиса на местах, напротив, в независимых государствах развивались культура, языки, литература и искусство⁴. Кроме того, как считает К. Н. Паниккар,

«политическая анархия, интеллектуальный застой и культурная отсталость предколониальной эпохи в контрасте с „прогрессом“ (Индии. — Е. В.) под английским господством явились для одних причиной, а для других — оправданием колониального завоевания»⁵.

Действительно, когда читаешь могольские (да и не только могольские) хроники и литературу XVIII в., перед глазами встают картины общества, лучшие времена которого безвозвратно ушли в прошлое, а в настоящем — войны, кровь, разорение и запустение. Не случайно в литературе урду того времени (урду стал главным литературным языком Могольской Индии) утвердился образ покинутого, заброшенного сада, где

Нет цветов, остались одни колючки,
Засохли зеленые деревья,
На цветочных грядках поднимаются столбы пыли,
Точно вздетые от горя руки,—

писал крупнейший поэт урду Назир Акбарабади, создавший в поэме «Несчастный город» потрясающий образ опустевшей, разоренной Агры — некогда блестящей могольской столицы, обнищавшим жителям которой осталось лишь вспоминать о прошлом процветании и оплакивать горькую судьбу⁶.

Яркую картину общественного кризиса, моральной деградации и упадка рисует Мухаммад Рафи Сауда, великолепный сатирик и поэт XVIII в., писавший на урду. Приведем фрагмент его памфлета, пользовавшегося огромной популярностью в то время: «А вот наши великомудрые вельможи, которые увидели, каково положение, и умыли руки. Они сидят в своих дворцах, окруженные свитой; их обмахивают опахалом, бетель и плевательница перед ними, и если кто-либо явится по делу, то его примут, смотря по настроению. И даже если его милость соизволит принять [просителя], то пусть пришедший не вздумает вести разговор о делах общественных. „Братец, — скажут ему, — ради бога, поговорим о чем-нибудь другом!“».

Собрался государственный совет. Посмотрим, как они обсуждают благополучие страны. Главный казначей обдумывает, как бы ему сидеть дома, ничего не делать и получать жалованье. Первый министр

не сводит глаз с серебряных украшений императорского балдахина и подсчитывает в уме, почем такие на базаре. Чуждые всяческому стыду, они проводят свое время за картами и являются [во дворец], лишь если их позовут. Деятельность их дала единственный результат: кто раньше жил в хорошем доме, живет нынче в хижине. И, несмотря на это, каждый из них в собственных глазах — идеал добродетели. Если же случится война, то они вылезают из-за крепостных стен лишь для того, чтобы набрать новых солдат: пехотинцев, которые дрожат от страха при виде бритвы цирюльника, и кавалеристов, которые ночью падают с кровати, увидев в страшном сне себя верхом».

Но и прославленному сатирику время от времени изменяло излюбленное оружие, и привычный сарказм прерывался искренней болью: «Как описать мне опустошенный Дели?.. В жилых домах воют шакалы, мечети пусты, в редком доме горит светильник. Там, где когда-то люди танцами и музыкой отмечали праздник весны, ползают ящерицы. Чудесные здания, при виде которых голодный путник забывал о своих мучениях, лежат в руинах... В окрестных деревнях молодые женщины не собираются больше у колодцев, не судачат в тени деревьев: деревни опустели, деревья выжжены, колодцы забиты трупами. О Джаханабад („Город мира“, эпитет Дели. — Е. В.), не заслужил такой судьбы ты, некогда полный жизни, любви и надежд, точно сердце влюбленного, ты, к которому, словно к земле обетованной, стремились по волнам океана люди и собирали жемчуг в твоей пыли!»⁷.

Литература XVIII в. свидетельствует о том, что эпоха, когда, процитируем К. Маркса, в Индии «все воевали против всех»⁸, вносила коррективы даже в такие незыблемые этические ценности феодального общества, как доблесть государей, стремившихся завоевать новые земли и добыть военную славу. И вот простой чиновник Харкаран, автор пособия по составлению деловой корреспонденции, пишет о том, что для процветания общества «государи должны удовлетвориться своими владениями и заключить между собой узы сердечности и единства, чтобы люди божьи могли жить в покое, а купцы — развивать обмен [между странами] и радовать людей диковин-

ками из разных земель»⁹. К сожалению, на том этапе, который переживала Индия в XVIII в., мечта о мирных отношениях между государями, не имевшими претензий друг к другу, безопасной торговле и нормальной, спокойной жизни не могла осуществиться.

Но означает ли все это, что в условиях распада Могольской империи, военного соперничества независимых государств и колониальной экспансии развитие экономики, социальных отношений, государственности и культуры было невозможно? По нашему мнению, правильным является вывод некоторых индийских ученых о том, что дезинтеграция империи могла вызвать упадок центра, но не отдельных провинций, которые, став независимыми государствами, получили дополнительный стимул к развитию¹⁰. Действительно, Дели и Агра переживали в этот период далеко не лучшие времена. Но одновременно источники фиксируют расцвет таких городов, как Пуна, Шрирангапаттинам, Бангалор, Лакхнау и др. Несмотря на разорительные войны, торговля велась в значительных масштабах, развивались, хотя и с огромным трудом, ремесла, складывались местные рынки¹¹. XVIII век в Индии нередко представляют как эпоху полного господства фанатизма и невежества, но ведь именно к этому времени относится, например, деятельность Саваи Джай Сингха (1686—1743) — джайпурского махараджи, ученого-астронома, который построил великолепные обсерватории в Джайпуре, Дели, Матхуре, Бенаресе и Уджайне и был первым индийским астрономом, использовавшим для наблюдений телескоп. XVIII век оставил много трактатов по медицине, математике, практической химии¹².

Продолжалось развитие религиозно-реформаторских течений как в индуизме, так и в исламе. «Общины» и «братства» бхактов, суфийские ордена пользовались прежней популярностью. Среди общин, основанных на принципах бхакти, выделялись последователи Чарандаса (1703—1780) из Раджастхана, который придерживался традиций ниргун-бхакти, призывал «не запутываться в ведах и пуранах», принимал всех, в том числе женщин и неприкасаемых, в свою общину, где устраивал совместные трапезы для людей разных каст¹³. Многочисленных последо-

вателей имели общины «Кабир-пантх», «Даду-пантх», «праннатхи» (основана Праннатхом, о котором речь шла в гл. II).

Несмотря на весьма неблагоприятные условия, продолжалось развитие литературы и искусства. Некоторые традиционные формы и жанры находились в кризисном состоянии или вообще сходили на нет, но им на смену приходили другие. Например, закат могольской миниатюры сопровождался развитием местных школ живописи (кангра, пахари и т. д.), проникновением европейской техники. Сложные и неоднозначные процессы происходили в литературе того времени. Их нельзя, как это иногда делается, сводить лишь к утверждению формализованной, далекой от реальной жизни литературы, основное содержание которой сводилось к восхвалению правителей и удовлетворению их вкусов. В такую схему явно не укладывается все жанровое и смысловое разнообразие литературы XVIII в.: едкая сатира Мухаммада Рафи Сауды, трагически благородная лирика Мир Таки Мира, полные народной мудрости афоризмы Веманы из Андхры, героическая поэзия освободительных движений... Трактаты Валиуллы и его страстные памфлеты-письма, повествовательные произведения гуджаратца Премананда, интереснейшие дневники тамила — купца Ананда Ранга Пиллаи — все это заложило основу для развития прозы. Наконец, именно в атмосфере «трагического века» расцветает талант Назира Акбарабади, бедного учителя из Агры. Он не только оплакивал «Несчастный город» и страдания бедных и униженных; он сумел показать красоту и величие самых обыденных явлений жизни, и среди потрясений трагического века особенно ярко звучат строки знаменитой «Книги о человеке» Назира:

В этом мире падишах — человек,
И ничтожный нищий — равно человек...
[В мечети] читает молитву человек,
И туфли у него крадет человек.
Жизнь за человека отдает человек,
И мечом человека убивает человек...
Драгоценным рубином может быть человек,
И сквернее грязи может быть человек...
Кто черен, как дно сковороды, — человек,
И кто бел, как слиток серебра, — человек.
О Назир, лучше всех — человек,
И хуже всех — тоже человек¹⁴.

Такой же сложной и противоречивой, как образ человека у Назира, была индийская действительность XVIII в., и именно так, по нашему мнению, ее следует изучать и оценивать. Кризис, безусловно, имел место, кризис не просто Могольского государства, а всего связанного с ним образа жизни. Очевидно и то, что распад империи не предвещал каких-то революционных перемен, перехода к новой формации: индийский феодализм к тому времени еще далеко не исчерпал своих возможностей развития.

Но означает ли это, что, как полагает К. А. Антонова, «распад Могольской империи был одним из таких же циклических событий, каких было столь много в истории Индии, и не являлся показателем каких-то социально-экономических сдвигов в стране»? Этому выводу К. А. Антонова предпосылает краткий обзор действительно калейдоскопической истории возникавших и распадавшихся на территории Индии государств¹⁵. Таким образом, в Индии с конца XVII и в течение всего XVIII в. не происходило ничего особенного или нового, за исключением колониальной экспансии.

Если принять подобную точку зрения, то получится, что в течение почти столетия после распада Могольской империи Индия покорно и терпеливо ждала новых хозяев или, погруженная в междоусобицы, просто не заметила грядущей опасности. Но тогда почему процесс колониального завоевания занял так много времени? И главное: допустим, что с распадом империи ничего не изменилось и огромная держава превратилась в конгломерат государств, каждое из которых было лишь уменьшенной копией империи; но почему тогда одни государства стали легкой добычей колонизаторов, а другие оказывали активное сопротивление и пытались осуществить целый ряд серьезных реформ? Наконец, если в XVIII в. англичане застали индийцев такими же, какими те были в XIII или XV в., то почему уже в начале XIX в. в общественной мысли Индии развиваются просветительские и раннебуржуазно-реформаторские тенденции, возникают на их основе организации и общества, начинается издание газет на индийских языках? Откуда берется, пусть узкий, круг людей, способных воспринять новые идеи? Объяснить все это лишь благотворным влиянием западной цивилизации вряд ли

удастся, ибо даже в 1853 г. К. Маркс считал, что «их (колонизаторов. — Е. В.) созидательная работа едва заметна за грудой развалин»¹⁶.

Чтобы как-то приблизиться к пониманию этих вопросов, попытаемся сравнить распад Могольской империи и его последствия с аналогичными процессами, скажем, в Делийском султанате. На первый взгляд, обе империи, созданные не в результате внутренней интеграции, а посредством завоевания извне, имели много общего, и их дезинтеграция также проходила по одному и тому же сценарию. Могольская империя была по территории значительно больше Делийского султаната, поэтому Моголам было намного сложнее удержать подвластные земли. Но, с другой стороны, созданная Бабуром держава обладала более развитым административным аппаратом, имела преимущества в военном отношении, наконец, создала целый образ жизни, свою культуру на основе индо-мусульманского синтеза, и до сих пор термином «муглаи» (могольский) индийцы именуют определенный стиль в искусстве, литературе, манерах поведения, даже в быту и кулинарии. Несмотря на все это, центробежные тенденции оказались сильнее.

Сравнивая этот процесс с дезинтеграцией Делийского султаната или двух современных ему крупных империй Южной Индии, мы можем выделить существенные различия. Во-первых, распад империи Моголов был непосредственно связан с мощными освободительными движениями, в которых антимогольская направленность сочеталась с идеями религиозной реформации. Ничего подобного о Делийском султанате сказать мы не можем. Разумеется, и там были народные движения, более того, именно к истории Делийского султаната относится оформление религиозно-реформаторских сект и общин¹⁷. Но даже поверхностное их сравнение с сикхизмом времен Гобинда, с учением Рамдаса и т. д. свидетельствует о том, что перед нами два разных этапа развития этих движений. Расправляясь с той или иной «грязноголовой сектой» (выражение делийского султана Фируз-шаха), правители султаната боролись за чистоту веры, а противниками были мирные сектанты с их тайными собраниями и проповедями на базарах. В отличие от этого Аурангзебу пришлось защищать не столько чистоту веры, сколько само существование империи,

а противостояли ему огромные армии, вдохновленные идеями независимости (кстати, уже тогда появилось слово «сварадж» — «свое правление», которое в колониальной Индии будет главным лозунгом национального освобождения). Именно освободительные движения стали важнейшим фактором дезинтеграции Могольской державы; ослабленная борьбой с ними, центральная власть уже ничего не могла противопоставить феодальной анархии, которая была постоянным спутником и Делийского султаната, и Могольской империи.

Во-вторых, если сравнить результаты двух процессов дезинтеграции, то выяснится, что в отличие от распавшегося на мелкие и средние княжества Делийского султаната на обломках Могольской империи возникли довольно крупные государства. Как и Могольская империя, эти государства были этнически неоднородными, но все же их населяли близкие по языку и культуре народы (особенно это относится к Ауду, Бенгалии, Хайдарабаду, Майсуру, Карнатику, Пенджабу, в меньшей степени — к маратхской конфедерации, о чем речь пойдет ниже).

Все это свидетельствует, что процесс распада Могольской империи протекал в обществе более зрелом и развитом, чем общество эпохи распада Делийского султаната. Это не было механическим повторением того, что происходило в раннем средневековье и в конце XIV — первой половине XV в. Не было и непосредственным началом кризиса феодального строя. Индийский феодализм к тому времени еще далеко не исчерпал возможностей своего развития, но распад империи стал фактором, который мог бы значительно ускорить это развитие, приблизить его к позднефеодальному рубежу. «Трагический характер (издесь К. А. Антонова права. — Е. В.) распаду Могольской империи придало проникновение европейских торговых компаний»¹⁸. К тому же сам распад империи и соперничество «дочерних» государств усилили трагизм положения, и это не позволяет нам расценивать крушение одной из мощнейших империй Востока только как однозначно прогрессивное явление. Рассматривая события трагического века, мы в отличие от живших тогда людей знаем, что произойдет потом, и это накладывает неизбежный отпечаток на наше восприятие.

Уже отмечалось, что распад Могольской державы не мог не вызвать в обществе состояние глубокой растерянности, трагической обреченности и пессимизма. Рушилось не просто государство: рушился образ жизни. Особенно остро чувствовала это могольская аристократия, превращавшаяся из «господ времени» в людей вчерашнего дня, которым вместо реальной власти осталась лишь память о былом величии. Но не только аристократия, многие люди, включая самые широкие народные массы, тяжело переживали переход от привычного, стабильного бытия к неизбежно возникшему в переломную эпоху хаосу. Вполне закономерно поэтому, что выход из кризиса эти люди видели в том, чтобы возродить империю, вернуться к тем временам, которые раньше назывались «Железным веком», а теперь, когда империя рухнула, стали казаться идеальными — ситуация, известная не только исследуемой нами эпохе.

С наибольшей силой и последовательностью эти идеи выражал Шах Валиулла Дехлави (1703—1762), ученый и мыслитель, о котором советскому читателю впервые поведала Л. Р. Полонская¹⁹. Потомственный ученый-теолог, долгое время возглавлявший одно из популярнейших делийских медресе, «Рахимийя», Шах Валиулла был глубоко озабочен судьбой родины, и этой озабоченностью проникнуты его сочинения, будь то религиозно-философские трактаты или письма-памфлеты. Патриотизм Валиуллы был не созерцательным, а активным и выражался прежде всего в сокрушительной критике всего того, что, по его мнению, привело к гибели могущественную империю, судьбу которой мыслитель сравнивал с судьбой Сасанидского Ирана, Рима, Византии.

Рассматривая причины кризиса и распада империи, Валиулла был меньше всего склонен искать объяснение в божьем гневе или превратностях судьбы. Он обращался к социально-экономическим и политическим диспропорциям и противоречиям в жизни могольского общества и главную причину видел в том, что нарушено «равновесие» (таваззун) между уровнем жизни и реальным вкладом знати и народа в общественное богатство. С одной стороны, говорил Валиулла, огромное число людей претендует на возна-

граждение и различные выплаты из казны. К ним он относил богословов-улемов, «благочестивых суфиев», поэтов, солдат, которые только потребляли общественное богатство, не пополняя его, и представляли собой «обузу для страны». С другой стороны, крестьяне, ремесленники и купцы подвергались все усиливавшемуся налоговому гнету и пополняли ряды врагов государства. Таким образом, нарушение «равновесия» приводило к анархии и гибели империи. Следствием этого, по мнению Валиуллы, явились моральная деградация, алчность и коррумпированность тех, кто был призван заботиться о благе страны. Этим не могли не воспользоваться враги, к которым ученый относил прежде всего маратхов, джатов, сикхов²⁰.

Не ограничиваясь резкой критикой беспечности, лени и праздности могольских правителей и эмиров, Валиулла обратился к падишаху и его приближенным с письмом, в котором изложил четкую программу возрождения империи. Эта программа включала в себя следующие положения: 1) немедленно привести к покорности восставших джатов, которые в то время создавали серьезную угрозу Моголам в столичной области Агра — Дели; 2) значительно расширить земли «халиса» — падишахский домен, ибо причиной ослабления державы является сокращение коронных земель и оскудение казны; 3) жаловать земли только крупнейшим эмирам, а более мелких служилых феодалов перевести на денежное жалованье: они не в состоянии держать свои джагиры под контролем, и земли попадают откупщикам; 4) всех, кто запятнал себя изменой, следует лишить джагиров, рангов и службы; 5) внести усовершенствование в армию, для чего «назначать на начальствующие должности лишь тех, кто благороден, храбр, милосерден с товарищами и предан государю», выплачивать войскам жалованье без задержек; 6) запретить отдавать коронные земли на откуп, ибо «откупщики разоряют страну и доводят народ до оскудения»; 7) на должности судей и чиновников назначать лишь тех, кто честен, неподкупен и предан вере; 8) укрепить ислам; 9) «государю ислама и его эмирам не должно проводить время в роскоши и веселье, им подобает чистосердечно покаяться в совершенных грехах и воздерживаться от них в будущем»²¹.

Эта программа представляет собой один из интереснейших документов эпохи. Возрождение империи Валиуллы рассматривал как комплекс мер социально-экономического, политического и морального порядка. Уже сам этот подход является весьма примечательным и свидетельствует о рационализме Валиуллы, его стремлении рассматривать проблему с разных сторон, но непременно в плоскости реальной жизни и политики. Однако если проанализировать предлагаемые им меры, то неизбежен вывод о том, что главное, к чему призывал мыслитель—это вспомнить «хорошо забытое старое». Сильная государственная власть, контролирующая большую часть земельного фонда, отмена системы феодальных земельных пожалований и перевод всех, кроме крупнейших эмиров, на жалованье — это, по сути дела, возвращение к реформам Акбара. Вместе с тем в отличие от Акбара, который активно практиковал сдачу земли на откуп и стремился сделать откупщиков государственными чиновниками²², Валиулла относился к откупной системе резко отрицательно, считая ее одной из причин разорения страны. Расширение фонда коронных земель, ликвидация откупной системы и мелких джагиров должны были, по мнению Валиуллы, обогатить казну и тем самым облегчить налоговое бремя купцов, ремесленников, крестьян. Можно вспомнить, что и Акбару в результате реформ удалось отменить целый ряд налогов, и прежде всего ненавистную джизью с индусов, что привлекло к нему симпатии народа.

Значит ли все это, что Валиулла стремился возродить империю на акбаровских принципах? На этот вопрос можно было бы ответить положительно, если бы в его концепции присутствовал такой важнейший компонент, как религиозная политика Акбара. Но империя, которую хотел воссоздать Валиулла, должна была оставаться мусульманским государством, где индусскому большинству оставалось только уповать на терпимость. Более того, борьба с врагами империи — джатами, маратхами, раджупутами — рассматривалась Валиуллой как борьба за ислам, против неверных.

Нет, мусульманским фанатиком Валиулла никогда не был. Его взгляду на мир был присущ рационализм, критическое восприятие не только земной

жизни, но и вопросов религии. За каждым мусульманином Валиулла признавал право «иджтихада», т. е. собственного толкования, независимого подхода к догматам веры. Вполне в духе «просвещенных философов» из акбаровского «Ибадат-хане» он критиковал слепое, бездумное следование древним традициям и утверждал, что «улемы нашего времени подобны верблюдам с веревкой в носу; они связаны слепой верой и подражанием (таклид) и не способны взглянуть свежим взглядом»²³. Более того, Валиулла осмелился заявить, что религия может и должна изменяться с течением времени и то, что было в раннем исламе, не всегда соответствует реалиям последующих эпох²⁴. Валиулла был страстным поборником просвещения, призывал изучать «практические науки, от которых зависит благосостояние эпохи». Своим главным достоянием ученый считал дух новаторства и, что было настоящей крамолой, осуществил перевод Корана на доступный большинству образованных мусульман фарси. А сын и духовный наследник Валиуллы Абдул Азиз пошел еще дальше, переведя священную книгу мусульман на урду — язык деловых базаров и светской литературы. Многие исследователи справедливо считают Валиуллу предшественником исламских реформаторов и просветителей XIX — начала XX в.²⁵

И все же, во многом развивая идеи «просвещенных философов» века Акбара, Валиулла не смог воспринять принципы взаимодействия культур, отказаться от деления религий на истинную и ложные, а людей — на мусульман и «кафиров». Справедливо отмечая, что усиление налогового гнета и паразитизм знати приводят к народному возмущению, он был яростным противником антимогольских движений, видя в них войну «неверных» против ислама. Не питая вражды к индусам вообще, он видел моральное возрождение общества лишь в усилении и обновлении ислама, а индусам отводил роль покорных подданных, откупающихся уплатой джизьи от карающего меча мусульман. Одно из проявлений кризисного состояния империи Валиулла видел в том, что «вся оставшаяся власть в руках индусов, так как большинство чиновников — индусы. В их домах теперь вся роскошь и все богатство, а над мусульманами простерлось облако бед и нищеты»²⁶, «возрождение

империи ислама» должно было, полагал Валиулла, вернуть все на свои места. Если в сфере экономической и социальной Валиулла был близок идеям реформ Акбара, то в сфере религиозной политики он ратовал за возвращение к модели доакбаровской Индии или Аурангзеба.

