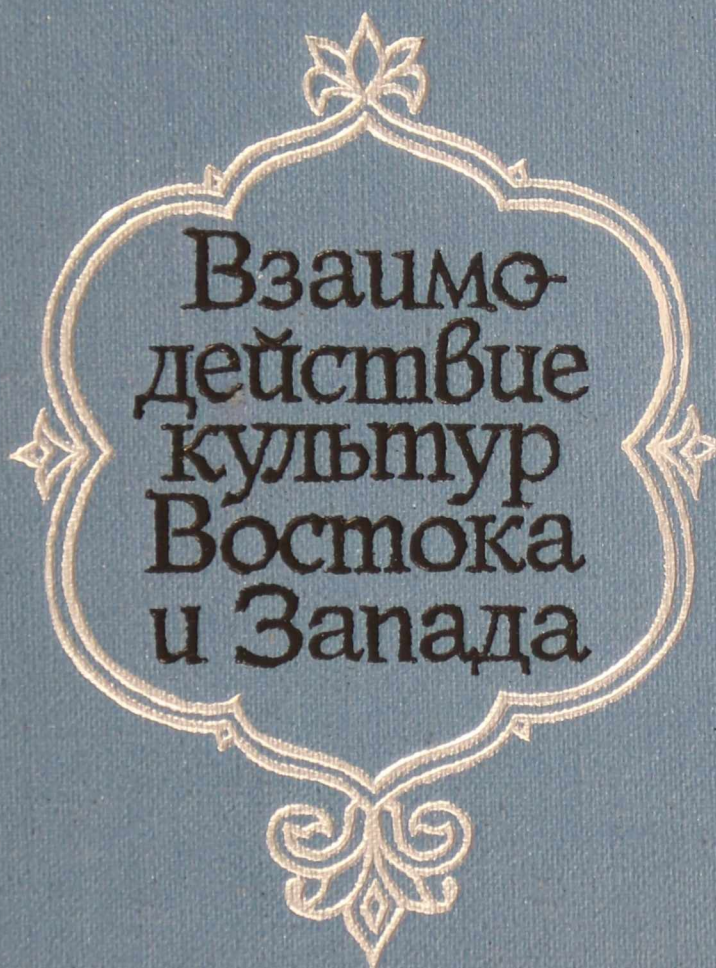


Е. П. ЧЕЛЫШЕВ

СОПРИЧАСТНОСТЬ  
КРАСОТЕ И ДУХУ





Е. П. ЧЕЛЫШЕВ

# СОПРИЧАСТНОСТЬ КРАСОТЕ И ДУХУ

Взаимодействие  
культур  
Востока  
и Запада



Москва  
«НАУКА»

Главная редакция восточной литературы  
1991

*№ 29496*  
Институт  
Наследия  
Библиотека

ББК 83.3(0)  
Ч38

Редактор издательства  
Р. Ф. МАЖОКИНА

- Челышев Е. П.**  
Ч38 Сопричастность красоте и духу (Взаимодействие культур Востока и Запада).— М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.— 311 с.: ил.  
ISBN 5-02-017298-7

Контакты с Западом способствовали ознакомлению обществности стран Востока с новыми для них идеями и институтами, с выдающимися достижениями культуры и искусства. Из английской литературы, по словам Рабиндраната Тагора, индийцы почерпнули «не только сокровища новых чувств, но также стремление покончить с угнетением человека человеком». Считая русского писателя Льва Толстого «учителем человечества», Тагор призывал своих соотечественников прислушиваться к его голосу, усваивать его взгляды на общество и человека. На путях взаимодействия, синтеза традиций Востока и Запада в мировой культуре рождаются новые художественные ценности.

Ч  $\frac{4603000000-189}{013(02)-91}$  120-91

ББК 83.3(0)

ISBN 5-02-017298-7

© Главная редакция  
восточной литературы  
издательства «Наука»,  
1991

...России и Западу нужно знать и древний и новый Восток... мудрость и красота его нужны нашей жизни, которая станет беднее без них.

*С. Ф. Ольденбург*

Когда мы впервые познакомились с английской литературой, мы почерпнули из нее не только сокровища новых чувств, но также стремление покончить с угнетением человека человеком. В наших ушах звучали призывы разорвать цепи политического рабства.

*Рабиндранат Тагор*

Сейчас, как никогда, мысль Европы нуждается в мысли Азии, точно так же как последняя обогащается от контакта с Европой. Восток и Запад — два полушария человеческого мозга, и если деятельность одного из них нарушается, то весь организм деградирует.

*Ромен Роллан*

Притягивает великий магнит индийский сердца русские... Радостно видеть жизненность в связях индо-русских.

*Н. К. Рерих*

## ВВЕДЕНИЕ

Минуло без малого тридцать лет с тех пор, как в Институте мировой литературы им. А. М. Горького началась работа над «Историей всемирной литературы» (ИВЛ). Идея создания первого в нашем литературоведении обобщающего труда, охватывающего движение мировой литературы с древнейших времен до наших дней, отвечала научным и общественным запросам времени, была созвучна атмосфере «оттепели», наступившей в нашей стране после XX съезда КПСС. Один из главных инициаторов и вдохновителей этой работы, акад. Н. И. Конрад писал в то время: «Если литература как таковая может наиболее ощутимо ввести в общественное сознание гуманистическую концепцию прогресса общественной жизни и культуры, то разве может какая-нибудь иная отрасль знания лучше, чем история литературы, показать, что этот критерий был действителен для цивилизованного человечества во все времена его истории? Именно поэтому такая работа получает особый смысл: она не просто очередное, пусть и очень важное, научное предприятие, а большое общественное дело»<sup>1</sup>.