Мало того, убедившись, что могольский падишах, его эмиры и другие мусульманские феодалы отнюдь не спешат «препоясать чресла» ради общего блага, Валиулла совершает поступок неожиданный и весьма неоднозначный. Он обращается к правителю Афганистана Ахмад-шаху Дуррани, приглашая его вторгнуться в Индию. «Чтобы спасти дело, — писал он афганскому владыке, — нужен сильный государь, обладающий величием и военной мощью. Иного выхода нет. Великий государь должен вторгнуться в Индию, уничтожить власть маратхов и вырвать мусульман из когтей неверных». Афганское нашествие, считал Валиулла, должно было стать войной именно за веру, против «кафиров». В этом же послании читаем дальше: «Да простит бог Надир-шаху (иранскому правителю, осуществившему в 1739 г. вторжение в Индию, завершившееся страшным разгромом Моголов. — *Е. В.*), который одержал победу над мусульманами, а джатов и маратхов не тронул! После Надир-шаха враги обрели силу, а в лагере ислама царит смятение... Не дай бог, если неверные останутся в теперешнем положении, а мусульмане будут слабы, то и следа не останётся от ислама!»²⁷

В такой позиции делийского мыслителя нет ничего странного или непатриотичного; она вполне естественно вытекает из его системы взглядов. В самом деле, если восстановить империю ислама собственными силами невозможно, то нужен новый Бабур, т. е. вся конструкция, предусматривающая возвращение к прошлому, получает логическое завершение. При этом следует учесть, что Афганистан долгое время был частью Могольской империи, поэтому его правитель — не совсем чужеземец. Кроме того, для Валиуллы мусульманские правители Афганистана и даже Ирана были больше соотечественниками, чем джаты и маратхи. Здесь в лице Валиуллы общественная мысль Индии делает заметный шаг назад по сравнению, скажем, с Абу-л Фазлом, для которого любовь к родной стране была мало свя-

зана с религиозной догматикой и означала равное чувство духовной близости к мусульманскому и индусскому наследию Индии.

Необходимо отметить, что надежда на приход нового Бабура согревала сердце не одного только Валиуллы. В сборнике писем, составленных Кишор Дасом, секретарем наваба (правителя) области Броч в Гуджарате, тоже есть письмо Ахмад-шаху Дуррани, в котором наваб заявляет, что «народ Индии устал от гнета неверных» и просит «восстановить потерянную судьбу Индии и престиж династии Тимуридов»²⁸. Однако именно у Валиуллы идея пригласить в Индию Ахмад-шаха приобретает столь заверченный, вытекающий из всей системы взглядов вид. Правда, мы были бы несправедливы к делийскому мыслителю, если бы попытались утверждать, что, приглашая в Индию завоевателя, он не отдавал себе отчета в том, какое мучительное лечение предлагает для больной империи. Обращаясь к Ахмад-шаху и владыке Рохилкханда Наджиб уд-доуле, которого тоже прочил на роль нового Бабура, Валиулла говорил: «Вздохи угнетенных слышны повсюду, поэтому, когда ваша армия войдет в Дели, нужно непременно добиться того, чтобы она не чинила обид мусульманам и немусульманам»²⁹.

Таков был план спасения империи, предложенный Валиуллой. Делийскому ученому было дано судьбой увидеть, как действительно вторглись в Индию огромные армии Ахмад-шаха Дуррани, как захватили они Дели, как в 1761 г. на Панипатском поле афганцы нанесли страшное поражение маратхам. Все произошло словно бы по плану Валиуллы. И хотя мы не знаем, какие чувства вызвало у него воплощение в жизнь планов спасения империи, вряд ли можно предположить, что последние дни мыслителя были окрашены радостью осуществившихся надежд. Ахмад-шаху и его войнам не было никакого дела «до судеб Индии и престижа Тимуридов», они спешили разграбить все, что еще уцелело от предыдущих завоеваний и междоусобиц и вернуться в Афганистан, где соперники Ахмад-шаха могли в любую минуту ударить в спину. Империя оставалась лишь в воспоминаниях старой делийской знати, оплакивавшей устами великого поэта Мир Таки Мира утраченное могольское величие³⁰.

Когда в первой половине XVIII в. Валиулла говорил о врагах империи и веры, он имел в виду главным образом маратхов, джатов и других бывших подданных Моголов, восставших против делийского престола. Но когда прошла половина столетия, все яснее и четче стала проявляться еще одна опасность, которая была во сто крат более серьезной и угрожала не только Могольской империи, вернее, ее остаткам, но всем государствам Индии. Речь идет, конечно, о европейской, и прежде всего английской, колониальной экспансии, в которой одним из переломных моментов явилась знаменитая битва при Плесси (1757 г.). Бенгалия, некогда одна из самых дорогих жемчужин в могольской короне, оказалась под английским контролем. Вскоре судьбу Бенгалии разделили Орисса, богатая область Ауд, священный город индусов Варанаси... Одновременно на Юге Индии в результате семилетней войны (1756—1763) англичане, разгромив колониальные войска Франции, подчинили себе огромные территории, прежде всего богатый Карнатик. Расширяя свои владения, англичане столкнулись с индийскими государствами, возникшими на обломках Могольской империи.

По мнению индийского ученого М. Атхара Али, государства эти могут быть разделены на два основных вида. Это, во-первых, «наследники», почти без изменений повторявшие практически всю структуру, военную и административную систему Могольской империи, по сути дела — ее уменьшенные копии. К таким государствам историк отнес Хайдарабад, Бенгалию, Ауд. Второй вид, по мнению М. Атхара Али, это маратхская конфедерация, государство сикхов, которые хотя и использовали могольское наследие, но опирались все же на иную политическую традицию. Вне этой схемы помещен Майсур с его «серьезной попыткой модернизации»³¹. Такая классификация представляется весьма интересной и правомерной, хотя взятый за ее основу критерий отражает не глубинные процессы, а лишь их внешнее проявление. Ни одно из новообразованных государств не избежало могольского влияния в самых разных областях жизни, будь то налоговая система, армия, административное устройство, культура. Даже Ши-

ваджи, всю жизнь боровшийся за свободу Махараштры, приказал составить специальный словарь-справочник, содержащий перевод принятых в Могольской империи персоязычных административно-политических и экономических терминов на санскрит. То есть, создавая маратхское государство, Шиваджи отталкивался от могольских образцов, причем не только по форме, но и по содержанию³². То же самое можно сказать и о других государствах.

Схема, предложенная М. Атхаром Али, интересна с другой точки зрения. Государства-«наследники», представлявшие собой копию Могольской империи, возникли, можно сказать, по «традиционному сценарию», т. е. в результате обычного для всех империй средневековой Индии феодального сепаратизма, когда, почувствовав слабость центра, могольские наместники провинций объявили себя независимыми. Подобная схема действовала, как известно, при распаде Делийского султаната. В отличие от этого государства маратхов и сикхов, раджпутские и джатские княжества обрели независимость в результате вооруженных народных движений, проходивших под знаменем религиозной реформации.

Все это означает, по нашему мнению, что империя Великих Моголов объединяла народы, находящиеся на разных уровнях развития, и с крушением империи различия еще более укрепились. И не с этим ли связан тот факт, что возникшие на обломках Могольской державы государства так по-разному реагировали на вызов эпохи, и прежде всего на европейскую колониальную экспансию?

Действительно, анализируя события XVIII в., и особенно его второй половины, мы можем с несколько иных позиций взглянуть на схему, предложенную М. Атхаром Али. «Государства-наследники» в большинстве своем стали легкой добычей англичан; мало того, за исключением Сирадж уд-доулы и Мир Касима в Бенгалии, никто из правителей этих государств и не думал о сопротивлении. Они с большей или меньшей легкостью переходили под английский протекторат, следуя индийской пословице «Живешь в реке — не враждуй с крокодилом», а река, по их мнению, уже принадлежала чужеземцам. Этот процесс чем-то напоминал создание феодальных империй прошлого, когда независимые правители объ-

являли себя вассалами удачливого завоевателя в обмен на сохранение формальных атрибутов своей власти. Более того, такой переход часто был даже весьма желателен для князя, который в лице английского резидента получал надежного наместника, способного освободить правителя от административных забот, а красномундирные батальоны могли стать хорошей защитой и от соседей, и от собственного народа.

Но были и другие государства, которые не только ответили на колониальную экспансию мужественным сопротивлением, но и попытались осуществить целый ряд серьезных реформ. Это прежде всего Махараштра, Пенджаб и вырвавшийся дальше всех Майсур. В условиях глубокого кризиса, поразившего общество, и все более усиливавшейся колониальной экспансии ими была сделана попытка, говоря условно, определенной «модернизации», которая должна была быть рассмотрена в контексте развития государств, возникших на обломках империи. При этом необходимо учитывать, что важнейшим стимулом стала сама колониальная экспансия и, в частности, четко обозначившееся военное преимущество англичан.

После смерти Шиваджи основанная им держава пережила много сложных и трагических моментов: могольские вторжения, борьбу с афганцами за доминирование в Северной Индии, поражение при Панипате... Но, несмотря на все это, маратхи на протяжении XVIII в. были претендентами на главенство в Индии, а после того, как Север оказался в руках англичан, правительство Пуны во многом определяло характер политической ситуации в Центральной и Южной Индии.

В исследуемый нами период маратхское государство представляло собой довольно редкую для средневекового Востока конфедерацию, состоявшую из пяти государств: собственно Махараштра, Индор, Гвалиор, Нагпур, Барода. Правители этих государств признавали власть верховного правителя — пешвы, но лишь настолько, насколько им это было выгодно. Таким образом, от этнически единого, спаянного идеями освободительной борьбы государства Шиваджи осталась лишь память. Народ, давший название конфедерации, оказался в ней меньшинством.

Многие исследователи справедливо указывали на то, что после смерти Шиваджи маратхское государство пережило трансформацию, которую можно было бы вслед за С. В. Пунтамбекаром назвать «феодализацией»³³, если бы это не означало, что держава Шиваджи была не феодальной, а раннебуржуазной, что явно не подтверждается источниками. Однако трансформация имела место, причем в сторону более традиционной, «индусской» модели государства. Если держава Шиваджи была централизованным государством, то маратхская конфедерация — традиционной «мандалой», аморфным образованием, части которого были слабо связаны друг с другом. На место регулярной армии, которая обеспечила победу Шиваджи, пришло обычное феодальное ополчение, где воины подчинялись лишь своему начальнику-сардару, а каждый сардар поступал так, как ему было выгодно в данный момент³⁴. Трудно с исчерпывающей точностью определить, чем был вызван такой шаг назад. Видимо, одну из причин справедливо отметил И. М. Рейснер — процесс феодализации общинной верхушки у маратхов³⁵.

Если во времена становления державы Шиваджи этот процесс был еще в начальной стадии и во многом способствовал развитию освободительного движения, то в XVIII в. бывшие общинные старосты были «маленькими, но независимыми хозяевами территорий и хотели считаться не обычными людьми, а соправителями монарха. Они всегда хотят быть сильными, иметь больше земель, укреплять свои жилища, грабить путешественников и заключать мир с иностранными захватчиками»³⁶.

Это свидетельство принадлежит Рамчандре Панту, который занимал крупные государственные посты при Шиваджи и его преемниках. В 1716 г. он завершил книгу «Аджнапатра» («Книга повелений»), содержащую взгляды автора на управление маратхской державой, его оценку сложившейся в то время ситуации и предложения государю. Главная черта книги — стремление вернуть маратхов к идеалам времен Шиваджи, уже утраченным к началу XVIII в., признание необходимости возродить централизованное государство (автор пользуется словом «сварадж», подчеркивая его независимость). Для того чтобы возродить сильную державу и преодолеть центробеж-

ные тенденции, Рамчандра Пант предлагал держать местных феодальных владетелей «между поощрением и наказанием», не позволять им превращать свои дома в укрепленные замки. Все старые земельные пожалования надлежало сохранить, но ни в коем случае не раздавать новых, а награждать за государеву службу только деньгами. Что же до земельных пожалований храмам и брахманам (это традиционно считалось религиозным долгом царя), то их надлежало давать лишь достойным, «истинным святым людям, и не бродячим йогам и факирам, которые занимаются колдовством и обманом». Все, кто служил государству, и прежде всего армия, должны были получать содержание только от казны, а не от других лиц. (Это означало возвращение к принципам времен Шиваджи, который отверг феодальное ополчение и сделал армию регулярной.)

Важным фактором укрепления государства Рамчандра Пант считал развитие торговли. Купцов он называл «украшением страны», призывал оказывать им всяческое уважение, давать различные льготы, обеспечивать безопасность. По мнению автора «Аджнапатры», маратхское государство должно было иметь сильный флот для охраны торговых судов и портов, «ибо если торговля не поставляет нужные и полезные товары из других стран, то каков же престиж государства?»³⁷.

На страницах «Аджнапатры» переплелись прогрессивные идеи и консерватизм, присущий самой идейной основе маратхского движения с его обращенностью назад, к «царству дхармы». И если содержащиеся в преамбуле слова «Шиваджи установил дхарму, вернул брахманам и коровам достойное их положение» можно еще воспринять как каноническую формулу, то в дальнейшем автор подчеркивает как свою принципиальную позицию, что «государь обязан следовать той дхарме, которая традиционно считается наилучшей и которой следовали его предки», при этом «нельзя позволять, чтобы распространялись еретические воззрения». (Это очень похоже на страх Аурангзеба перед «новшествами».) Создание сильного централизованного государства требовало отменить раздачу ленных владений, и так поступали многие, например Акбар и Шиваджи. Справедливо ратуя за это, автор «Аджнапатры»

двумя строками ниже замечает: «Великий грех — отнимать земли или должности, доставшиеся от предков. Даже если совершено преступление, [виновного] нужно наказать, но не отнимать унаследованного»³⁸. Так могла быть сведена на нет любая попытка укрепить государство, если она противоречила «священным традициям».

Вполне ясно, что возврат к прошлому был обусловлен антимогольской борьбой, в огне которой и родилось маратхское государство. Но бесспорно и то, что стремление «возродить дхарму» означало консерватизм и весьма небольшую способность к реформам.

На протяжении второй половины XVIII в. маратхская конфедерация лишь в 1776—1779 и в 1780—1782 гг. вступала в противоборство с англичанами, а затем стала их союзником в борьбе против Майсура. Однако консерватизм не мешал маратхским правителям видеть военное превосходство англичан и пытаться что-то противопоставить ему. Создание с помощью европейцев регулярных воинских частей, перестройка армии с тем, чтобы главную роль в ней играла не феодальная конница, а обученная европейцами пехота, развитие крупного мануфактурного производства военного снаряжения, укрепление флота³⁹ — все это было серьезным шагом, но лишь первым. К сожалению, маратхское правительство этим и ограничилось. Естественно, что «модернизация» сначала затронула те сферы, которые имели отношение к войску и его обеспечению, но, поскольку никаких других реформ предпринято не было, новые веяния не получили распространения.

По-другому обстояли дела в Майсуре, небольшом государстве, занимавшем труднодоступные плато между Западными и Восточными Гхатами. Ослабевшая, полностью потерявшая контроль над страной, индусская династия Водеяров была свергнута военачальником-мусульманином Хайдаром Али. Выходец из майсурского простонародья, начавший военную службу наиком (младшим командиром), он смог за короткое время привести в порядок расстроенную казну, укрепить армию, увеличить территорию страны в несколько раз. При Хайдаре Али и его сыне Типу Султане, унаследовавшем престол в 1784 г., Майсур из второразрядного княжества превратился в одно

из самых сильных и мощных государств Южной Индии и неминуемо вступил в конфликт с Хайдарабом и маратхами. Вскоре, однако, Хайдар Али и его сын поняли, что главный их враг — англичане. Именно Майсур оказал наиболее упорное, героическое сопротивление колонизаторам.

Ход и основные перипетии этой борьбы довольно хорошо изучены историками. В нашу задачу не входит пересказ событий, описание многочисленных битв, которые вел Майсур со своими противниками. Главное, что станет предметом рассмотрения, — это реформы, та «модернизация», которая в Майсуре приняла наиболее серьезные формы.

Как и в других индийских государствах того времени, реформы в Майсуре начались с армии и имели конкретную цель: противостояние маратхам, Хайдарабаду, а главное, англичанам. Эта реорганизация армии, начатая Хайдаром Али и оконченная Типу Султаном, привела к созданию флота и регулярной армии, которую европейцы считали самой боеспособной и организованной в Индии.

Но специфика Майсура заключалась в том, что в отличие от других индийских государств военная реформа стала там частью важных изменений в системе управления, в социально-экономической сфере.

Прежде всего Хайдар Али и Типу осуществили то, что в свое время не удалось Акбару: они ликвидировали военно-ленную систему и, пойдя дальше Акбара, отменили права на землю и феодальные привилегии мелких раджей-палайккаров. Сбором налогов в Майсуре ведали не феодалы-джагирдары, получавшие за службу часть собранных средств, а чиновники, находившиеся на казенном жалованье. Земля принадлежала крестьянину до тех пор, пока он обрабатывал ее; однако заброшенную землю государство могло отобрать. Автономия сельских общин была сохранена, но, как и при Моголах, общинная верхушка также была превращена в чиновников на жалованье. Ликвидация джагиров и отмена древних прав палайккаров избавляла земледельцев от многочисленных налогов и повинностей в их пользу, ограждала от постоянных ранее феодальных усобиц и разбоя на дорогах. Хотя, конечно, оставалась коррупция государственных чиновников, несмотря ни на какие меры и наказания.

Не менее важной была и административная реформа, представлявшая собой заметный шаг вперед по сравнению с тем, что было сделано в этой сфере Могольской империей, ее «наследниками» и маратхской конфедерацией. На место весьма аморфной системы органов государственного управления, где не было разделения между военной и гражданской, судебной и религиозной функциями, в Майсуре пришла четкая система ведомств: финансовое, военное, торговое, морское, строительное, управление крепостями, государственная почта. Каждое ведомство имело многочисленный штат чиновников и представляло собой своего рода коллегия, где спорные вопросы решались большинством голосов. Впервые в Индии майсурская военная власть была отделена от гражданской. Военный губернатор провинции (фаудждар), гражданский наместник (асаф) и налоговый чиновник (амил) имели четко разграниченные функции и, как требовал этого в своих письмах Типу Султан, не должны были вмешиваться в дела друг друга⁴⁰.

Важнейшее значение уделялось торговле. Для иноземных купцов создавались весьма благоприятные условия, а защиту китайских торговых судов от пиратов взяли на себя боевые корабли майсурского флота. Обширную коммерческую деятельность вело само государство: были открыты торговые фактории в Пегу, Джидде и Маскате.

Государство поощряло зажиточных ремесленников и устанавливало для них льготные ставки налогов. В государственных мастерских, часто под руководством европейских инженеров, наемные мастера изготавливали высокого качества пушки, ружья, порох, военную форму, бумагу, зеркала, даже часы⁴¹.

Именно эти реформы помогли Майсуру в течение столь долгого времени сопротивляться колонизаторам. Ни один индийский правитель не внушал англичанам такой ненависти, как Хайдар Али и его сын. Горы книг были написаны англичанами, чтобы доказать, что Хайдар Али и особенно Типу были жестокими тиранами, религиозными фанатиками, врагами прогресса, который несли на своих штыках красномундирные батальоны. Однако сами английские офицеры, принимавшие участие в войнах с Майсуром, были вынуждены признать, что «страна процветала, земля была прекрасно обработана и насе-

лена трудолюбивыми жителями, возникали новые города, росла торговля... Крестьяне были защищены, труд их поощрялся»⁴².

Майсурские крестьяне и ремесленники героически сражались в армии Типу Султана, восхищая даже врагов своей верностью и мужеством. И даже после того, как в 1799 г. англичанам, маратхам и хайдарабадцам удалось штурмом взять майсурскую столицу, а Типу Султан предпочел смерть на поле боя жалкой участи английского вассала, сопротивление продолжалось. Один из офицеров майсурской армии, маратх Дхундаджи, собрал остатки войск и большое число крестьян, захватил крепость Шимога и в течение года наносил чувствительные удары англичанам. Он образовал на севере Майсура своего рода «освобожденный район». Англичанам, вновь при поддержке пешвы и низама, с огромным трудом удалось разбить повстанцев⁴³.

Анализируя характер и направленность реформ в Майсуре, мы можем заключить, что эти реформы во многом имели сходство с политикой Акбара. Об этом свидетельствует прежде всего создание в Майсуре сильного централизованного государства. Более того, во многих отношениях майсурские правители пошли значительно дальше Акбара, и не будет преувеличением отметить, что при благоприятных условиях майсурское государство вполне могло бы развиваться по пути абсолютизма. По крайней мере, осуществленные там реформы создавали для этого предпосылки.

Говоря об абсолютизме, обычно имеют в виду выработанное марксистской наукой представление о том, что абсолютизм — это равновесие сил между уходящим с исторической сцены, но еще имеющим политическую власть дворянством и буржуазией, уже достаточно окрепшей экономически, но слабой политически⁴⁴, т. е. фактически как канун буржуазной революции. Если иметь в виду только это, то, разумеется, наш вывод о Майсуре теряет смысл. Но ведь хорошо известно, что стадии абсолютизма феодальное государство достигло и в тех странах, которым предстоял еще долгий путь к капитализму: Пруссия, Испания, Россия в XVIII в. Что же касается Майсура, то имеющихся в нашем распоряжении материалов недостаточно для того, чтобы считать это государство

уже сложившейся абсолютной монархией прусского или российского типа. Но эти материалы позволяют сделать вывод о том, что из индийских государств XVIII в. именно Майсур продвинулся ближе всех к абсолютизму — к более высокой стадии феодального государства.

Интересно, что майсурская «модернизация» некоторыми своими чертами напоминает петровские реформы в России. Это и замена феодального ополчения регулярной армией, и бюрократизация государственного управления (В. И. Павлов справедливо отмечает, что на этапе абсолютизма бюрократия сыграла прогрессивную роль⁴⁵), и четкое разделение гражданской, военной, судебной функций внутри государственного аппарата, и заимствование западноевропейского опыта в сфере технологии, военной организации, коммерческой деятельности и даже стремление к развитию флота, построенного по западным образцам. Сходным было и то, что в обеих странах модернизация проходила в экстремальных условиях и осуществлялась крайне жесткими, принудительными методами. Однако из этого, конечно, не следует, что оба процесса реформ были тождественны друг другу и имели сходные результаты.

Рассматривая причину поражения Майсура в борьбе против английских колонизаторов, исследователи указывают, что «окончательная победа капиталистической Англии над феодальным Майсуром была неизбежной»⁴⁶, хотя, как известно, эта капиталистическая Англия не раз терпела поражение от Афганистана, находившегося на еще более ранней стадии феодализма, чем Майсур. Видимо, причины гибели майсурского государства были гораздо более глубокими и находились как в самом этом обществе, так и вне его.

В результате реформ Хайдар Али и Типу Султан смогли обеспечить себе поддержку крестьян, ремесленников и той части купечества, которая не была связана торговыми интересами с англичанами и подвластными им землями. Однако в высших слоях майсурского общества ситуация была гораздо сложнее. Ликвидация джагиров и владельческих прав палаяккаров оттолкнула от Хайдара Али и его наследника основную массу феодалов, которые и без того смотрели косо на новых правителей, узурпиро-

вавших власть у древнего рода Водяров. Принадлежавшие к различным кастам и религиозным общинам, часто даже не считавшие Майсур своей родиной, феодалы были готовы служить скорее иноземным завоевателям, тем более обещавшим вернуть утраченные привилегии, чем государям Майсура. Образовался своеобразный вакуум между правительством и народными массами; ну а «третье сословие» не было настолько сильно, чтобы заполнить этот вакуум.

Ситуация осложнялась еще и тем, что мусульманин Хайдар Али пришел к власти в государстве, где большинство подданных были индусы, да и свергнутая в результате переворота династия тоже была индусской. Английские авторы немало постарались для того, чтобы показать Хайдара Али и особенно его сына религиозными фанатиками, угнетавшими индусов. Наиболее сильными аргументами были жестокая борьба с феодалами-палайяккарами и принятая Типу конфискация земель у индусских храмов (на самом деле последняя мера была вызвана необходимостью уплаты контрибуции англичанам, к тому же земли изымались за выкуп). И по мнению летописца Кирмани, Типу Султан испытывал «сильнейшее отвращение к немусульманам»⁴⁷. Однако реальные факты свидетельствуют о другом.

В Майсуре представители всех религиозных общин обладали полной свободой вероисповедания, и развалины Шрирангапаттинама, который так никогда и не воскрес после английского штурма, свидетельствуют о том, что в майсурской столице мечети мирно соседствовали с индусскими храмами, армянской и католической церквями. Когда знаменитый индуистский храм в Шрингери был разрушен марахтами, Типу пригласил его настоятеля в Майсур. «Вы — джагатгуру (учитель мира. — *Е. В.*), — писал настоятелю Типу, — страна, где Вы поселитесь, благословенна». Это письмо, как и письмо к архиепископу Гоа с просьбой прислать священников для майсурских христиан⁴⁸, а также глубокий интерес Типу к достижениям Запада отнюдь не рисуют фанатичного мусульманина.

И все же, хотя в своих реформах Хайдар и Типу Султан смогли продвинуться дальше Акбара, их религиозная политика не дотянула до акбаровских вы-

сот. Майсурские правители оставались государями ислама, их отношение к индусам было только терпимостью. Скорее всего, прав индийский ученый М. Хасан Хан, утверждавший, что ислам был для Типу инструментом, который использовался только по мере необходимости, а если нужно — отбрасывался⁴⁹. Но, несмотря на это, Хайдар Али и Типу, насколько известно, вели борьбу под лозунгами спасения ислама и не восприняли разработанные в «век Акбара» принципы. Реформы Хайдара Али и Типу в экономической, административной и военной сферах не были, видимо, подкреплены изменениями в религиозной политике, в системе господствующей идеологии. И в этом они заметно уступают реформам Акбара.

Но главное, что необходимо иметь в виду при анализе причин неудачи майсурского эксперимента, состоит в следующем. В 1799 г. Майсуру нанесла поражение не Англия, вернее, не только она. Оформившийся в 1792 г. антимайсурский союз англичан, маратхов и Хайдарабада был мощной силой, но в нем собственно англичане составляли меньшинство. Главным залогом его успеха — и англичане великолепно использовали это — была ненависть к внезапно усилившемуся соседу, стремление не допустить его к доминированию в Южной Индии.

Первоначальным союзником Майсура была Франция, но в 1783 г. французы подписали с Англией мир, а потом началась революция, и, несмотря на оживленную переписку с Директорией, Типу так и не смог обеспечить себе необходимую помощь со стороны Республики. Лев Майсура, как называли Типу в Индии, лихорадочно искал других союзников в борьбе против англичан. Его страстные послания всем индийским государям, даже правителям Афганистана, Непала, Турции, Ирана остались гласом вопиющего в пустыне. До последнего момента Типу надеялся на то, что маратхи и низам Хайдарабада проявят разум, поймут необходимость единства против общего врага, осознают угрозу, нависшую над Индией. Однако ни маратхи, ни правитель Хайдарабада не пожелали внять доводам Типу. Когда губернатор французского владения Пондишери попытался склонить низама к союзу с Типу, то получил весьма примечательный ответ: «Вы не можете не знать, что я

единственный представитель Великого государя (могольского падишаха. — *Е. В.*), а этот негодяй — всего лишь мой вассал. Могу ли я унижить себя союзом с моим же вассалом?» Не последнюю роль играло и плебейское происхождение самого Типу Султана, которого маратхские и хайдарабадские правители даже в официальных документах презрительно именovali сыном наика⁵⁰, забывая о том, что и основатель маратхского государства Шиваджи так же не мог похвастаться аристократическим происхождением.

Государственные деятели той эпохи, за редчайшим исключением, не мыслили категориями единой Индии. Майсур был «заграницей» и для хайдарабадцев, и для маратхов, и для тысяч бенгальских крестьян, которые, спасаясь от голода, шли в рядах английской армии на штурм Шрирангапаттинама. Майсурское государство и его отчаянная попытка прорыва пали жертвой не только и не столько буржуазной Англии, сколько феодальной Индии. Англичане лишь умело использовали в своих интересах реальные противоречия между находившимися на разных уровнях развития индийскими государствами. И вполне закономерно, что через 18 лет после поражения Майсура погибла в борьбе с англичанами маратхская конфедерация, правители которой делали все, чтобы не допустить объединения индийских государств.

К ИНОМУ БЕРЕГУ

Исследование основных событий и идейных тенденций XVIII в. будет неполным, если мы оставим без внимания такой важный фактор, как знакомство индийцев с техникой, культурой, общественной мыслью Европы. Этот процесс начался практически сразу же, когда на побережье Западной Европы высадились португальцы, и продолжался в течение всего исследуемого нами периода.

Необходимо в этой связи отметить, что замкнутость, стремление отгородиться от внешнего мира были в целом несвойственны индийской цивилизации. Несмотря на то что консервативные хранители чистоты древних традиций всегда обладали и властью,

и силой, Индия была открыта внешнему миру. В древности — Египет, Месопотамия, Иран, Греция, Рим, страны Юго-Восточной Азии, в средние века — арабские страны, Иран, Турция, среднеазиатские государства, Китай (не говоря о ближайших соседях) были важнейшими партнерами Индии, с которыми поддерживался оживленный обмен товарами, научными и культурными достижениями. Образованный индиец эпохи средневековья не считал свою страну единственной в мире; научные трактаты изобиловали ссылками на Евклида и Птолемея, Ар-Рушда и Фараби, Платона и Аристотеля, Ибн Сину, Бируни и Улугбека. Поэзия Омара Хайяма, Рудаки, Низами и других гениев персоязычной литературы была популярна, причем не только среди мусульман. Желая похвалить картину или скульптуру, индиец сравнивал ее с творением китайцев или «румов», что предполагало знакомство, хотя бы понаслышке, с искусством этих народов. Когда маратхский поэт XVII в. Бхушан, воспевая Шиваджи, говорил, что «доблесть его прославлена в мире так же, как физическая сила русских, мечи хорасанцев, политическое искусство англичан, изящество китайцев, мужество индусов, гордость тюрок, изощренность арабов, любовь к роскоши персов... гневливость туранцев и хитрость французов»⁵¹, то этими весьма субъективными сравнениями он демонстрировал и познания об окружающем мире, и существовавшие в ту эпоху стереотипы восприятия различных народов.

Само собой разумеется, что отношение жителей Индии к новопришельцам из Европы зависело от многих обстоятельств, и прежде всего от поведения самих европейцев. «Фиранги» (искаженное «франк») были не первыми чужеземцами, ступившими на индийскую землю. Когда они являлись мирными торговцами или миссионерами, которые призывали народ почитать «Хазрата Ису и биби Марьям», т. е. Христа и деву Марию, и без того чтимых в исламе, к ним относились спокойно, доброжелательно, с большой долей любопытства. Но когда они, подобно португальцам, приходили с оружием в руках и знакомили индийцев с таким достижением европейской цивилизации, как аутодафе, то и отношение к ним было соответственным. Так, одно из исторических сочинений середины XVI в., принадлежащее перу не-

когого Шейха Зайнуддина из Кералы, рисует португальцев жестокими, кровавыми захватчиками, насильниками и грабителями⁵².

XVI и XVII столетия были периодами, когда образованная элита индийского общества знакомилась с различными достижениями западноевропейской культуры. Многие европейские путешественники того времени отмечали живой и неподдельный интерес, с которым их индийские собеседники расспрашивали о европейских странах⁵³. Среди аристократии и богатых купцов появилась мода на венецианские зеркала, стеклянную посуду, кружева; некоторые стали предпочитать традиционному паланкину карету. Большой популярностью пользовались произведения европейской живописи. Уже в начале XVII в. английский посол при дворе Джахангира сэр Томас Роу сетовал в письме своему правительству: «К подаркам, которые вы присылаете, здесь относятся с презрением... Они (могольские вельможи. — Е. В.) получают великолепные картины из Италии по суше и понимают в них не хуже, чем мы, поэтому они смеются над нашими дарами». Сам сэр Томас не смог отличить подаренную им Джахангиру картину английского художника от копии, сделанной с нее индийским мастером⁵⁴. В индийской миниатюре того времени появились христианские мотивы, художники стали осваивать элементы европейской техники.

Большой интерес проявлялся к техническим достижениям европейцев. В казенных мастерских использовался труд европейских инженеров, стеклоделов, оружейников. Результатом было не только появление в быту знати европейских диковинок, но и освоение индийцами новой техники. Это во многом обусловило усовершенствования в таких отраслях производства, как стеклоделие (подзорные трубы, очки), кораблестроение, оружейное дело⁵⁵.

С большим интересом относились индийцы к деятельности христианских миссионеров. Среди наиболее обездоленных индусов и мусульман нашлось немало желающих принять новую веру. Что же касается образованной верхушки, то для нее христианство означало еще один путь приобщения к богу, столь же законный и истинный, как и другие.

Любопытство, интерес ко всему новому, к достижениям других народов были характерной чертой

таких людей, как «просвещенные философы» двора Акбара. «Ум мой не знал покоя, — вспоминал Абу-л Фазл, — сердце мое тянулось то к мудрецам Монголии, то к отшельникам Ливана; я рвался беседовать с ламами Тибета, португальскими падре и священниками парсов»⁵⁶. Но особенный интерес представляет написанное Абу-л Фазлом в 1582 г. от имени Акбара «Письмо мудрецам Запада», которое было отправлено в Европу с миссионерами. Вот его сокращенный текст, который скажет читателю больше, чем любой комментарий.

«...Сказано мудрыми, что тот, кто заимствует свет знаний из других стран и освещается лучами разума иных (народов), проникает во все тайны. В мире людей, который суть отражение мира небесного, нет ничего выше любви и никого, кто не был бы достоин дружбы; сам всевышний с любовью и заботой устроил это, дабы каждое сердце, озаренное светом приязни, очистилось от тьмы невежества. Как же в таком случае государи, благочестие которых суть основа добродетели всего мира, не установят между собой дружбы и взаимопомощи, чтобы народы, во славу божью, вступили в достойные взаимоотношения? Особенно (желательно это) в отношении государств, где проявили себя во всем блеске духовные совершенства христианской веры, а долг по защите справедливости возложен на могучих государей... Так как из-за противодействия власть имущих и собственного чванства люди остановились перед завесой незнания, нужно исправить это положение...

Поскольку большинство живущих в нашу эпоху — рабы слепого подражания, которое требует бездумно следовать заветам предков, в отсутствие тех, кто выбрал путь изучения доказательств, у людей процветает вера, лишенная духа исследования — лучшего из созданий разума. Следовательно, в наше время благотворно общение мудрецов различных религий, красноречивых и высоких целями. Из-за различия языков было бы весьма похвально, если бы кто-нибудь изложил изящным слогом суть этих (христианских) идей, принеся этим радость и блаженство, дабы такие святыне книги, как Тора, Евангелие, Псалмы Давида, были переведены на арабский и фарси. Если эти книги с переводом и комментариями будут нам

посланы, то это послужит установлению божественных законов, строительству зданий согласия и державы просвещения, будет способствовать возвышению искренней веры, дружбы и добродетели. Надеемся на дальнейшую переписку и общение. Прощайте, и да благословит вас господь. Писано в месяце раби ул-авваль 990 года хиджры (1582 г.)»⁵⁷.

Может показаться, что это письмо, написанное в разгар феодальных мятежей, инспирированных улемами против «еретика-падишаха», имело определенную политическую подоплеку — стремление обеспечить поддержку португальского короля, который в это время владел рядом территорий на западном побережье Индии. Но это предположение безосновательно. Отношения Акбара с португальцами были разными: то союз, то военные столкновения, но Акбар никогда не стремился опереться на португальцев в борьбе со своими врагами, а за свое золото он мог иметь сколько угодно солдат — «фиранги». Права К. А. Антонова, увидевшая в интересе Акбара к христианству не политику, а подлинные духовные искания (отметим, что в 1952 г., когда вышла книга К. А. Антоновой, такой вывод звучал весьма смело)⁵⁸. Перевод Евангелия был нужен Акбару и его единомышленникам затем же, зачем и перевод «Махабхараты», — еще одно оружие в борьбе против слепой веры и религиозного фанатизма. «Дух исследования — лучшее из созданий разума» — руководил этими людьми, и к новой религии они относились точно так же, как к индуизму и исламу, — с рационалистических позиций. И когда Акбар говорил миссионерам, что, по его мнению, чудесные исцеления, которые совершал Христос, были связаны не с его божественной природой, а с медицинской наукой, миссионеры реагировали так же, как и муллы.

Абу-л Фазл обсуждал с европейскими гостями могольского двора не только вопросы религии, но и то, как «европейцы не так давно открыли „огромный и многолюдный“ материк, названный ими Новым Светом»⁵⁹. Для одного из придворных падишаха Аурангзеба Ф. Бернье переводил на фарси сочинения П. Гассенди, Р. Декарта, У. Гарвея. Уже упоминавшийся нами махараджа Саваи Джай Сингх, известный астроном, изучал с помощью иезуитов-миссионеров произведения Дж. Флемстида и Тихо Браге;

в звездных каталогах последнего он обнаружил неточности⁶⁰.

Необходимо подчеркнуть, что культурные контакты, о которых идет речь, были двусторонними. Индийцы и западноевропейцы активно изучали друг друга. С обеих сторон этому препятствовали предубеждения, религиозный фанатизм и консерватизм, но все же процесс взаимопонимания продолжался. И вот французский коммерсант Тавернье вынужден признать: «Несмотря на то что эти идолопоклонники находятся в пучине слепоты и незнания истинного бога, это не мешает им во многих отношениях быть высокоморальными людьми»⁶¹. А могольский хронист Хафи Хан, высказывая глубокую неприязнь к «фиранги» за то, что они обращают сирот в свою веру, тут же признается, что «часто посещал их церкви и подолгу беседовал с их учеными»⁶². Предрассудки и консерватизм не могли блокировать процесс взаимопознания.

Разумеется, этот процесс охватывал лишь образованную верхушку индийского общества. Число людей, которые могли использовать новые возможности культурных контактов, было весьма невелико, но, думается, оно не слишком уступало числу тех русских людей XVIII в., которые смогли заглянуть в открытое Петром I окно в Европу. Видимо, количественные показатели в этом случае вообще неприменимы.

Гораздо важнее тот факт, что по крайней мере на первом этапе, т. е. до начала непосредственной колониальной экспансии, индо-европейский культурный контакт происходил на равных. Образованные индийцы воспринимали новшества, идущие с Запада, с интересом и любопытством, но без суеверного ужаса или священного трепета. А европейцы довольно быстро поняли, что имеют дело не с дикарями, которых легко соблазнить ниткой стеклянных бус, а с древней и великой цивилизацией. Начало развития индологии как науки было связано не только с желанием изучить тех, кем предстояло управлять, но и с подлинным интересом образованной Европы к достижениям Индии. Пока миссионеры излагали индийцам основы христианства, Европа знакомилась с философией, религией, культурой Индии. И в то самое время, когда европейские инженеры и оружейники работали в дворцовых мастерских могольских

шахов, английский естествоиспытатель Роберт Гук изучал южноиндийский метод производства высокочистой стали, а французский химик Кордо специально приезжал в Индию знакомиться с технологией крашения тканей⁶³.

Следует отметить, что индийцы довольно рано поняли истинные цели большинства приезжавших в Индию европейцев. Весьма наблюдательным оказался уже знакомый читателю маратх Рамчандра Пант. В его «Аджнапатре» есть такие пророческие строки: «Португальцы, англичане, голландцы, французы, датчане и прочие носящие шляпы занимаются торговлей. Но они не такие, как все прочие купцы, ибо они служат своим монархам и по их приказу приезжают сюда торговать. Может ли быть, чтобы монархи эти не жаждали новых земель? Носящие шляпы стремятся прийти сюда, укрепиться, захватить новые земли и установить свою религию. В некоторых местах им это удалось. К тому же это весьма упрямая раса, и если им удастся захватить кусок земли, то они не отдадут его и под угрозой смерти.

Поэтому их присутствие должно быть ограничено лишь торговыми перемещениями. Нельзя давать им строить свои фактории на побережье, а лишь в глубине страны, под контролем близлежащих городов, ибо главная их сила — флот... Довольно с них будет и того, что они приезжают и уезжают, не трогая нас, мы же не тронем их. Если во время войны они попадут в плен, их следует отпускать за выкуп, но обходиться с ними вежливо»⁶⁴.

Такое настороженное отношение укреплялось в индийском обществе и перерастало в открытую враждебность тем более, чем активнее разворачивалась колониальная экспансия, ставшая серьезнейшим испытанием для культурных контактов между Индией и Западом. Трагические реалии XVIII в. способствовали развитию обскурантизма, религиозного фанатизма, желанию «замкнуться в себе». «Фиранги», и больше всего «ангрезы» (англичане) стали восприниматься как враждебная сила, а контакты с ними — как покушение на священные традиции. Именно такие чувства индийцев зафиксировали европейские авторы XVIII и XIX вв., которым мы обязаны стереотипными представлениями о фанатичных и консервативных «туземцах»⁶⁵.

И все же ненависть к колонизаторам не мешала Хайдару Али и Типу Султану строить армию по английскому образцу. Переписываясь с французским губернатором Пондишери, Типу Султан не только обсуждал совместные действия против англичан, но и расспрашивал о новинках европейской науки, в частности о новом методе измерения температуры тела больного термометром. Причем любопытно, что в своем письме правитель Майсура именует ошибочно этот прибор барометром, что предполагает знакомство и с последним. В обширной дворцовой библиотеке Типу было немало европейских книг⁶⁶.

Сын и духовный наследник Шаха Валиуллы Абдул Азиз также был непримиримым врагом англичан. Он считал невозможным для мусульман служить в английской армии или угождать новым хозяевам изучением языка. Вместе с тем он полагал желательным изучение английского для знакомства с техническими достижениями Европы, которые он высоко ценил⁶⁷. Таким образом, даже в период колониальных войн просвещенные индийцы продолжали интересоваться европейским опытом в различных сферах жизни.

Именно XVIII век принес новую и весьма важную черту в этот процесс культурного взаимопознания. Помимо технических и военных достижений, религии и культуры Запада предметом внимания некоторых индийских мыслителей становится социально-политическое устройство европейских стран. Кроме того, появляются люди, которым это устройство представляется в чем-то более справедливым и прогрессивным, чем то, которое существовало в Индии.

С ростом и укреплением европейских колониальных владений в Индии увеличивалась прослойка индийцев, связавших свою судьбу с новыми властителями. Торговые агенты, маклеры, переводчики, секретари — эти люди приходили на службу европейским компаниям различными путями; по-разному складывались их судьбы и отношения с новыми хозяевами. Среди индийских служащих европейских компаний было немало тех, кто сознательно воспринимал европеизированный образ жизни, предпочитал жить под защитой английских, французских или голландских законов.

Одним из таких примеров была семья Ананды Ранги Пиллаи, тамильского купца и главного торго-

вого агента при Франсуа Дюплексе, французском губернаторе Пондишери. Вся семья Ананды Ранги, оставившего интересные мемуары, верой и правдой служила французам, а двоюродный брат мемуариста принял христианство, совершил поездку во Францию, где был принят регентом и получил звание кавалера ордена св. Михаила. На страницах своей книги Ананда Ранга не жалеет хвалебных эпитетов, описывая законность и порядок во французском владении, благородство и административные таланты Дюплекса. Большое место в мемуарах занимают беседы Ананды Ранга с его французским патроном о различных сторонах общественного устройства европейских стран. Вместе с тем, находя многие устои западного общества разумными, Ананда Ранга понимал, насколько трудным было бы внедрение европейских обычаев в индийскую жизнь, и с большим юмором описывал, как принявшие христианство пондишерийские индусы построили в церкви стену, отделявшую христиан высших каст от «неприкасаемых»⁶⁸. И все же, несмотря на многие проблемы и противоречия, жизнь под властью французов Ананда Ранга считал более справедливой и надежной.

Искренним восхищением перед «носящими шляпы англичанами» проникнута «История Бенгалии» Гуляма Хусейна Салима (1786—1788 гг.). Автор убежден, что новые хозяева Бенгалии — «удивительные мастера и изобретатели», они «не имеют себе равных в справедливости и законности своей администрации, благополучии подданных, поддержке слабых, уничтожении тиранов», к тому же, «несмотря на различия в вере, они никогда не вмешиваются в обычаи и религию мусульман»⁶⁹.

Что это: угодливое стремление польстить новым хозяевам или просто работа по их заказу? Разумеется, и то и другое имело место, многие индийские авторы того времени восхваляли новых владык с не меньшим красноречием, чем могольских ладишахов, согласно индийской пословице «Кому служу — тому пляшу». Но было бы явным упрощением, если бы мы в своем анализе ограничились только этим. Некоторые данные позволяют судить о том, что для определенной части образованных индийцев европейцы, и особенно англичане, представлялись воплощением какой-то более передовой и справедливой идеи.

Примером такого подхода может служить мировоззрение очень интересного и до сих пор не известного в советской индологической литературе мыслителя — Мирзы Абу Талиба из Лакхнау. О его жизни и взглядах стоит рассказать подробнее.

Мирза Абу Талиб родился в 1752 г. в Лакхнау в семье чиновника, который попал в немилость к навабу Ауда и бежал в Бенгалию. Абу Талиб жил в Бенгалии до смерти отца, затем вернулся в Лакхнау, где получил весьма солидный пост амилдара — главного налогового чиновника — в округе Итава. Но в 1787 г. он оставил свой пост в знак протеста против коррупции, царившей в налоговом ведомстве Ауда, и вновь уехал в Калькутту. Там, несмотря на любезный прием со стороны генерал-губернатора Корнуоллиса, постоянной работы не нашлось, семья долго бедствовала. И вот английский капитан, давний друг Абу Талиба, предложил ему отправиться в Европу. Так Абу Талиб оказался в Англии, где попытался открыть учебное заведение с преподаванием восточных языков. Но, хотя в лондонском высшем свете Восток был в моде и индийского гостя принимали в самых аристократических салонах, даже в королевском дворце, к проекту открыть «восточный колледж» английские власти проявили полное равнодушие. Ничего не добившись, Абу Талиб отправился в обратный путь и по дороге посетил Францию, Италию, Турцию и Ирак. Вернувшись в Индию в 1803 г., Абу Талиб был назначен коллектором (налоговым чиновником) в Бунделькханд, где через три года умер в возрасте 54 лет⁷⁰.

О своей поездке в Европу Абу Талиб написал книгу, которая является наиболее ранним из известных нам источников, характеризующих восприятие Запада индийцем. Но для того чтобы понять, с какими чувствами и идеями он отправился в далекое путешествие, необходимо проследить истоки его взглядов, отразившиеся в «Тафзих ул-гхалифин» — хронике, написанной Абу Талибом во время службы в Ауде.

Эта книга по форме — традиционная хроника, по содержанию же — исключительное по смелости и безжалостности обличение феодальных порядков в Аудском княжестве. Социальная критика была присуща многим произведениям средневековой индий-

ской литературы, особенно связанным с религиозно-реформаторскими течениями. Но одно дело — обличать абстрактных царей и вельмож, совсем другое — писать о реальном, здравствующем государе, например, такое: «То, что наваб тратит на увеселения, могло бы обеспечить армию... Наваб проявляет трогательную заботу обо всем, кроме народа»⁷¹. На страницах аудской хроники Абу Талиб неоднократно демонстрирует свое глубокое презрение к навабу, его вельможам и чиновникам, погрязшим в лени, алчности, разврате и стяжательстве. Невероятная роскошь двора, астрономические суммы, растрачиваемые на увеселения и праздники, сословное чванство лакхнауской знати, которая пускает на ветер нечестно добытые деньги с единственной целью — доказать свою знатность и не походить на «низких», коррупция чиновников, развал армии — все это, пишет Абу Талиб, разоряет и доводит до нищеты крестьян, ремесленников и торговцев, губит государство.

Обличая аудских властителей, Абу Талиб искренне сочувствовал простому народу, писал о тяжелейшем положении крестьян, о разорении торговцев, об унижениях, которым самодур-наваб подверг «почтенного мастера» — набойщика, внесшего усовершенствования в процесс изготовления набивных тканей... «Странно, — замечает Абу Талиб, — несмотря на свою расточительность и тиранию, наваб ожидает, что все люди будут изъявлять ему покорность и верность вследствие знатности его рода и деяний его предков»⁷².

Мучительно размышляя над судьбой аудского государства, над выходом из кризиса, Абу Талиб писал: «Неизвестно, каким образом люди божьи обретут свободу от угнетателей. Правда, можно покинуть [владения наваба], но такая масса людей вряд ли сможет покинуть родную землю. Принести избавление могло бы восстание, но и это невыполнимо из-за апатии народа, его привычной покорности индийским обычаям, отсутствия единства, а также из-за военной помощи англичан навабу».

Итак, что же делать? Вывод, к которому приходит Абу Талиб, таков: необходимо установить английское господство над аудским государством. «Администрацию должен возглавить знающий Индию

англичанин. Расходы наваба должны быть ограничены, и пусть он не имеет права голоса в военных и налоговых делах. Английские офицеры должны обучать армию. Следует избавиться от всех старых чиновников, сборщиков налогов и прочих, преисполненных чванства и расточительства, а на их место назначить людей бедных и среднего достатка. Налог нужно сделать таким, чтобы, уплатив его, человек мог жить в благополучии»⁷³.

Выход из кризиса, таким образом, Абу Талиб видел на пути серьезных общественных реформ. Особенно интересна идея о замене феодальной администрации выходцами из бедных и средних слоев населения, которые, по мнению мыслителя, отличаются скромностью, бережливостью и трудолюбием. Но все это представлялось возможным лишь в том случае, если княжество перейдет под английский контроль.

Абу Талиб прекрасно понимал, что эта его позиция выглядит по крайней мере спорно, и пытался обосновать ее, используя форму диалога с неким «человеком, занимающим высокую должность в государственном совете». Неизвестно, состоялся ли такой диалог на самом деле, но он чрезвычайно выразителен. Абу Талиб напоминает собеседнику о тяжелом положении княжества и подчеркивает, что в таком состоянии Ауд может легко стать добычей любого завоевателя, тем более что постоянно ходят слухи об афганском вторжении. Собеседник Абу Талиба согласен с этим и даже признает, несмотря на свой высокий пост, что «действия государя и его принципы противоречат благу народа». Но когда Абу Талиб заявляет, что только английский контроль «спасет страну и укрепит армию», оппонент возражает ему. «Возможно, но ведь есть пословица о людях, избежавших одной опасности, чтобы попасть в другую. Как только англичане укрепятся, они сделают жизнь народа в Ауде такой же, как в Бенгалии». Этому весьма серьезному аргументу Абу Талиб противопоставляет следующее: «Если бы у англичан были враждебные намерения... то они давно поступили бы по своему желанию, ибо некому в Ауде их удержать. Наш народ живет сейчас в таких условиях, что худшее обращение с ним невозможно... Пусть лучше страдают те немногие, кто сейчас преуспевает и грабит тысячи людей, но результатом будет благополу-

чие этих тысяч, и в случае войны жизнь и честь людей сохраняются»⁷⁴.

Именно с такими взглядами и надеждами отправился Абу Талиб в Англию. Книга, в которой он описывает свои впечатления, представляет огромный интерес именно с точки зрения восприятия западного общества автором-индийцем. Разумеется, Абу Талиб совершил свое путешествие, будучи уже в определенной степени подготовленным. Он в течение многих лет общался с англичанами, знал язык, но главное — собственные идеи автора и уровень его общей культуры. На английский берег ступил не «восточный варвар», а любознательный, высокообразованный наблюдатель, имевший за плечами достижения двух великих культур, а главное, традиции их взаимодействия, результатом чего была терпимость, уважение к чужому образу жизни. Самое интересное в путевых заметках Абу Талиба — автор, умный, интеллигентный, иногда восторженный, иногда ироничный, но никогда не терявший чувства собственного достоинства и не упускавший из виду главную цель книги.

А цель эта имеет ярко выраженный просветительский характер, хотя Абу Талиб прекрасно понимал, что единомышленников в Индии у него будет очень немного. «Когда я думаю о том, что знать и богачи, опьяненные роскошью и чванством, рассматривают науку лишь в рамках своих убогих познаний, а простой народ и бедняки, озабоченные поддержанием жизни, не имеют времени даже для удовлетворения личных нужд, не говоря уже об интересе к новым изобретениям и открытиям (хотя страсть к этому заложена в людях природой и является украшением нашей натуры), я сомневаюсь, что мой труд принесет плоды, и боюсь, что этой книге придадут не больше значения, чем романам и сказкам»⁷⁵.

И все же, несмотря на пессимизм, Абу Талиб писал свою книгу с конкретной целью: поведать соотечественникам о жизни на Западе, пробудить в них «украшение нашей натуры» — любопытство и стремление перенимать положительный опыт других народов. Среди достижений Запада, которыми особенно восхищался путешественник, — паровые двигатели, механическая прялка «дженни» и, главное, книгопечатание, играющее, как отмечал Абу Талиб, жизненно важную роль в просвещении народа. В Оксфорд-

ском университете его особенно привлекли обсерватории и анатомический театр. Об отсутствии у Абу Талиба каких-либо мусульманских предрассудков свидетельствует его восторженное описание драматических спектаклей, картин из Британского музея и особенно итальянской оперы.

С восторгом принял Абу Талиб и английскую парламентскую систему, которая, как он считал, «гарантирует свободу простым людям». Он восхищался традициями английских клубов и особенно газетами, печатающими даже карикатуры на министров. Однако Абу Талибу никогда не изменяли трезвый разум, объективность и, главное, демократизм, сочувствие простому народу. Восторгаясь достижениями европейской техники, он высказывал и критические замечания о низком качестве тканей или строительного материала. Отмечая, что английские законы гарантируют равенство граждан, Абу Талиб подчеркивал, что «равенство это только кажущееся, ибо разница между богатыми и бедными в Англии больше, чем в Индии»⁷⁶. Такой вывод может показаться субъективным, но если мы полностью доверяем европейским авторам, описывавшим социальные контрасты Индии, то у нас нет оснований не верить Абу Талибу, которого потрясла нищета ирландских крестьян. Может быть, до поездки в Европу у него существовал некий идеальный образ Англии, на фоне которого реальные впечатления могли быть восприняты весьма остро. Среди его негативных впечатлений — английский суд, где «судья часто оказывает давление на присяжных и диктует им свою волю. В этом суде я с отвращением наблюдал, как закон брал верх над справедливостью, и ловкий негодяй побеждал честного человека»⁷⁷. Абу Талиб категорически возражал против введения английского судопроизводства в Индии, что еще раз доказывает его прагматический подход к европейскому опыту.

Английское общество у Абу Талиба предстает не «Городом-без-несчастий», а чем-то вполне реальным, не лишенным как привлекательных, так и отталкивающих черт. У наблюдательного путешественника вызывали восхищение такие черты английского характера, как чувство чести и собственного достоинства, любовь к прекрасному, законопослушность, искренность, гостеприимство. Вместе с тем Абу Талиб

не мог принять в англичанах отсутствия религиозности, любовь к стяжательству, иронически описывал бездеятельных, заносчивых и чванливых светских джентльменов, их слепое угождение моде и самонадеянность: «Если кто-либо из них приобретает хоть малую толику знаний в какой-нибудь науке или иностранном языке, он тут же садится и пишет целый трактат»⁷⁸.

Записки Абу Талиба — интереснейший пример контакта культур, причем представитель Индии проявил большой такт, открытость всему новому и полезному, уважение к чужим обычаям. Выступая наследником «просвещенных философов» времен Акбара, Алу Талиб резко осуждал свойственное его английским друзьям презрение к традициям других народов, убежденность в собственной непогрешимости. Беседы индийского гостя в английских салонах иногда принимали характер словесных турниров: «В спорах они часто нападали на меня, утверждая, что мусульманские обычаи глупы и неразумны. Зная английский характер, я не считал необходимым вести с ними философские диспуты, а просто парировал удары. Когда они высмеивали обряды, совершаемые паломниками в Мекке, я спрашивал, что они находят разумного в церемонии крещения, означающей приобщение к богу ничего не создающего младенца. Когда они высмеивали наш обычай есть руками, я напоминал, что все лондонские пекари месят тесто ногами». В этих спорах индийский путешественник защищал не столько обычаи своей религии и страны, сколько выработанные общественной мыслью Индии принципы толерантности, способность уважать тех, кто «читит бога на свой лад». Не случайно, знакомясь с деятельностью масонских лож, Абу Талиб отметил как «достойную похвалы» их идею невмешательства в религиозные убеждения и обычаи других людей»⁷⁹.

Записки Абу Талиба позволяют поднять еще одну малоисследованную проблему: отношение образованных индийцев конца XVIII — начала XIX в. к французской революции. В армиях индийских государей того времени служило много французов, среди которых, как отмечал с тревогой генерал-губернатор Индии Уэлсли, немало было «убежденных якобинцев»⁸⁰. Еще в 1795 г. английский резидент в

Хайдарабаде пугал в письме пешву «группой людей во Франции, которые называют себя философами и защитниками прав человека. Они проповедуют новую веру, отрицающую бога... выступают против государей и знати, которых считают тиранами, и внушают народу, что богатые узурпировали власть и богатство»⁸¹. Известно, что Типу Султан был хорошо осведомлен о французской революции, и в его столице французские офицеры основали якобинский клуб под покровительством самого «гражданина Султана», который надеялся, что новое французское правительство будет лучшим союзником, чем королевское. В 1801 г., покинув Англию, Абу Талиб ступил на землю наполеоновской Франции и стал, видимо, первым индийцем, описавшим историю революции и биографию Наполеона. Незнание языка и реалий страны не позволило Абу Талибу описать Францию столь же подробно, как Англию. Но характерно, что главной причиной революции он считал возмущение народа против тирании короля, поэтому, верный высказанным еще в аудской хронике идеям, относился к революции с сочувствием⁸². Симпатией проникнута и краткая биография Наполеона, который привлек внимание Абу Талиба своим незнатным происхождением, талантами и головокружительной карьерой. Видимо, это тоже как-то согласовывалось с представлениями автора о том, что люди из бедных и средних слоев общества могут оказаться более способными и полезными для страны, чем феодальная знать. Дальнейшие исследования могут обнаружить новые документы, свидетельствующие о реакции индийцев на события французской революции, что может представить немалый интерес.

Не будет преувеличением отметить, что книга Абу Талиба явилась одним из первых произведений просветительского характера в индийской литературе и общественной мысли. Избегая прямой дидактики, автор стремился не только донести до соотечественников новые для них реалии, но и убедить их в необходимости учиться, перенимать более прогрессивный опыт. Важно, что, не идеализируя Англию, Абу Талиб считал общественный строй и порядки в этой стране более справедливыми и разумными, чем феодальные порядки на родине. Этот принцип — не изменяя своей культуре и религии, заимствовать про-

грессивный опыт Запада и именно поэтому поддерживать английское господство — сближает мировоззрение Абу Талиба со взглядами индийских просветителей XIX в. То, что желанный прогресс был связан с чужеземными завоевателями, не делало Абу Талиба и его единомышленников изменниками родины, но придавало их взглядам и деятельности неизбежно трагический характер, который был преодолен общественной мыслью Индии лишь на этапе национально-освободительного движения.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Любой научной работе положено иметь заключение, суммирующее все, что автор хотел сказать в своей книге, все выводы, к которым он пришел в результате исследования. Уважая традицию, отметим все же, что в нашем случае трудно ей последовать: ведь это означало бы, что анализ интересующих нас проблем окончен, можно делать вывод и ставить точку.

Но избранная нами тема столь велика и важна для понимания всего хода истории Индии, что предложенная читателю книга должна была не столько ответить на вопросы, сколько породить новые, стимулировать дальнейшее изучение духовной жизни средневекового индийского общества и научное обсуждение возникших интересных проблем. Поэтому точку в нашем исследовании ставить рано, заключительный раздел нужен скорее для того, чтобы обобщить изложенное выше, а главное, предложить некоторые соображения и вопросы для будущей дискуссии.

Фактический материал, представленный в этой книге, вряд ли может создать у читателя впечатление о бесконфликтном, застывшем обществе, далеком от насущных проблем бытия, погруженном только в поиски слияния с Космосом. Средневековые индийцы жили напряженной духовной жизнью, которая была непосредственно связана с реальными процессами и противоречиями общества и окружающего мира. Общественная мысль была так же сложна, пестра и противоречива, как и жизнь этой страны. Попытаемся наметить хотя бы некоторые основные направления и тенденции развития идейных течений индийского средневековья.

В эпоху, которой непосредственно посвящено на-

ше исследование, происходили важные сдвиги в осознании различных общественных проблем. Так, объективная, хотя и не реализованная полностью, тенденция к созданию сильного централизованного государства вызвала к жизни изменения в политических воззрениях, заставила критически пересмотреть традиционные взгляды на роль и значение государственной власти. Важнейшим фактором, обусловившим развитие многих течений общественной мысли, был культурный и религиозный контакт между индуизмом и исламом, который воздействовал практически на все сферы духовной жизни. Этот контакт оказал благотворное влияние на развитие литературы, науки, искусства, но главный его результат — разработка идеи «слияния океанов», т. е. равной истинности всех религий. Многочисленные религиозно-реформаторские течения индийского средневековья обнаружили огромное разнообразие идей и воззрений, подчас диаметрально противоположных друг другу. Но в этом пестром калейдоскопе выделились и развились течения, подвергшие кардинальному пересмотру многие теологические, этические и социальные догмы «официальной» религии. Важной чертой религиозно-реформаторских течений явилась гибкость их идейных установок, способность адаптироваться в меняющихся социально-экономических и политических условиях. Эта способность к саморазвитию, творческой переработке уже собственных постулатов обусловила возникновение на базе мирных сектантских школ идеологии массовых освободительных движений.

Серьезным испытанием для индийской культуры и общественной мысли стали трагические реалии XVIII в. — распад империи, междоусобные войны, колониальное подчинение. И в этих условиях духовная жизнь общества не прерывалась, мыслители искали выход из кризиса, осознавали новые реалии, подвергали критическому анализу прошлое и настоящее. В этот период общественная мысль Индии смогла, по сути, предложить три основных пути преодоления кризисной ситуации: возрождение Могольской империи, борьбу против европейских колонизаторов при условии более или менее серьезных реформ внутри собственного общества и, наконец, принятие самого английского господства в качестве

мучительного, но необходимого лекарства для больной страны. Все это получило продолжение в идейных течениях XIX в.

Общественная мысль индийского средневековья подчинялась всеобщему закону, согласно которому новые идеи всегда утверждались в борьбе со старым, отжившим. Правда, для индийской цивилизации, для массового сознания в целом была характерна известная терпимость, без чего удивительно многоликая страна, калейдоскоп религий, языков, каст, этносов, традиций, просто не могла бы существовать. Но все же нет оснований считать, и материал книги достаточно иллюстрирует это, что индийское средневековье не знало борьбы идей, тем более считать, как это делает, цитируя Дж. Неру, В. И. Павлов, что бесконфликтность в сфере идей на «феодално-деспотическом Востоке» была одним из факторов стагнации¹. Вряд ли соответствует действительности и предположение В. К. Ламшукова о том, что «в Индии Сократ, Христос и даже Джордано Бруно были бы создателями новых сект и кончили жизнь в окружении почтительных учеников»². Действительно, индийское средневековое общество можно вслед за В. К. Ламшуковым назвать эластичным, но эластичность эта имела пределы, преступать которые было опасно.

Во многих легендах и «житиях» божественное вмешательство или чудо спасает знаменитых бхактов и суфиев от козней ортодоксальных брахманов и мулл, от жестоких преследований со стороны власть имущих. Люди хотели, чтобы это было так, чтобы даже брошенный под ноги слона Кабир спасся. Но реальность была иной, и никакое чудо не спасло Абу-л Фазла (Джахангир хвалился убийством этого «еретика» как особой заслугой), не спасло взошедших на плаху Дару Шукоха и Сармада, не отвело кинжал убийцы от гуру Гобинда... Как и во всем мире, борьба идей в средневековой Индии подчас принимала острые формы. Через всю историю, включая и исследованные нами три века, проходит конфликт, нередко разрешавшийся трагически. С одной стороны, религиозная ограниченность и фанатизм, с другой — идеи «мира для всех», «слияния океанов»; с одной стороны, консерватизм, почитание вековых традиций, с другой — попытка подвергнуть священные догмы рационалистической критике; с одной

стороны, незыблемость кастовых устоев, с другой — «только дурак гордится своей кастой». В этой борьбе Индия выдвинула немало людей, готовых на любые жертвы ради своей идеи, и мировая культура только выиграет, если в один ряд с общеизвестными примерами мужества, убежденности и силы духа встанут имена тех, кем по праву гордятся индийцы.

Можно ли определить ту общую, главную тенденцию, которая была стержнем эволюции общественной мысли Индии в средние века и в начале нового времени? По нашему мнению, главной или одной из главных тенденций, а вернее, направлений явилось пусть медленное, противоречивое, непоследовательное, но развитие гуманистических принципов.

Такой вывод неизбежно вызовет дискуссию. Конечно, с ним будут категорически не согласны те, для кого имеет смысл единственно «тот самый», т. е. западноевропейский гуманизм, подобно тому как существует лишь «та самая» Реформация и никакая другая. Мы уже неоднократно высказывали свое неприятие подобного взгляда на историю, когда реальные процессы в той или иной стране оцениваются лишь в соотношении с неким эталоном, причем роль последнего часто выполняет идеализированный, упрощенный образ какого-либо западноевропейского общества. Гуманистические тенденции в общественной мысли средневековой Индии и не могли развиваться так, как в Италии или Франции, Германии или Англии, не из-за отсталости Индии, а просто потому, что цивилизация там обладала целым рядом специфических черт. Но если рассматривать не конкретные формы, а содержание, суть процессов, то можно сделать некоторые выводы.

Действительно, индийским средневековым мыслителям и не было необходимости разыскивать старинные рукописи, изучать их и «открывать» согражданам, ибо, как известно, Индия никогда не испытывала разрыва с древней культурой. Наоборот, стремление найти ответ на все вопросы в сочинениях авторитетов прошлого, преклонение перед «обычаем предков» было именно той консервативной тенденцией, против которой выступали лучшие умы средневековья. Точно так же в Индии не проявилось с такой остротой, как на Западе, отрицание всего того, что церковь связывала с «умерщвлением плоти». Ведь традици-

онно индуизм считал «каму» (чувственные наслаждения) и «артху» (стремление к личной выгоде, пользе, богатству) не грехом, а вполне законной частью человеческой жизни, не противоречащей высшим целям бытия. Поэтому любоваться красотой человеческого тела, воспевать отнюдь не платоническую любовь умели еще раннесредневековые художники и поэты, а ловкие, хитрые, предприимчивые до эгоизма герои Дандина, Шьямилаки, Харибхадры могут считаться вполне «возрожденческими», если исходить только из формальных признаков. Такой поверхностный подход вполне справедливо критикует В. И. Павлов, но, как нам кажется, в своем отрицании возрожденческих тенденций на Востоке он исходит все из того же принципа — похожести или непохожести на западноевропейский эталон³.

Если поставить в основание иной подход, а именно признать диалектическую связь между общими закономерностями исторического развития, создающими то, что сейчас принято называть «общечеловеческие ценности», и бесконечным многообразием исторической реальности, в которых эти общие законы действуют, то можно предположить, что одной из закономерностей общечеловеческого развития выступает пересмотр на определенном этапе средневековых представлений о человеке и обществе, выработка нового взгляда на человека, общество, время. Более полное исследование этих процессов для Индии впереди. Но и тот материал, который был представлен нами читателю, позволяет сделать некоторые выводы.

Известно, что в любом средневековом обществе человек воспринимался не сам по себе, не как индивидуальность, а как представитель той или иной социальной и религиозной группы, т. е. прежде всего как крестьянин, рыцарь, бюргер, христианин или неверный, священник или мирянин (на Западе)⁴, в Индии же — как член данной касты, общины, индус, мусульманин, сикх и т. д. Именно это определяло характер человека, по мнению людей той эпохи; средневековые индийцы и западноевропейцы были едины в том, что рыцарь или доблестный раджпутский князь благородны изначально, по самому своему врожденному статусу, и не случайно в рыцарской литературе Запада и в родственных ей жанрах индийской лите-

ратуры герой и его соперник равно благородны и доблестны, поскольку принадлежат к одному сословию. Точно так же священнослужитель обязан быть мудрым и благочестивым, купец — хитрым и предприимчивым. А поскольку дидактика насквозь пронизывала всю литературу, искусство, общественную мысль средневековья, то все негативные примеры (все глупые и распутные попы и брахманы, все короли-тираны и т. д.) были нужны литературе с той же дидактической целью; они не противоречили традиционному подходу, а, наоборот, подкрепляли его, ибо оценка каждого человека прямо зависела от того, насколько соответствует его поведение сословному или кастовому идеалу, а за всякое отступление от него полагалась кара на земле и в небесах.

В этом контексте особенно важным представляется подход к человеку, который отстаивали многие религиозно-реформаторские течения индийского средневековья. Путь богопознания и спасения, который они предлагали, не был связан ни с выполнением обрядов, ни с канонической ученостью, ни с кастовой чистотой. Были изменены традиционные критерии праведности, святости, добродетели; по мнению реформаторов, эти качества не зависели от кастового и сословного статуса. Искренне верующий, честный и добродетельный человек, а не просто родившийся в высшей касте был, по мнению многих бхактов и близких к ним суфиев, угоден богу, т. е. оценка человека теряла зависимость от кастового статуса. Ряд идеологов бхакти, суфизма и сикхизма выступали с критикой кастового неравенства.

Новый подход к человеку был связан с тем, что бхакти и суфизм считали главным способом богопостижения не чтение священных текстов, не обряды, не философскую премудрость, а моральную чистоту и всеобъемлющую любовь к божеству, именно чувства и эмоции, глубоко индивидуальные. Уже то обстоятельство, что верующему предоставлялась определенная свобода в выборе путей бхакти, весьма символично. Этот выбор должен был диктоваться не кастой и не сословием, а личным чувством человека. Литература бхактов и суфиев раскрывает удивительно богатый мир человеческих чувств, в котором равноценны любовный экстаз Миры Баи и бесхитростное чувство наивной Шабари из «Рамаяны»

Тулсидаса. Не случайно в литературе суфизма и бхакти органично сосуществуют, переходят один в другой «первый план» — обычное, земное человеческое чувство — и «второй план» — мистическая любовь к божеству. Видимо, нет преувеличения и натяжки в выводе Н. М. Сазановой о возрожденческих чертах творчества Сурдаса, о том, что созданный им образ пастушки-матери Яшоды, воспитавшей Кришну, близок к мадоннам великих итальянцев: общим является стремление мастера очеловечить мистическое чувство к богу и одновременно вознести земную материнскую любовь на божественную высоту⁵.

Можно предположить, что реформаторские течения индийского средневековья были связаны с интересом к индивидуальным качествам и эмоциям человека. Далеко не случайно то, что именно в конце средневековья в индийской литературе происходит трансформация традиционных, канонических форм «жития» в реальную биографию, возникает автобиографический жанр, отражающий не только события, но и духовные изменения, возрастную эволюцию человека. О многих поэтах и мыслителях того времени сохранены лишь полуполюгендарные сведения; часто бывает невозможно определить, в каком веке жил тот или иной поэт, действительно ли ему принадлежат известные под его именем произведения. Литература же позднего средневековья и начала нового времени отличается тем, что произведения в большинстве своем четко датируются и нередко содержат рассказ автора о себе самом. Кроме того, именно в этот период в миниатюрной живописи условно канонизированные изображения людей приобретают черты портретного сходства или по крайней мере заметно индивидуализируются; не случайны интерес к западноевропейской живописи, стремление усвоить ее технику, особенно в жанре портрета.

Таким образом, главной заслугой религиозно-реформаторских течений индийского средневековья стала переоценка критериев восприятия человека. Реформаторы попытались перенести акцент с сословных и кастовых ценностей на общечеловеческие и одновременно придали решающее значение индивидуальным чувствам, эмоциям, качествам человека. Их мышление не могло не быть религиозным, но сама религиозность стала иной, как стал иным крите-

рий праведности и чистоты. В глубоко интимном мистическом общении с божеством верующий бхакт или суфий получил возможность проявить всю гамму своих личных чувств и настроений, заслужить милость бога и спасение не предписанными кастой обрядами, а опять-таки личной добродетелью, личным моральным усовершенствованием. Последнее мы иногда воспринимали скептически и противопоставляли стремлению изменить не себя, а окружающее общество. Однако на самом деле между духовным самоусовершенствованием, предлагавшимся индийскими реформаторами, и социальной активностью западноевропейской Реформации нет ни противоречия, ни глубокого водораздела; то и другое было и будет одинаково необходимо человечеству. К тому же, как мы уже отмечали, в периоды серьезных общественных кризисов мирный, кроткий, погруженный в свою душу и божественные откровения бхакт мог стать бесстрашным и активным борцом, а западноевропейская Реформация не ограничивалась только активными формами и социальным протестом и не так уж редко уходила в себя, в философское созерцание и мистические откровения.

Изменение во взглядах на человека, его природу и роль в обществе, выработка новых критериев оценки его качеств были, видимо, закономерным итогом развития если не всех, то многих средневековых цивилизаций. В том, что касается определенного пересмотра сословных и кастовых подходов и критериев, общественная мысль Индии сделала, как мы видели, серьезные усилия, пусть в тот период и не столь революционные, как на Западе. Но есть один аспект этого процесса, в котором Индии принадлежит, пожалуй, бесспорное первенство. Речь идет о попытке преодолеть религиозно-общинный подход к человеку. Ведь именно в исследуемый нами период индийские мыслители разработали теорию, которая стала заметным шагом вперед по сравнению даже с религиозной терпимостью.

Отказ делить религии на истинную и ложную означал отказ делить людей на истинно верующих и неверных. Это имеет особое значение, если учесть, что лучшие умы Западной Европы того времени не пришли к тому, чтобы распространить гуманистические идеи и принципы на нехристиан и даже на

«схизматиков» (восточных христиан). Совершенный человек, к которому стремились западноевропейские гуманисты, был только христианином, пусть и овладевшим сокровищами античного мира (не случайно их стремление христианизировать древних ученых, философов и поэтов). Призывая к «слиянию океанов», индийские мыслители не столько хотели создать какую-то новую синкретическую религию, сколько стремились подчеркнуть несущественность, вторичность конкретной формы религии, внешних атрибутов культа. Если на уровне «просвещенных философов», Дары Шукоха и Праннатха, эта позиция опиралась на рационалистический подход, следствием которого стал вывод о том, что в любой религии есть разумное и неразумное, то в среде простонародья бхакт или суфий, обращаясь к богу, забывал о религиозных канонах, священных текстах, всей «мишуре».

Таким образом, праведным, истинно верующим, угодным богу признавался не последователь «правильной» религии, а честный, добродетельный, искренний человек, моральные качества и внутренняя вера которого ставилась выше канона, обряда, священной традиции. При этом важно, что идеи «мира для всех» находили опору в самых разных слоях общества, как среди образованной элиты, так и среди «людей базара», хотя, конечно, разница в восприятии существовала. Борьба, которую вели индийские вольнодумцы против фанатичных и ограниченных богословов, ревнителей священного закона, имела своей целью не отказ от религии как таковой, но изменение традиционного взгляда на бога и человека. Они стремились сделать саму религию более человеческой, свободной от «мишуры» и, что очень важно, более гибкой, отвечающей требованиям эпохи. Два великих культурных океана сошлись на индийской почве, взаимно обогатили друг друга и создали людей, способных в представителе иной, непохожей религиозной традиции увидеть и оценить человека.

Это, по нашему мнению, едва ли не самый значительный вклад индийского средневековья в общемировую культуру, которым Индия по праву может гордиться. Идеи «мира для всех» не смогли одержать полной победы над религиозным фанатизмом и косностью, как не стали единственно приемлемыми для

всех европейцев воззрения великих гуманистов или просветителей. Но то, что индийцы смогли выработать эти идеи, пронести их через все трагические коллизии средневековья и нового времени, говорит о глубине и силе этого гуманистического направления в общественной мысли Индии.

Изложенное выше, подчеркнем еще раз, не означает, что на рубеже средневековья и нового времени Индия переживала «ту самую» эпоху Возрождения, которая, кстати, не совсем верно оценивается иногда учеными, особенно востоковедами, как «непременно связанная с разложением феодализма и зарождением раннекапиталистических отношений»⁶. Достаточно сравнить хотя бы Италию и Англию, чтобы вновь убедиться в том, что связь между социально-экономическими, политическими и духовными процессами нельзя рассматривать как прямую и непосредственную. Скорее, здесь напрашивается иной вывод.

Можно предположить, что одним из универсальных законов общечеловеческой истории является изменение в процессе развития общества отношения к человеку и критериев его оценки. Такие изменения сопровождали, например, переход от древности к средневековью. И далее, на протяжении всей феодальной эпохи происходило постепенное, очень медленное накопление социально-экономического, политического, научного и культурного опыта. Этот опыт, для каждой цивилизации свой, в какой-то определенный момент вступал в противоречие с традиционными представлениями о человеке. В западноевропейских странах, например, развитие производительных сил, научных знаний, социальных отношений заставило цивилизацию отвергнуть многие традиционные подходы к человеку и «вспомнить» раннехристианскую общину и античную культуру. В Индии опыт социально-экономического развития привел к тому, что произошли серьезные изменения в кастовой структуре, повышение статуса традиционно низких каст и деградация высоких. Все это не могло не отразиться на мышлении людей, их критериях оценки человека, и религиозно-реформаторские течения как нельзя лучше удовлетворяли растущее самосознание одних и трагическую растерянность других перед ужасами «века Кали». Точно так же приход ислама, формирование мусульманами параллельной социальной структуры, взаимообогащение двух культур при-

вели к необходимости сделать шаг вперед по сравнению и с индусскими, и с мусульманскими представлениями об истинной и ложной вере, о «своих» и «чужих».

Итак, изучая идейные течения индийского средневековья и пытаясь сопоставить их с тем, что знаем о других культурах, мы вновь осмысливаем диалектику общего и особенного. Общее — борьба за пересмотр традиционных воззрений и критериев оценки человека, попытка отказаться от сословно-кастовых и религиозно-общинных подходов. Общее — интерес к человеку, его чувствам и моральным качествам, воспринимаемым не как врожденная характеристика данного сословия, касты, религиозной общности, а как индивидуальное качество; стремление очеловечить, индивидуализировать религиозность и поднять до божественных высот земные чувства. Общее — отказ от традиционных критериев святости, чистоты, благородства, а также крайне важный вывод о том, что новое — не обязательно плохое, а древнее — не всегда хорошее, мужественное противостояние консерватизму, косности, религиозному фанатизму. А особенное — все то, что делало Индию Индией, а Италию — Италией, все различия в экономике, политике, культуре, религии, психологии и т. д., наконец, разные пути и судьбы идей и их носителей.

Если исследователи истории Западной Европы, Китая, других стран давно уже преодолели представления о «мрачном средневековье» и прекрасно понимают, что все идейные и культурные процессы нового времени не могли существовать без предпосылок, заложенных еще в эпоху феодализма, то для некоторых индологов просветительские воззрения идеологов XIX в., попытки реформировать индуизм и ислам в буржуазном направлении, процесс модернизации сознания обусловлены только английским воздействием и реалиями «британского радж», а то, что связывало мыслителей XIX в. с историко-культурными традициями предшествующих эпох, — слабость, консерватизм, непоследовательность⁷.

Материал, приведенный в книге, позволяет скорее согласиться с точкой зрения Л. Р. Полонской, Э. Н. Комарова, Р. Б. Рыбакова, которые, не отрицая значения английской культуры для Индии, рассматривают идейные течения XIX и даже XX в. в не-

посредственной связи с общественной мыслью доколониальной эпохи⁸. Эту позицию подкрепляет и элементарная логика: ведь в любом культурном контакте равно значима роль обеих сторон, и важно не только передаваемое новшество, но и в не меньшей степени готовность его воспринять. Вершина развития общественной мысли Индии, по крайней мере исходя из доступных нам источников, состоит в разработке идей «мира для всех» и «слияния океанов», а также в развитии религиозно-реформаторских течений с их отрицанием внешних атрибутов культа, индивидуализацией и деканонизацией богопознания, критикой кастового неравенства и связанных с ним критериев чистоты и святости. Все это, по нашему мнению, явилось тем мостиком, пусть узким, по которому общественная мысль Индии перебралась в новое время, в XIX и даже в XX век.

Прогрессивные идейные течения индийского средневековья породили мыслителей, способных не только воспринять западную культуру в XIX в., но и, опираясь на духовное наследие прошлого, двинуться вперед. Они не смогли бы этого сделать, не будь в индийской истории Кабира и Сурдаса, Абу-л Фазла и Акбара, Валиуллы и Абу Талиба, многих других религиозных реформаторов, политиков, мыслителей, вольнодумцев.

Но ведь таких людей были единицы, скажет оппонент, можно ли по ним судить об уровне общественной мысли индийского средневековья, о влиянии идейных течений XVI—XVIII вв. на последующие эпохи? Да, в доколониальной Индии очень немногие мыслили как Абу-л Фазл или Дара Шукох, а Кабир с его критикой кастового неравенства — слишком «левый» и для современной нам Индии. Но применим ли количественный подход в истории идейных течений? И наконец, мы часто говорим «эпоха Возрождения», «век Просвещения», но означает ли это, что все или большинство европейцев мыслили, как Леонардо да Винчи, Эразм или Вольтер?

Прогрессивные мыслители индийского средневековья не могли, конечно, рассчитывать на то, что их идеи будут восприняты широкими массами, как не рассчитывали на это их духовные последователи в XIX в. Более того, часто «просвещенные философы» терпели поражение от своих оппонентов, «век Акба-

ра» сменился «веком Аурангзеба», основанные на эгалитарных принципах общины бхактов и суфийские братства становились узкими сектами или кастами. Однако, несмотря на все это, сами идеи оказались жизнеспособными настолько, что традиции и течения, созданные на их основе, пережили не одно столетие.

В настоящее время роль и значение традиций в индийском обществе признают все без исключения исследователи. О традиционном факторе в политике, культуре, мышлении современных индийцев написано немало интересных работ, но в них далеко не всегда учитывается, что само наследие прошлого весьма разнообразно и противоречиво. Ведь в индийской традиции — не только кастовое неравенство, но и та борьба, которую вели с ним бхакты, не только религиозный фанатизм, но и идеи «слияния океанов». Духовное наследие прошлого живо в Индии потому, что прежде всего многие общественные противоречия не изжиты и в условиях XX в.

Например, и в наши дни продолжается борьба двух тенденций в подходе к государству. С одной стороны, существуют влиятельные религиозно-общинные организации, ставящие своей целью создание индусского, мусульманского или сикхского государства, в котором представители иных религиозных общин смогут рассчитывать лишь на терпимость со стороны «истинно верующих», т. е., по сути дела, речь идет о возвращении к доакбаровской модели государства. С другой стороны, противостоящий им комплекс идей, известных как секуляризм, отстаивает равную истинность всех религий и выступает за светский, стоящий над религиозными различиями характер государства, как это и зафиксировано в Конституции Индии. Эта тенденция выступает прямым духовным наследником идей «мира для всех», и не случайно секуляристские силы в Индии часто апеллируют к воззрениям Акбара, «просвещенных философов», бхактов и суфиев в борьбе против религиозного фанатизма и коммунализма⁹.

Разумеется, духовное наследие средневековья использовалось и используется в Индии по-разному. Так, имя Шиваджив вдохновляло Тилака и его последователей на борьбу против английского господства, но оно же становится знаменем коммуналистской ор-

ганизации Шив Сена; имя гуру Гобинда служит тем, кто призывает индусов и мусульман к миру и взаимодействию, и тем, кто сеет вражду между ними. Обращение к историко-культурным традициям с теми или иными политическими целями вполне естественно для такой страны, как Индия. Но для нас важно, что сама традиция неоднородна, противоречива и содержит внутренний конфликт. Та часть средневекового наследия, которая служит опорой коммуналистским и реакционным силам наших дней, осуждалась лучшими умами Индии и четыреста, и триста лет тому назад. Духовным предшественникам современных реакционеров, коммуналистов и ревнителей кастовой чистоты противостояли люди, создавшие удивительно сильную, выдержавшую все испытания традицию секуляризма и гуманизма.

Наследие общественной мысли индийского средневековья продолжает жить и в наши дни. Оно, порой и неосознанно, формирует мышление людей, их эстетические вкусы и моральные представления, участвует, причем с обеих сторон, в идейных, культурных и политических конфликтах, гармонически сосуществует или трагически сталкивается с современной цивилизацией, играя незаменимую роль во всем том, что делает Индию Индией и одновременно неотъемлемой частью человечества.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ См., например: *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984, с. 8.

² *Larus J.* Culture and Political-Military Behaviour. The Hindus in Pre-Modern India. Calcutta, 1979, с. 9—10.

³ См., например: *Ашрафян К. З.* Средневековый город Индии XIII—середины XVIII века. М., 1983, с. 141; *Pande R.* The Social Context of the Bhakti Movement. A Study in Kabir.— ПИНС, 1986, с. 230—232.

Глава I

¹ См., например: *Ашрафян К. З.* Феодализм в Индии. М., 1978, с. 158—203; *Павлов В. И.* К стадияльно-формационной характеристике восточных обществ в новое время.— *Жуков Е. М., Барг М. А., Черняк Е. Б., Павлов В. И.* Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М., 1979, с. 198—214, 247—255; *Srivastava M. P.* Policies of the Great Mughals. Allahabad, 1987; *Nizami Kh. A.* The Delhi Sultanate and the Mughal Empire—Genesis and Salient Features.— IC, 1981, vol. 55, № 3—4, с. 169.

² *Вигасин А. А., Самозванцев А. М.* «Артхашастра». Проблемы социальной структуры и права. М., 1984, с. 145—149.

³ *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. М., 1985, с. 562; *Вигасин А. А., Самозванцев А. М.* «Артхашастра», с. 153.

⁴ *Шукранити* (Политика Шукры). Бомбей, 1925, с. 6, шл. 65 (текст паралл. на санскрите и хинди).

⁵ *Сомадева.* Дальнейшие похождения царевича Наравахана-датты. Пер. И. Д. Серебрякова. М., 1976, с. 130.

⁶ *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977, с. 89—90; *Udgaonkar P.* The Political Institutions and Administration of Northern India during Mediaeval Times. Delhi, 1969, с. 52—53.

⁷ *Сомадева.* Океан сказаний. Избранные повести и рассказы. Пер. И. Д. Серебрякова. М., 1982, с. 318.

⁸ *Шукранити*, с. 6, шл. 65.

⁹ *Мартинов А. С.* Официальная идеология императорского Китая.— Государство в докапиталистических обществах Азии. М., 1987, с. 281.

¹⁰ *Шукранити*, с. 4, шл. 39—44.

¹¹ *Ghoshal U. N.* A Comparison Between Ancient Indian and Mediaeval European Theories on Divine Right and the Nature of Kingship.— IHQ, 1955, vol. XXI, № 3, с. 264—266.

¹² Ghoshal U. N. A History of Indian Political Ideas. The Ancient Period and Period of Transition to the Middle Ages. Oxf., 1959, с. 536.

¹³ Chaudhury R. Mithila in the Age of Vidyapati. Varanasi, 1976, с. 43.

¹⁴ Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности, с. 563.

¹⁵ Шукранити, с. 30, шл. 75; Satyanarayana K. A Study in the History and Culture of the Andhras. Vol. 2. Delhi, 1983, с. 291.

¹⁶ Satyanarayana K. A Study, vol. 2, с. 106; Sastri N., Venkataramanayya M. (ed., tr.). Further Sources of Vijayanagara History. Madras, 1946, vol. 3, с. 164.

¹⁷ Индийская средневековая повествовательная проза. М., 1982, с. 322—327.

¹⁸ Видьяпати Тхакур. Киртилата (Лиана славы). Джханси, 1962, с. 19—20 (на хинди).

¹⁹ Mahalingam T. V. South Indian Polity. Madras, 1967, с. 23. См. также: Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности, с. 562.

²⁰ Никифоров В. Н. Восток и всемирная история. М., 1975, с. 81—93; Pelsaert F. Jahangir's India. The Remonstratie of Francisco Pelsaert. Delhi, 1972, с. 57.

²¹ Павлов В. И. К стадияльно-формационной характеристике восточных обществ в новое время, с. 179, 228—229, 252; Ким Г. Ф., Ашрафян К. З. Государство в традиционных обществах Востока: некоторые дискуссионные проблемы.— Государство в докапиталистических обществах, с. 9—10.

²² Chaudhury R. Mithila, с. 45.

²³ Шукранити, с. 21, шл. 45—48.

²⁴ Chaudhury R. Mithila, с. 48; Mahalingam T. V. South Indian Polity, с. 18—19.

²⁵ Шукранити, с. 3, шл. 13.

²⁶ Rama's Later History or Uttara Rama Charita. An Ancient Hindu Drama by Bhavabhuti. Tr. by S. K. Belvalkar. Vol. 1. Harvard, 1915, с. 1—102; Серебряков И. Д. Литературы народов Индии. М., 1985, с. 92—94.

²⁷ Соматдева. Дальнейшие похождения, с. 209.

²⁸ Шукранити, с. 96, шл. 91—96; Rama's Later History, с. 35—36.

²⁹ Подробнее см.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984, с. 178—181.

³⁰ Саксонское зеркало. Памятник, комментарий, исследования. М., 1985, с. 15.

³¹ Гуревич А. Я. Категории, с. 182.

³² Саксонское зеркало, с. 16.

³³ Вигасин А. А., Самозванцев А. М. «Артхашастра», с. 216—229.

³⁴ Шукранити, с. 132, шл. 68—73.

³⁵ Гуревич А. Я. Категории, с. 196.

³⁶ Куценков А. А. Эволюция индийской касты. М., 1983, с. 124—125; Ашрафян К. З. Средневековый город Индии XIII—середины XVIII века. М., 1983, с. 65.

³⁷ Медведев Е. М. О самоуправлении индийских городов раннего средневековья.— Индийская культура и буддизм. М., 1972; Ашрафян К. З. Средневековый город Индии, с. 108—109.

³⁸ Индия в литературных памятниках III—VII веков. Сост. Е. М. Медведев. М., 1984, с. 93.

³⁹ Лелюхин Д. Н. Некоторые особенности структуры древнеиндийского государства по «Артхашастре» Каутильи.— Вестник МГУ. История. М., 1989, № 2, с. 69—78.

⁴⁰ Askari S. H. Material of Historical Value in Ijaz-i Khusravi.— MI, 1971, vol. 1, с. 6.

⁴¹ Habib M., Salim Khan A. (tr.). The Political Theory of the Delhi Sultanate. Allahabad, [б. г.], с. 2—3.

⁴² Там же, с. 5, 40.

⁴³ Фируз-шах. Футухат-и Фирузшахи (Победы Фируз-шаха). Алигарх. 1954, с. 11 (на перс. яз.).

⁴⁴ Askari S. H. Material, с. 11.

⁴⁵ Habib M., Salim Khan A. The Political Theory, с. 38; Фируз-шах. Футухат-и Фирузшахи, с. 10.

⁴⁶ Шукранити, с. 4, шл. 39—44.

⁴⁷ Habib M., Salim Khan A. The Political Theory, с. 38—40.

⁴⁸ Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Tr. by H. Blochmann. Vol. 1. Delhi, 1978, с. 3.

⁴⁹ Там же, с. 3—4.

⁵⁰ Там же, с. 3.

⁵¹ Там же, с. 287.

⁵² Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара (1556—1605). М., 1952, с. 254.

⁵³ Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 1, с. 195—196; Антонова К. А. Очерки, с. 249—250.

⁵⁴ Антонова К. А. Очерки, с. 248—250.

⁵⁵ Там же, с. 185—188; Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 1, с. XXIII.

⁵⁶ Nizami Kh. A. Akbar and Religion. Delhi, 1989, с. 373; Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 1, с. 170—171.

⁵⁷ Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 1, с. 189—215.

⁵⁸ Там же, с. 4.

⁵⁹ Ашрафян К. З. Средневековый город, с. 66.

⁶⁰ Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 1, с. 4.

⁶¹ Подробнее см.: Антонова К. А. Очерки, с. 142—149, 237—245; Ашрафян К. З. Феодализм, с. 59, 60, 63, 167—170, 175.

⁶² Энгельс Ф. О разложении феодализма и возникновении национальных государств.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 409.

⁶³ Ашрафян К. З. Феодализм, с. 168.

⁶⁴ Антонова К. А. Очерки, с. 45, 238, 262, 264.

⁶⁵ Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 2, с. 54—55; Мееровский Б. В. Гоббс. М., 1976, с. 142—156; Чиколини Л. С. Государственно-правовая концепция Джанфранческо Лоттини.— СВ, 1985, т. 48, с. 165—170.

⁶⁶ Faruki Z. Aurangzeb and His Times. Bombay, 1935, с. 26—31; Sinha H. M. The Development of Indian Polity. N. Y., 1963, с. 443—459; Nizami Kh. A. The Delhi Sultanate, с. 171—172.

⁶⁷ Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955, с. 284.

⁶⁸ Chopra P. N. Some Experiments in Social Reform in Mediaeval India.— The Cultural Heritage of India. Vol. 2. Calcutta, 1969, с. 627.

⁶⁹ Банарасидас. Ардхакатханака (Половина рассказа). Джайпур, 1981, с. 242—243 (на яз. хинди); Nizami Kh. A. Naqshbandi

Influence on Mughal: Rulers and Politics.— IC, 1965, vol. 39, № 1, с. 47.

⁷⁰ Ашрафян К. З. Аграрный строй Северной Индии. XIII—середина XVIII вв. М., 1965, с. 155; Али Мухаммад-хан. Мират-и Ахмади. Т. 1. Барода, 1931, с. 160—161.

⁷¹ *Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 2, с. 29; Али Мухаммад-хан. Мират-и Ахмади. Т. 1, с. 175—177.*

⁷² *Sinha H. N. The Development, с. 514—515; Srivastava M. P. Policies of the Great Mughals. Allahabad, 1978, с. 91.*

⁷³ *Ruqaat-i Alamgiri or Letters of Aurangzeb. Tr. by J. Billimoria. Delhi, 1972, с. 5—6.*

⁷⁴ Цит. по: *Sarkar J. History of Aurangzeb. Vol. 3. Calcutta, 1919, с. 325—329; Sharma G. N. Mewar and the Mughal Emperors. Agra, 1962, с. 211.*

⁷⁵ *Sarkar J. (tr.). English Translation of Tarikh-i Dilkasha. Bombay, 1972, с. 231.*

⁷⁶ *Ruqaat-i Alamgiri, с. 158.*

⁷⁷ Подробнее см.: *Чичеров А. И. Экономическое развитие Индии перед английским завоеванием (ремесло и торговля в XVI—XVIII вв.). М., 1965, с. 106—120.*

⁷⁸ *Павлов В. И. К стадияльно-формационной характеристике, с. 223.*

⁷⁹ *Энгельс Ф. О разложении феодализма, с. 409—410.*

⁸⁰ Подробнее см.: *Ашрафян К. З. Аграрный строй, с. 157—172.*

Глава II

¹ *Nehru J. The Discovery of India. Delhi, 1981, с. 241, 265—269; Panikkar K. M. A Survey of Indian History. Bombay, 1954, с. 129.*

² *Nehru J. The Discovery of India, с. 237.*

³ *Куценков А. А. Эволюция индийской касты. М., 1983, с. 67.*

⁴ *Видьяпати Тхакур. Киртилата (Лиана славы). Джханси, 1962, с. 111, 115—119 (на хинди).*

⁵ Например: *Футухат-и Фирузшахи (Победы Фируз-шаха). Алигарх, 1954, с. 9—10 (на перс. яз.). Habib M., Salim Khan A. (tr.). Political Theory of the Delhi Sultanate. Allahabad, [б. г.], с. 46.*

⁶ *Видьяпати Тхакур. Киртилата, с. 111—114.*

⁷ *Sarkar J. English Translation of Tarikh-i Dilkasha. Bombay, 1972, с. 1—2; Kishore Das Munshi. Majmua-e Danish. Bombay, 1957, с. 2, 5.*

⁸ Подробнее см.: *Ванина Е. Ю. Наука и образование в Индии позднего средневековья и начала нового времени.— Индия. 1987. Ежегодник. М., 1988, с. 285—287.*

⁹ *Серебряков И. Д. Литература народов Индии. М., 1985, с. 148—152. Ряд произведений Амира Хосрова Дехлеви, Файзи, Бедия переведен на русский язык.*

¹⁰ *Мукундорам Чокроборти. Песнь о благодарении Чанди (Чондимонгол). Пер. И. А. Товстых. М., 1980, с. 150—157.*

¹¹ *Павлов В. И. К стадияльно-формационной характеристике, с. 244.*

¹² *Grewal J. S. Guru Nanak in History. Chandigarh, 1969, с. 160—163.*

¹³ *Ambastha B.* Non-Persian Sources on Indian Mediaeval History. Delhi, 1983, c. 22.

¹⁴ *Naik C. R.* Abdul Rahim Khani-Khanan and His Literary Circle. Ahmadabad, 1966, c. 228—231, 463—465.

¹⁵ *Дживеди Х.* Кабир. Бомбей, 1960, с. 326 (на хинди).

¹⁶ *Гафурова Н. Б.* Кабир и его наследие. М., 1981, с. 3—56.

¹⁷ *Callewaert W. M.* (ed., tr.). The Hindi Biography of Dadu Dayal. Delhi, 1988, c. 38, 93; *Savitri Chandra Shobha.* Social Life and Concepts in Mediaeval Hindi Bhakti Poetry. A Socio-Cultural Study. Delhi, 1983, c. 42; *Callewaert W. M.* The Anabhai Prabodha of the Dadupanthi Garibadas.—*Orientalia Lovaniensia Periodica.* Leuven, 1974, vol. 5, c. 163—185.

¹⁸ *Mc.Leod* (ed., tr.). Textual Sources for the Study of Sikhism. Manchester, 1984, c. 63—64; *Ganda Singh.* Development of Sikh Thought up to the End of the XVIII Century.—*Ideas in History.* Delhi, 1968, c. 12.

¹⁹ *Athar Ali.* Sidelights into Ideological and Religious Attitudes in the Punjab During the XVIIth Century.—*MI*, vol. 2, c. 188—190.

²⁰ Джаяси грантхавали (Сочинения Джаяси). Аллахабад, 1935, с. 4—5 (на хинди); *Дживеди П.* (ред.). Хинди премгатха кавья санграх (Собрание любовных поэм на хинди). Аллахабад, 1953, с. 184 (на хинди).

²¹ *Ishaq Khan.* The Societal Dimensions of the Mystical Philosophy of Nur ud-din Rishi Kashmiri.—*PIHC*, 1987, c. 259.

²² Some Specimens of Satpanthi Literature. Tr. by V. Hooda — *Collectanea.* Vol. 1. Leiden, 1948, c. 125—135.

²³ *Muzaffar Alam.* Indo-Islamic Interaction in Mediaeval North India.—*Itinerario.* Leiden, 1989, vol. XIII, № 1, c. 37—51.

²⁴ *Callewaert W. M.* (ed., tr.). The Hindi Biography, c. 48—53, 98—105.

²⁵ *Abd al Qadir Badauni.* Muntahab ut-tawarikh. Tr. by H. Blochmann.—*Abu-l Fazl Allami.* Ain-i Akbari. Vol. 1 (прил. 6), c. 112—113.

²⁶ *Faruki Z.* Aurangzeb and His Times. Bombay, 1935, c. 32—33; *Srivastava M. P.* Policies of the Great Mughals. Allahabad, 1978, c. 85.

²⁷ *Habid M., Salim Khan A.* (tr.). Political Theory, c. 46—48.

²⁸ *Abu-l Fazl Allami.* Akbar-nama Tr. by H. Blochmann. Delhi, 1979, c. 398—400.

²⁹ *Abu-l Fazl Allami.* Ain-i Akbari. Tr. by H. Blochmann, J. Sarkar, H. Jarrett. Vol. 3. Delhi, 1978, c. 5—6.

³⁰ *Дживеди П.* (ред.). Хинди премгатха, с. 184.

³¹ *Антонова К. А.* Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара (1556—1605). М., 1952, с. 245.

³² *Павлов В. И.* К стадияльно-формационной характеристике, с. 266—267.

³³ *Nizami Kh. A.* The Delhi Sultanate and the Mughal Empire. Genesis and Salient Features.—*IC*, 1981, vol. 55, № 3—4, c. 171—172; *Athar Ali.* Sulhe Kul and the Religious Ideas of Akbar.—*PIHC*, 1980, c. 327—328.

³⁴ *Abu-l Fazl Allami.* Ain-i Akbari. Vol. 1, c. IV.

³⁵ *Ашрафян К. З.* Феодализм, с. 147.

³⁶ Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.

- ³⁷ *Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 3, c. 426—427; он же. Akbar-nama. Vol. 3, c. 369—370.*
- ³⁸ *Narang S. Transformation of Sikhism. Delhi, 1960, c. 24.*
- ³⁹ *Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 1, c. 289.*
- ⁴⁰ Там же, vol 3, c. 2.
- ⁴¹ Подробнее см.: *Ванина Е. Ю. Наука и образование, c. 286—287.*
- ⁴² *Rizvi S. A. A. Abu-l Fazl's Preface to the Persian Translation of the Mahabharat.— PIHC, 1950, c. 198—201.*
- ⁴³ *Rizvi S. A. A. Religious and Intellectual History of the Muslims of Akbar's Reign with Special Reference to Abu-l Fazl. Delhi, 1971, c. 100.*
- ⁴⁴ *Abd al-Qadir Badauni, Muntahab.— Abu-l Fazl Allami. Ani-i Akbari. Vol. 1, c. 209; Abbas F. Z. Abdul Qadir Badauni As a Man and Historiographer. Delhi, 1987, c. 73, 88, 165.*
- ⁴⁵ *Jarric S. J. (ed.). Akbar and the Jesuits. L., 1926, c. 29.*
- ⁴⁶ *Abu-l Fazl Allami. Akbar-nama. Vol. III, c. 366.*
- ⁴⁷ *Антонова К. А. Очерки, c. 20—21.*
- ⁴⁸ *The Dabistan or a School of Manners. Tr. by D. Shea and A. Troyer. Vol. 3. P., 1843, c. 78—84.*
- ⁴⁹ *Abd al-Qadir Badauni. Muntahab.— Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 1, c. 207.*
- ⁵⁰ *Habib M., Salim Khan A. (tr.) Political Theory, c. 48—49.*
- ⁵¹ *Фируз-шах. Футухат-и Фирузшахи, c. 7; Ашрафян К. З. Средневековый город, c. 134.*
- ⁵² *Павлов В. И. К стадияльно-формационной характеристике, c. 256—259.*
- ⁵³ *Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984, c. 22.*
- ⁵⁴ *Abidi S. Talib-i Amuli, His Life and Poetry.— IC, 1967, vol. 41, № 2, c. 129.*
- ⁵⁵ *Hadi H. Qasim-i Kahi, His Life, Times and Works. Calcutta, 1967, c. 28.*
- ⁵⁶ *Гуревич А. Я. Категории, c. 22.*
- ⁵⁷ *Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 3, c. 4—5.*
- ⁵⁸ Там же, c. 427—428.
- ⁵⁹ *Nizami Kh. A. Akbar and Religion. Delhi, 1989, c. 81.*
- ⁶⁰ Там же, c. 60.
- ⁶¹ *Павлов В. И. К стадияльно-формационной характеристике, c. 268.*
- ⁶² *Rizvi S. A. A. Muslim Revivalist Movements in Northern India in Sixteenth and Seventeenth Centuries. Agra, 1965, c. 167.*
- ⁶³ *Rizvi S. A. A. Religious and Intellectual History, c. 427.*
- ⁶⁴ *Rizvi S. A. A. Muslim Revivalist Movements, c. 207—254.*
- ⁶⁵ *Jarric S. J. Akbar and the Jesuits, c. 69.*
- ⁶⁶ *Abd al-Qadir Badauni. Muntahab.— Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 1, c. 188—190.*
- ⁶⁷ *Антонова К. А. Очерки, c. 257—260; Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной жизни Индии и Пакистана. М., 1963, c. 34—36.*
- ⁶⁸ *Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 1, c. 174—175; Антонова К. А. Очерки, c. 261.*
- ⁶⁹ *The Dabistan, c. 104—105; Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. 1, c. 175—176.*
- ⁷⁰ *Srivastava M. P. Policies, c. 90.*
- ⁷¹ *Rizvi S. A. A. Religious and Intellectual History, c. 391.*

- ⁷² Антонова К. А. Очерки, с. 258.
- ⁷³ Там же, с. 258—259; Ашрафян К. З. Феодализм, с. 182.
- ⁷⁴ Abu-l Fazi Allami. Ain-i Akbari. Vol. 1, с. 173.
- ⁷⁵ Siddiqui M. Shah Muhibullah Illahabadi and the Liberal Tradition in Islam.— PIHC, 1981, с. 289—293.
- ⁷⁶ Rizvi S. A. A. Muslim Revivalist Movements, с. 337.
- ⁷⁷ Dargah Quli Khan. Muraqqa-e Delhi. The Mughal Capital in Muhammad Shah's Time. Tr. by C. S. Sharma and S. M. Chepoy. Delhi, 1989, с. 29—31.
- ⁷⁸ Abidi S. A. A. The Story of Ramayana in Indo-Persian Literature.— Indo-Iranica. Calcutta, 1964, vol. 17, № 3, с. 17—29.
- ⁷⁹ Munshi K. M. Gujarat and Its Literature from Early Times to 1852. Bombay, 1952, с. 233; Малукдас джи ки бани. Аллахабад, 1946, с. 37 (на хинди).
- ⁸⁰ Vallabha's Parasarama Charita. Tr. by N. Wagle and A. R. Kulkarni. Bombay, 1976, с. 5, 59; Джоглекар Д. Шри Самартха Рамдас. Бомбей, 1951, с. 29—30 (на хинди).
- ⁸¹ Сингх М. П. (ред.). Лал крит Чхатрапрасад («Чхатрапра-сад», Лала). Дели, 1973, с. 96—97 (на хинди).
- ⁸² Sarkar J. History of Aurangzeb. Vol. 3. Calcutta, 1924, с. 325—329.
- ⁸³ Muhammad Hashim Khafi Khan. Muntahabu-l lubab. Tr. by J. Dawson. Calcutta, 1960, с. 52.
- ⁸⁴ Kulkarni A. R. Social Relations in the Maratha Country (Medieval Period). Presidential Address, 32nd Session of the Indian History Congress. Jabalpur, 1970, с. 7—31 (Reprint).
- ⁸⁵ Narang S. Transformation of Sikhism, с. 24.
- ⁸⁶ Рейснер И. М. Народные движения в Индии в XVII—XVIII вв. М., 1964, с. 112—120.
- ⁸⁷ Macauliffe M. A. The Sikh Religion. Vol. 5—6. Oxf., 1909, с. 203—206, 275; Gopal Singh. Guru Gobind Singh. Delhi, 1968, с. 122; Surinder Singh Kohli. The Life and Ideas of Guru Gobind Singh. Delhi, 1986, с. 8, 21.
- ⁸⁸ G. Israr Singh Nara. Safarnama and Zafarnama. Delhi, 1985, с. 35, 116; Surinder Singh Kohli. The Life and Ideas, с. 8; Кришнадас (ред.). Хинди кавья правах (Поток литературы хинди). Аллахабад, 1964, с. 689 (на хинди).
- ⁸⁹ Бхушан грантхавали (Сочинения Бхушана). Аллахабад, [б. г.], с. 20; Дивакар К. Бхонсла радждарбар ке хинди кави (Поэты хинди при дворе Бхонсла). Варанаси, 1969, с. 166 (на хинди).
- ⁹⁰ Rama Krishna L. Punjabi Sufi Poets. Delhi, 1973, с. 78; Puri J., Shangari T. Bulle Shah. Amritsar, 1986, с. 463.
- ⁹¹ Чатурведи П. Суфи кавья санграх (Собрание суфийской поэзии). Аллахабад, 1967, с. 235—239 (на хинди).
- ⁹² Sen S. History of Bengali Literature. Delhi, 1960, с. 143.
- ⁹³ Муминов И. М. Философские взгляды Мирзы Бедия. Ташкент, 1957, с. 64.
- ⁹⁴ Бернье Ф. История последних политических переворотов в государстве Великого Могола. М.—Л., 1936, с. 58.
- ⁹⁵ Ашрафян К. З. Средневековый город, с. 148.
- ⁹⁶ Дара Шукох. Сирр ал-акбар (Великий секрет). Тегеран, [б. г.], с. 4—6 (на перс. яз.).
- ⁹⁷ Рослякова Е. А. К вопросу о религиозно-философских взглядах Дары Шукоха (1615—1659).— Страны Южной Азии. История и современность. М., 1976, с. 39—44; Hasrat B. Dara

Shikuh. Life and Works. Calcutta, 1953, с. 265—269; *Abu-l Fazi Allami. Ain-i Akbari*. Vol. 3, с. 2.

⁹⁸ Рослякова Е. А. К вопросу о религиозно-философских взглядах Дары Шукоха, с. 44.

⁹⁹ *Hasrat B. Dara Shikuh*, с. 220; *Dara Shikuh. Majmua ul-Bahrain*. Tr. by Malfuz ul-Haq. Calcutta, 1982, с. 38.

¹⁰⁰ Цит. по: *Faruki Z. Aurangzeb*, с. 145.

¹⁰¹ *Muhammad Hashim Khafi Khan. Muntahab*, с. 4.

¹⁰² Там же, с. 37; *Ашрафян К. З.* Средневековый город, с. 148.

¹⁰³ *Lakhrat Rai. Sarmad. His Life and Rubais*. Gorakhpur, 1978, с. 15—53.

¹⁰⁴ Гуджрат ке сантон ки хинди вани (Хиндиязычная поэзия гуджаратских сантов). Ахмадабад, 1966, с. 116 (на хинди).

¹⁰⁵ *Чатурведи П.* Уттар Бхарат ки сант парампара (Североиндийская традиция сантов). Праяг, 1951, с. 528—535 (на хинди); *Growse F. S. Mathura District Memoir*. Delhi. 1979, с. 231—237.

¹⁰⁶ Там же, с. 231.

¹⁰⁷ Гуджарат ке сантон, с. 116, 120—121.

¹⁰⁸ *Джани М.* Раджастхан евам Гуджарат ке мадхьякалин сант евам бхакт кави (Средневековые поэты-бхакты Раджастхана и Гуджарата). Матхура, [б. г.], с. 126—128 (на хинди).

¹⁰⁹ *Correa-Affonso J. Letters from the Mughal Court*. Bombay, 1989, с. 22—23, 34—59.

¹¹⁰ *Jarric S. J. Akbar and the Jesuits*, с. 29, 67, 68.

¹¹¹ Эразм Роттердамский и его время. М., 1990, с. 244—275.

¹¹² *Macauliffe M. The Sikh Religion*, с. 205.

Глава III

¹ Подробнее см.: *Серебряный С. Д.* О некоторых аспектах понятий «автор» и «авторство» в истории индийских литератур.— Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979, с. 180—183.

² *Антонова К. А.* Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара (1556—1605). М., 1952, с. 173—202; *Ашрафян К. З.* Средневековый город Индии XIII—середины XVIII века. М., 1983, с. 133—145.

³ *Сазанова Н. М.* Некоторые особенности поэзии бхакти XVI в. на языке брадж (К вопросу о становлении кришнаитского бхакти на брадже).— Литература Индии. М., 1979, с. 66; *Цветков Ю. В.* Сурдас и его поэзия. М., 1979, с. 29—38.

⁴ *Nabi M. The Conception of God as Understood by the Early Muslim Mystics of India*.— IC, 1965, vol. 39, № 4, с. 288—291.

⁵ *Puri J., Shangari T. Bulle Shah*. Amritsar, 1986, с. 457—458.

⁶ *Ашрафян К. З.* Феодализм в Индии. М., 1978, с. 193—195; *Антонова К. А.* Очерки, с. 178, 197—201; *Smith V. The Ulama in Indian Politics—Policies and Society in India*. L., 1963, с. 54; *Малукдас джи ки бани* (Голос Малукдаса). Аллахабад, 1946, с. 22 (на хинди).

⁷ *Nabi M. The Conception*, с. 288—291.

⁸ *Ашрафян К. З.* Феодализм, с. 193; *Yusuf Husain Khan. Sufism in India*.— IC, 1956, vol. 3, с. 252—257; *Nizami Kh. A. The Life and Times of Shaikh Farid ud-din Ganj-i Shakar*. Aligarh, 1955, с. 100—114; *Rizvi S. A. A. A History of Sufism in India*. Delhi, 1978, vol. 1, с. 123—165.

- ⁹ Антонова К. А. Очерки, с. 197—201; *Dargah Quli Khan*. Muqaddas-e Delhi. The Mughal Capital in Muhammad Shah's Time. Tr. by S. C. Sharma and S. M. Chenoy. Delhi, 1989, с. 35.
- ¹⁰ Bilgrami F. Z. Mullah Shah Kashmiri and the Mughal Rulers.— PIHC, 1986, с. 250—251.
- ¹¹ Ашрафян К. З. Феодализм, с. 193—194.
- ¹² Цветков Ю. В. Сурдас и его поэзия, с. 38—41; Сазанова Н. М. Некоторые особенности, с. 65—67.
- ¹³ Двivedи Х. (ред.). Кабир. Бомбей, 1960, с. 230, 273 (на хинди); Гафурова Н. Б. Кабир и его наследие. М., 1976, с. 54.
- ¹⁴ The Dabistan or a School of Manners. Tr. by D. Shea and A. Troyer. Vol. 2. P., 1843, с. 189.
- ¹⁵ Двivedи Х. (ред.). Кабир, с. 262.
- ¹⁶ Athar Ali. Sidelights of the Ideological and Religious Attitudes in the Punjab during the XVIIth Century.— MI, vol. II, с. 188.
- ¹⁷ The Dabistan, vol. 2, с. 188—189.
- ¹⁸ Цветков Ю. В. Тулсидас. М., 1989, с. 167.
- ¹⁹ Ханс К. Маратхи сахитья ка итихас (История маратхской литературы). Аллахабад, 1950, с. 74 (на хинди).
- ²⁰ Двivedи Х. Кабир, с. 319—320.
- ²¹ Сурдас. Сурсагар. Матхура, 1970, с. 519—522 (на брадже).
- ²² Гупта П. Хинди сахитья ки джанвади парампара. (Демократическая традиция литературы хинди). Аллахабад, 1953, с. 57; Гафурова Н. Б. Кабир, с. 60, 65; см. также: Selections from the Sacred Writings of the Sikhs. L., 1960, с. 212.
- ²³ Gopal Singh. Guru Gobind Singh. Delhi, 1968, с. 120—121.
- ²⁴ Selections, с. 116; Macauliffe M. The Sikh Religion. Oxf., 1909, vol. 1, с. 207.
- ²⁵ Гафурова Н. Кабир, с. 69; The Poems of Tukarama. Tr. by N. Frazer. Delhi, 1981, с. 319; Macauliffe M. The Sikh Religion. Vol. 1, с. 229, 269.
- ²⁶ Devotional Songs of Narsi Maheta. Tr. by Swami Mahadevananda. Delhi, 1985, с. 132; Рамдас. Ман че шлок. Харнур, 1953, с. 157—158 (на хинди).
- ²⁷ Selections. с. 25; Macauliffe M. A. The Sikh Religion. Vol. 1, с. 20.
- ²⁸ Chatterji A. N. Sri Chaitanya and His Sect.— PIHC, 1980, с. 289—291.
- ²⁹ Tulsidas. Kavitavali. Tr. by R. Allchin. L., 1964, с. 168; Mohan Singh. An Introduction to Punjabi Literature. Amritsar, [6. г.], с. 87; Macauliffe M. The Sikh Religion. Vol. 1, с. 356; Selections, с. 82.
- ³⁰ Цветков Ю. В. Тулсидас, с. 168.
- ³¹ Рамаяна, или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы. Пер. А. П. Баранникова. М., 1948, с. 839.
- ³² Там же, с. 839.
- ³³ Там же, с. 839—844.
- ³⁴ Цветков Ю. В. Тулсидас, с. 55—56.
- ³⁵ Цветков Ю. В. Сурдас и его поэзия, с. 140.
- ³⁶ Сазанова Н. М. «Океан поэзии» Сур Даса. М., 1973, с. 114.
- ³⁷ Цветков Ю. В. Сурдас, с. 114, 128—129. См. также: Сурсагар, с. 48, 176.
- ³⁸ Сингх П. Г. Сант Равидас, вичарак аур кави (Святой Равидас, мыслитель и поэт). Джалландхар, 1977, с. 192 (на хинди).

³⁹ Подробнее см.: *Юрлова Е. С.* «Неприкасаемые» в Индии. М., 1989, с. 7, 113.

⁴⁰ *Мачве П.* Хинди аур маратхи ка ниргун сент-кавья. (Поэзия бхакти «ниргун» на хинди и маратхи). Бенарес, 1962, с. 7 (на хинди); *Munshi K. M.* Gujarat and Its Literature From Early Times to 1852. Bombay, 1967, с. 333; *Krishna Rao M.* Purandara and Haridasa Movement. Dharwar, 1966, с. 139, 149; *Das R. K.* Social Protest in Medieval Orissa.— ПИНС, 1980, с. 344.

⁴¹ Кабир. Дели, 1970, с. 246 (на хинди); *Гафурова Н. Б.* Кабир и его наследие. М., 1981, с. 61, 57—58.

⁴² *Macauliffe M.* The Sikh Religion. Vol. 1, с. 278; *Gopal Singh.* Guru Gobind Singh, с. 122.

⁴³ Близкой точки зрения придерживается Ю. В. Цветков (Тулсидас, с. 47), индийские исследовательницы Савитри Чандра Шобха и Кришна Шарма: *Savitri Chandra Shobha.* Social Life and Concepts in Medieval Hindi Bhakti Poetry. A Socio-Cultural Study. Delhi, 1983, с. 1; *Sharma K.* Bhakti and Bhakti Movement. A New Perspective. Delhi, 1987, с. 1.

⁴⁴ *Savitri Chandra Shobha.* Social Life, с. 1.

⁴⁵ *Цветков Ю. В.* Сурдас, с. 126.

⁴⁶ *Macauliffe M.* The Sikh Religion. Vol. 1, с. 282, 286.

⁴⁷ *Panikkar K. M.* A Survey of Indian History. Bombay, 1954, с. 143; *Krishna Rao M.* Purandara, с. 105; *Joshi T. D.* Social and Political Thought of Ramdas. Bombay, 1970, с. 5—9.

⁴⁸ Подробнее см.: *Ванина Е. Ю.* Средневековое городское ремесло Индии. М., 1991, с. 29—30, 68, 105—106.

⁴⁹ *Алаев Л. Б.* О характере общественного строя средневековой Индии.— Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1972, с. 116.

⁵⁰ The Poems of Tukarama, с. 351; см. также: *Куценков А. А.* Эволюция индийской касты. М., 1983, с. 133—134.

⁵¹ Selections, с. 232; см. также: *Шарма Б.* Сантгуру Рамдас вани. Дели, 1978, с. 90—91 (на хинди).

⁵² *Куценков А. А.* Эволюция, с. 227—228; *Юрлова Е. С.* «Неприкасаемые», с. 101, 207; *Ашрафян К. З.* Средневековый город, с. 65—66.

⁵³ *Growse F. S.* Mathura District Memoir. Delhi, 1979, с. 236.

⁵⁴ *Видьяпати Тхакур.* Киртилата (Лиана славы). Джханси, 1962, с. 86 (на хинди).

⁵⁵ Там же, с. 14—15; *Цветков Ю. В.* Тулсидас, с. 147; *Серебряков И. Д.* Литературы народов Индии, с. 182.

⁵⁶ *Ашрафян К. З.* Средневековый город, с. 140.

⁵⁷ Подробнее см.: *Гусева Н. Р.* Джайнизм. М., 1968.

⁵⁸ *Банарасидас.* Ардхакатханака (Половина рассказа). Джайпур, 1981, с. 214—217 (прил. на англ. яз. к тексту хинди).

⁵⁹ *Цветков Ю. В.* Сурдас и его поэзия, с. 46—47; *Callewaert W. M.* The Hindi Biography of Dadu Dayal. Delhi, 1988, с. 38, 63—64, 92—93.

⁶⁰ *Sardar G.* The Saint Poets of Maharashtra. Bombay, 1969, с. 25.

⁶¹ Подробнее см.: *Ламшуков В. К.* Маратхская литература. М., 1970, с. 30—38.

⁶² *Joshi T. D.* Ramdas, с. 43—45, 56, 108—111.

⁶³ *Джоглекар Д.* Шри Самартха Рамдас. Бомбей, 1951, с. 29—30 (на хинди).

⁶⁴ The Poems of Tukarama, с. 230.

- ⁶⁵ *Joshi T. D. Ramdas*, с. 58, 79.
- ⁶⁶ *Ламшуков В. К.* Маратхская литература, с. 38.
- ⁶⁷ *Рамдас*. Дасбодх (Поучение Даса). Пер. Р. Шарма. Бенарес, 1956, с. 20—25, 310—311 (на хинди).
- ⁶⁸ *Рамдас*. Ман че шлок (Шлоки о душе), с. 27.
- ⁶⁹ *Vallabha's Parasarama Charita*. Tr. by N. Wagle and A. R. Kulkarni. Bombay, 1976, с. 61.
- ⁷⁰ *Рейснер И. М.* Народные движения, с. 112—121.
- ⁷¹ Там же, с. 188.
- ⁷² Там же, с. 189—194.
- ⁷³ *Narang S.* Transformation of Sikhism. Delhi, 1960, с. 59, 71.
- ⁷⁴ *Surindar Singh Kohli*. The Life and Ideas of Guru Gobind Singh. Delhi, 1986, с. 54.
- ⁷⁵ *Серебряков И. Д.* Литературы народов Индии. М., 1985, с. 139.
- ⁷⁶ Шри дашам гуру грантх сахиб джи (Книга десятого гуру). Т. 1. Лакхнау, 1973, с. 163—167 (на хинди); *Macauliffe M.* The Sikh Religion. Vol. VI, с. 286—322.
- ⁷⁷ Там же, с. 100—101.
- ⁷⁸ Там же, с. 113.
- ⁷⁹ *Gopal Singh*. Guru Gobind, с. 124.
- ⁸⁰ *Surindar Singh Kohli*. The Life and Ideas, с. 55, 76.
- ⁸¹ *Macauliffe M.* The Sikh Religion. Vol. VI, с. 93—100; *Рейснер И. М.* Народные движения, с. 200—202.
- ⁸² Шри дашам гуру грантх сахиб джи. Т. 2, Лакхнау, 1976, с. 697—699.
- ⁸³ Там же, с. 691—692; *Grewal J. S.* Essays in Sikh History. Amritsar, 1972, с. 79.
- ⁸⁴ *Macauliffe M.* The Sikh Religion. Vol. VI, с. 203—206.
- ⁸⁵ *Рейснер И. М.* Народные движения, с. 205—220; *Семенова Н. И.* Государство сикхов. М., 1958.
- ⁸⁶ *Surindar Singh Kohli*. The Life and Ideas, с. 102.
- ⁸⁷ *Рейснер И. М.* Народные движения, с. 212.
- ⁸⁸ *Бахтавар*. Сунесар. Пер. И. Д. Серебрякова. М., 1976, с. 100—106.
- ⁸⁹ *Павлов В. И.* К стадильно-формационной характеристике, с. 256.
- ⁹⁰ *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 7, с. 362.
- ⁹¹ *Павлов В. И.* К стадильно-формационной характеристике, с. 264—265.
- ⁹² *Ашрафян К. З.* Средневековый город, с. 144—145.
- ⁹³ Цит. по: *Эразм Роттердамский и его время*. М., 1989, с. 155.
- ⁹⁴ *Эразм Роттердамский*. Похвала Глупости.— Библиотека всемирной литературы. Серия I. Т. 33, с. 166.
- ⁹⁵ *Лаврентий из Бржезовой*. Гуситская хроника. Пер. В. С. Соколова. М., 1962, с. 103—105.
- ⁹⁶ *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии, с. 361—362.
- ⁹⁷ *Ульрих фон Гуттен*. Диалоги.— Библиотека всемирной литературы. Серия I. Т. 33, с. 527.
- ⁹⁸ *Qaiyum Rafiqi A.* Medieval Kashmiri Poet Shaikh Nur ud-din.— PINC, 1987, с. 234.
- ⁹⁹ *Эразм Роттердамский*. Похвала Глупости, с. 166; см. также: *Сингх П.* Сант Равидас, с. 43; *The Poems of Tukarama*, с. 225—229; *Selections*, с. 21, 77.
- ¹⁰⁰ *Ульрих фон Гуттен*. Диалоги, с. 545; *Смирин М. М.* На-

родная Реформация Томаса Мюнцера и крестьянская война. М., 1955, с. 97, 176; *Двиеведи* Х. Кабир, с. 300, 324; *Selections*, с. 66; *Devotional Songs of Narsi Maheta*, с. 132.

¹⁰¹ *Лаврентий из Бржезовой*. Гуситская хроника, с. 112; *Рамдас*. Ман че шлок, с. 157—158.

¹⁰² *Лаврентий из Бржезовой*. Гуситская хроника, с. 112; *Лифшиц Г. М.* Реформационное движение в Чехии и в Германии. Минск, 1978, с. 145—159.

¹⁰³ *Joshi T. D.* Ramdas, с. 8.

¹⁰⁴ *Сказкин С. Д.* Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. Материалы научного наследия. М., 1981, с. 95—96.

¹⁰⁵ *Лифшиц Г. М.* Реформационное движение, с. 94; *Смирин М. М.* Народная Реформация, с. 201.

¹⁰⁶ *Гафурова Н. Б.* Кабир, с. 77.

¹⁰⁷ *Лаврентий из Бржезовой*. Гуситская хроника, с. 103—105.

¹⁰⁸ *Wilson H. H.* Essays and Lectures on the Religious Sects of the Hindus. Vol. 1. Delhi, 1976, с. 353—355.

¹⁰⁹ *Смирин М. М.* Народная Реформация, с. 157; *Цветков Ю. В.* Сурдас, с. 129.

¹¹⁰ *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии, с. 362.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Там же, с. 363.

¹¹³ *Смирин М. М.* Народная Реформация, с. 178.

¹¹⁴ Там же, с. 268; см. также: *Лифшиц Г. М.* Реформационное движение, с. 169.

¹¹⁵ *Рейснер И. М.* Народные движения, с. 112, 178, 211.

¹¹⁶ *Алаев Л. Б.* Народные движения XVII—XVIII вв. в Индии в освещении советских индологов.— Научная конференция «Общественные движения и их идеология в докапиталистических обществах Азии». Тезисы. М., 1985, с. 3—4.

¹¹⁷ *Рейснер И. М.* Народные движения, с. 205—206.

¹¹⁸ *Алаев Л. Б.* О характере, с. 116—118.

¹¹⁹ *Singh M.* An Introduction, с. 123—128.

¹²⁰ *Лифшиц Г. М.* Реформационное движение, с. 64, 66, 94, 107; *Selections*, с. 28, 77; *Masauliffe M.* The Sikh Religion. Vol. 1, с. 206, 240—241, 367.

¹²¹ *Лаврентий из Бржезовой*. Гуситская хроника, с. 50.

¹²² Там же, с. 124—125.

¹²³ *Павлов В. И.* К стадияльно-формационной характеристике, с. 268.

¹²⁴ *Лифшиц Г. М.* Реформационное движение, с. 108—109.

¹²⁵ *Kaminsky H.* A History of the Hussite Revolution. Berkeley, 1967, с. 368.

¹²⁶ *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии, с. 361.

¹²⁷ *Павлов В. И.* К стадияльно-формационной характеристике, с. 295.

¹²⁸ Там же, с. 266.

¹²⁹ *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии, с. 361.

Глава IV

¹ *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 9, с. 152.

² *Sarkar J.* History of Aurangzeb. Vol. V. Calcutta, 1924, с. 455—469.

³ *Raghuvanshi V.* Indian Society in the Eighteenth Century. Delhi, 1969, с. 24.

⁴ *Muzaffar Alam.* The Crisis of Empire in the Mughal North India. Awadh and the Punjab, 1707—1748. Delhi, 1986, с. 9; *Panikkar K. N.* Cultural Trends in Pre-Colonial India. An Overview.— *Studies in History.* Delhi, 1980, vol. 2, № 2, с. 63—80.

⁵ *Panikkar K. N.* Cultural Trends, с. 63.

⁶ *Назир Акбарабади.* Назир ки бани (Голос Назира). Аллахабад, 1953, с. 29—36 (на урду).

⁷ *Russell R., Islam K.* Three Mughal Poets: Mir, Sauda, Mir Hasan. L., 1968, с. 62—68.

⁸ *Маркс К.* Будущие результаты британского владычества в Индии.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 9, с. 224.

⁹ *Balfour F. (tr.).* The Forms (Insha) of Herkern. L., 1804, с. 9.

¹⁰ *Muzaffar Alam.* The Crisis of Empire, с. 9.

¹¹ *Orme R.* Historical Fragments of the Mogul Empire, of the Moratoes. L., 1905, с. 442; *Чичеров А. И.* Экономическое развитие Индии перед английским завоеванием (ремесло и торговля в XVI—XVIII вв.). М., 1965, с. 109—116.

¹² Подробнее см.: *Ванина Е. Ю.* Наука и образование в Индии позднего средневековья и начала нового времени.— *Индия.* 1987. Ежегодник. М., 1988, с. 285.

¹³ *Дикшит Т. Н.* Сант Чарандас (Святой Чарандас). Лакхнау, 1953, с. 35—36, 42, 44—46, 54 (на хинди).

¹⁴ *Назир Акбарабади.* Назир ки бани, с. 160—163.

¹⁵ *Антонова К. А.* Советские индологи о причинах падения Могольской империи.— *Очерки экономической и социальной истории Индии.* М., 1972, с. 174—176.

¹⁶ *Маркс К.* Будущие результаты британского владычества в Индии.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 9, с. 225.

¹⁷ Подробнее см.: *Ашрафян К. З.* Делийский султанат. М., 1960.

¹⁸ *Антонова К. А.* Советские индологи, с. 175.

¹⁹ *Гордон-Полонская Л. Р.* Мусульманские течения в общественной жизни Индии и Пакистана. М., 1963, с. 30—59.

²⁰ Там же; *Nizami Kh. A.* Shah Waliullah Dehlavi and Indian Politics of the 18th Century.— *IC*, 1955, vol. XXV, с. 137—138.

²¹ *Шах Валиулла Дехлави* ке сияси мактубат (Политические письма Шаха Валиуллы Дехлави). Алигарх, 1950, с. 94—96 (на урду).

²² *Ашрафян К. З.* Феодализм в Индии. М., 1978, с. 63—64.

²³ *Гордон-Полонская Л. Р.* Мусульманские течения, с. 30—59; *Nizami Kh. A.* Socio-Religious Movements in Indian Islam.— *IC*, 1970, vol. XLIV, с. 132.

²⁴ *Гордон-Полонская Л. Р.* Мусульманские течения, с. 30—59.

²⁵ Там же; *Husain M. H.* The Persian Autobiography of Shah Waliullah.— *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* NS, vol. VIII, 1912, с. 166—167.

²⁶ *Шах Валиулла Дехлави* ке сияси мактубат, с. 105.

²⁷ Там же, с. 106.

²⁸ *Kishore Das Munshi.* Majmua-e Danish. Tr. by S. Hasan. Bombay, 1957, с. 20.

²⁹ *Шах Валиулла Дехлави* ке сияси мактубат, с. 117.

³⁰ *Мир Таки Мир.* Диван. Бомбей, 1960, с. 132 (на урду).

- ³¹ *Athar Ali. Eighteenth Century — an Interpretation.* — Indian History Review. 1978—1979, vol. V, c. 181.
- ³² *Шри Рагхунатха Пандит. Раджавьявахаракоша* (Словарь административных терминов). Пуна, 1880, с. 1—27 (текст паралл. на санскр. и фарси в графике деванагари).
- ³³ *Puntambekar S. V. Maratha Polity.* Lahore, 1942, c. 65.
- ³⁴ *Sen S. Administrative System of the Marathas.* Calcutta, 1925, c. 439.
- ³⁵ *Рейснер И. М. Народные движения в Индии в XVII—XVIII вв. М., 1962, с. 234—238.*
- ³⁶ Цит. по: *Kulkarni A. R. Maharashtra in the Age of Shivaji.* Bombay, 1967, c. 56—57.
- ³⁷ *Puntambekar S. V. (tr.). A Royal Edict on the Principles of State Policy and Organization.* Madras, 1929, c. 15—25, 30.
- ³⁸ Там же, с. 35—36.
- ³⁹ *Poona Akhbars.* Hyderabad, 1953, c. 406; *Sen S. Administrative System, c. 462.*
- ⁴⁰ *Kirkpatrick W. (tr.). Select Letters of Tippoo Sultan to Various Public Functionaries.* L., 1811, c. LXVII—LXXVII; *Kirmani M. The History of Tipu Sultan.* Calcutta, 1958, c. 47, 69, 135, XIV.
- ⁴¹ Там же, с. XIV; *Gopal M. H. Tipu Sultan's Mysore. An Economic Study.* Bombay, 1971, c. 15—16, 18—19, 24.
- ⁴² Цит. по: *Choksey R. A History of British Diplomacy at the Court of the Peshwas (1786—1818).* Poona, 1951, c. 47.
- ⁴³ *Rajayyan K. Dhoondaji Waug and His Endeavour to Establish an Empire.* — Maratha History Seminar. Vol. 1. Bombay, 1971, c. 1—6 (var. pag.).
- ⁴⁴ *Энгельс Ф. О разложении феодализма и возникновении национальных государств.* — Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 21, с. 172.
- ⁴⁵ *Павлов В. И. К стадийно-формационной характеристике,* с. 248.
- ⁴⁶ Новая история Индии. М., 1961, с. 160.
- ⁴⁷ *Kirmani M. The History of Tipu Sultan,* c. 132.
- ⁴⁸ *Kirkpatrick W. Select Letters,* c. XIII, LXXML; *Fernandes P. Storm over Seringapatam.* Bombay, 1969, c. XII—XIII.
- ⁴⁹ *Hasan Khan M. History of Tipu Sultan.* Calcutta, 1951, c. 375—376.
- ⁵⁰ *English Records of Maratha History. Poona Residency Correspondence. Vol. 3. Bombay, 1937, c. 9—11; Kirmani M. The History of Tipu Sultan,* c. 70.
- ⁵¹ Бхушан грантхавали (Сочинения Бхушана). Аллахабад, [б. г.], с. 71—72 (на хинди).
- ⁵² *Kunju I. Tuhfat-i Mujahedeen, a Historiographical Study.* — PIHC, 1980, c. 318.
- ⁵³ [*Pyrard de Laval*]. *The Voyages of Francois Pyrard de Laval to the East Indies. Vol. 2. L., 1887, c. 248; Tavernier J. B. Travels in India. Vol. 2. Delhi, 1977, c. 183.*
- ⁵⁴ [*Roe T.*]. *The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Moghul, 1615—1619. Vol. 1. L., 1899, c. 97, 224—225.*
- ⁵⁵ *Qaisar A. The Indian Response to European Technology and Culture.* Delhi, 1982, c. 12—17, 22—35, 72—75.
- ⁵⁶ *Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Tr. by H. Blochmann.* Vol. 1. Delhi, 1978, c. XXXV.

⁵⁷ *Nizami Kh. A. Akbar and Religion. Delhi, 1989, c. 363—365 (Persian).*

⁵⁸ Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара (1556—1605). М., 1952, с. 251—252.

⁵⁹ *Abu-l Fazl Allami. Ain-i Akbari. Vol. III, c. 49; Roy Choudhury M. The Din-i Illahi or the Religion of Akbar. Delhi, 1985, c. 127.*

⁶⁰ *Bhatnagar V. S. Life and Times of Sawai Jai Singh. Delhi, 1974, c. 319—329; Бернье Ф. История последних политических переворотов в государстве Великого Могола. М.—Л., 1936, с. 273.*

⁶¹ *Tavernier J. B. Travels in India. Vol. 2, c. 196.*

⁶² *Muhammad Hashim Khafi Khan. Aurangzeb. Muntahabul Iubab. Calcutta, 1960, c. 1—2.*

⁶³ Подробнее см.: Ванина Е. Ю. Средневековое городское ремесло Индии. М., 1991, с. 62.

⁶⁴ *Puntambekar S. V. A Royal Edict, c. 31—33.*

⁶⁵ *Forbes J. Oriental Memoirs. Vol. 1. L., 1813, c. 217.*

⁶⁶ *Kirkpatrick W. Select Letters, c. 463—465.*

⁶⁷ *Nizami Kh. A. Socio-Religious Movements, c. 135.*

⁶⁸ The Private Diary of Ananda Ranga Pillai, Dubash to Joseph Francois Duplex, Knight of the Order of St. Michael and Governor of Pondicherry. Vol. 1. Madras, 1904, c. VII—XI, 284—287.

⁶⁹ *Ghulam Husein Salim. Riyazu-s salatin, a History of Bengal. Tr. by Abdus Salam. Delhi, 1975, c. 33—35, 414.*

⁷⁰ *Sankhder B. Mirza Abu Talib. His Life and Works.—IC, 1970, vol. XLIV.*

⁷¹ *Mirza Abu Talib. Tafzihul-ghalifin. History of Asafuddaulah. Tr. by W. Hoey. Lucknow, 1971, c. 30.*

⁷² Там же, с. 30, 72, 78, 79.

⁷³ Там же, с. 72, 78—79, 103.

⁷⁴ Там же, с. 75—77.

⁷⁵ *Travels of Mirza Abu Talib Khan in Asia, Africa and Europe. Tr. C. Stewart. Lucknow, [б. г.], c. XV.*

⁷⁶ Там же, с. 131.

⁷⁷ Там же, с. 157.

⁷⁸ Там же, с. 173.

⁷⁹ Там же, с. 97, 177—178.

⁸⁰ Two Views of British India. The Private Correspondence of Mr. Dundas and Lord Wellesley, 1798—1801. Bath, 1970, c. 17.

⁸¹ *Calendar of Persian Correspondence, 1794—1795. Vol. XI. Calcutta, 1969, c. 318—319.*

⁸² *Travels of Mirza Abu Talib Khan, c. 187—188.*

Вместо заключения

¹ Павлов В. И. К стадияльно-формационной характеристике, с. 267—268.

² Ламшуков В. К. Принцип «подвижной перспективы». — Литературы Индии. М., 1989, с. 237.

³ Павлов В. И. К стадияльно-формационной характеристике, с. 291—302.

⁴ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984, с. 198—202, 211—222.

⁵ Сазанова Н. М. «Океан поэзии» Сур Даса. М., 1972, с. 170.

⁶ Ашрафян К. З. Средневековый город Индии XIII—середины XVIII века. М., 1983, с. 145.

⁷ Новая история Индии. М., 1961, с. 205—208; Павлов В. И. К стадильно-формационной характеристике, с. 269—272, 276—291.

⁸ Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной жизни Индии и Пакистана. М., 1963, с. 45—56; Зарождение идеологии национально-освободительного движения. М., 1973, с. 160—162; Комаров Э. Н. Рам Мохан Рой — просветитель и провозвестник национального движения в Индии. — Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962, с. 6—10; Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981, с. 7—8.

⁹ Подробнее см.: Литман А. Д. Секуляризм в Индии: мировоззренческие аспекты. — Религия и общественная мысль Индии. М., 1983, с. 5—61; Mukherjee H. Open Letter to Vajpayee. — New Age. 18.06.1988, с. 3; Sarkar H. S. Hindu Rashtra. Untenable in India of Ashoka—Akbar. — New Age. 01.10.1989, с. 11; Mujeeb Ashraf. Historians Have Perpetuated Communal Divide. — The Times of India. 18.05.1989, с. 3.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

СВ — Средние века. М.

IC — Islamic Culture. Hyderabad.

MI — Mediaeval India. A Miscelanny. Aligarh.

PIHC — Proceedings of the Indian History Congress. Delhi.

INQ — Indian Historical Quarterly.

SUMMARY

Ye. Yu. Vanina's *Ideas and Society in India, 16th-18th Centuries* discusses the development of social thought and the history of ideas in India during the period of transition from Mediaeval to Modern Age. The Main aim of the work is to analyse the specific features of the development of the Indian thought and at the same time to discuss different spiritual and cultural aspects of Mediaeval Indian history vis-à-vis the development of world history of ideas. The study is based on various sources like documents, letters, tracts, chronicles, religious and secular literature of the period.

The first chapter is titled "The King, The State and the Subjects". It discusses the ideas and notions of State, the relations between the ruler and the ruled, as understood by Mediaeval thinkers of India. The author suggests that the doctrine of state prevalent in Mediaeval India was a result of co-existence and interaction of the Hindu and Muslim concepts of statehood, which, despite many civilizational differences, had much in common. Special attention is paid by the author to the concept of state which was developed during the reforms of the Mughal Emperor Akbar and was, according to the author, a significant step in the development of Indian statehood and political ideas. The chapter presents a detailed analysis of political, administrative and social reforms introduced by Akbar as well as the evolution of the Indian political thought after Akbar.

Chapter II is called "Meeting of the Oceans" in commemoration of a famous tract of the same title by Dara Shukoh, an outstanding thinker and scholar of the 17th century. This tract, as well as the chapter of the reviewed book, deals with the problems of Hindu-Muslim cultural and religious interaction in Mediaeval India. Ye. Vanina analyses social, political and cultural premises for this process during the period prior to the 16th-18th centuries. The author explores two layers of the interaction: from the bottom and from the top of the society, in the ideology of Sufi and Bhakti sects, so popular among the common people, and in the discussions and deliberations of the educated elite of both communities. The

author depicts the direct links between religious policies of Akbar and rationalist free-thinking of the epoch, describes the clash between the religious bigots and free-thinkers of Akbar's court, discusses the development of Hindu-Muslim interaction after Akbar.

The third chapter titled "The Age of Kali and the Kingdom of Rama" deals with the religious reformist schools of thought like Sufism, Bhakti and Sikhism, their socio-cultural contents, premises and forms of development in different historical conditions, relations with each other and the outer world. Each of them, according to the author, was a complex of trends, attitudes and values, often contradictory. Special attention is drawn to the evolution of peaceful heresies into the ideology of militant anti-Mughal struggles in Punjab, Maharashtra, etc. The chapter closes with a comparative analysis of Bhakti, Sufism and Sikhism vis-à-vis the ideas of the European Reformation.

Chapter IV, "In Quest of the Way Out", deals with the 18th century, its tragic events of the fall of the Mughal Empire, rivalry of the successor states and colonial expansion. The author discusses the reaction of the Indian thinkers on these events and their quest for the ways out of the crisis. Three main directions in which the Indian thought contemplated of the problem are analysed: the program to rebuild the Empire as presented by Shah Waliullah Dehlavi; attempts of some Indian states, most of all Mysore, to introduce reforms and to adopt European methods and, last but not least, some intellectuals coming to a conclusion that British rule was a lesser evil for the country than the rule of the Rajas and Nawabs. In connection with this the author discussed the development of cultural contacts between India and European countries, keen mutual interest of the educated Indians and Europeans, birth of the Indian Enlightenment.

A concluding paragraph estimates the contribution of Mediaeval India in the world culture, denotes the significance of Mediaeval period of the history of ideas as premises for the development of socio-political thought, religious reformism and Enlightenment of the Modern times.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава I. Государь, государство, подданные	17
Немного предыстории	18
Век Акбара	33
Стрелка, отведенная назад	46
Глава II. «Слияние океанов»	55
Истоки и предпосылки	56
«Мир для всех»	64
Противостояние	83
Глава III. «Век Кали» и «царство Рамы»	98
К характеристике бхакти и суфизма	100
Истоки и эволюция	119
Возможны ли исторические параллели?	138
Глава IV. В поисках выхода	155
Трагический век	156
«Возродить империю»	164
Попытка прорыва	170
К иному берегу	182
Вместо заключения	199
Примечания	213
Список сокращений	228
Summary	229

Научное издание

Ванина Евгения Юрьевна

ИДЕИ И ОБЩЕСТВО В ИНДИИ
XVI—XVIII вв.

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Заведующий редакцией *Я. Б. Гейшерики*
Редактор *И. С. Лесных*
Младший редактор *Л. А. Микина*
Художник *Б. Л. Резников*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *Г. А. Никитина*
Корректор *Е. В. Карюкина*

ИБ № 17234

Сдано в набор 11.02.93. Подписано к печати 03.06.93. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 12,2. Усл. кр.-отт. 12,4. Уч.-изд. л. 13,1. Тираж 600 экз. Изд. № 7512. Зак. № 39. «С»—1

ВО «Наука»

Издательская фирма

«Восточная литература»

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография ВО «Наука»

107143, Москва Б-143 Открытое шоссе, 28