Претворение в жизнь этого серьезного замысла потребовало объединения усилий ученых многих специальностей, занимающихся исследованием мировой литературы, обобщения и использования опыта, накопленного отечественной и мировой наукой в изучении мирового историко-культурного процесса, постановки и разработки новых теоретических проблем, введения в научный оборот огромного фактического материала. Потребовалось также немало усилий для того, чтобы преодолеть глубоко пустивший корни европоцентристский подход к мировой литературе, основанный на противопоставлении культур Востока и Запада, на утверждении невозможности каких-либо их сопоставлений и сравнений.

Идея создания ИВЛ была по-разному воспринята нашими учеными. Среди них были не только энтузиасты, вдохновленные новизной и масштабностью этого предприятия, готовые сразу же взяться за дело, но и скептики, считавшие, что мы еще не готовы к решению столь сложной и трудоемкой задачи, так как многое в мировой литературе остается пока не прочитанным, не осмысленным, и поэтому, прежде чем обобщать и синтезировать,

<sup>1</sup> Конрад Н. И. О некоторых вопросах истории мировой литературы.— Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972, с. 430.

следует лучше, детальнее разобраться в конкретном материале. И они были по-своему правы.

Среди ученых, скептически относившихся к идее создания многотомного труда по истории всемирной литературы, многие были востоковедами. Их сомнения были вызваны не консерватизмом мышления, а особенностями востоковедной науки. Известно, что как отечественное, так и мировое востоковедение начиналось с филологических и историко-культурных исследований, до сих пор составляющих его основу. Фундаментальные труды таких выдающихся русских ученых, востоковедов-классиков, как В. М. Алексеев, А. П. Баранников, Е. Э. Бертельс, Б. Я. Владимирцов, В. А. Гордлевский, Ю. И. Крачковский, С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской, отличаются высоким профессионализмом и компетентностью, бережным, корректным отношением к фактам, тонким филологическим и текстологическим анализом.

Как правило, наши предшественники, обращавшиеся к прошлому, к исследованию культурного наследия народов Востока, главное внимание уделяли описанию фактов и не очень стремились к теоретическим обобщениям. Многие ученые, занимавшиеся исследованием литератур народов Азии и Африки, шли по пути своих учителей. И для того, чтобы включиться в работу над ИВЛ, им нужно было методологически перестроиться, переориентироваться или, как тогда говорили, «преодолеть отставание ориентального литературоведения», которое «...до сих пор имеет в большей мере характер филологизирующий, чем литературоведческий... что выражается, в частности, в изучении одной отдельно взятой литературы вне связи с другими, с мировым литературным процессом, в пренебрежении к художественному анализу, в описательности и отходе от больших проблем и обобщений, в недостаточной связи исследований с актуальными проблемами литератур народов Азии и Африки»<sup>2</sup>.

Думается, что такого рода характеристики и критические оценки востоковедного литературоведения возникали в пылу дискуссий, когда нужно было переубедить скептиков-востоковедов, пробудить у них интерес к сравнительному изучению литератур, к теоретическим обобщениям. Наверное, справедливее было бы говорить не об отставании ориентального литературоведения, а о его особенностях, свойственных не только отечественной, но и мировой востоковедной науке, имеющей немало достижений. Как известно, значительный вклад в отечественную и мировую востоковедную науку внесла ленинградская востоковедная школа, ее лучшие представители заложили в нашей стране основы классического востоковедения, открыли для нас Восток, по словам С. Ф. Ольденбурга, доказали, что «в Востоке есть нечто совершенно своеобразное и отличное от нашего

<sup>2</sup> Брагинский И. С. О теоретическом уровне изучения литератур народов Азии и Африки.— Проблемы становления реализма в литературах Востока. М., 1964, с. 306.

западного мира, что мудрость и красота его нужны нашей жизни, которая станет беднее без них... что только Восток показал полностью духовную мощь человека, громадную непосредственную силу его мысли и чувства, которая была так велика и без могучего оружия знания», что «наши начинания в глубокую старину — детский лепет в сравнении с достижениями Востока»<sup>3</sup>.

Работа над ИВЛ потребовала от востоковедов качественно нового отношения к предмету исследования, методологической и теоретической переориентации, нового взгляда на литературу стран Востока, которая не является простой суммой замкнутых и разобщенных литератур, как считали некоторые ученые-ориенталисты.

Утверждению новой методологии в ориентальном литературоведении, сравнительному изучению литератур Востока и Запада, их историко-типологическому исследованию, расширению кругозора востоковедов способствовали труды академиков Н. И. Конрада и В. М. Жирмунского, этих выдающихся ученых, внесших значительный вклад в разработку концепции единства историко-литературного процесса, обусловленного историческим развитием человечества, работы их предшественника А. Н. Веселовского, связавшего сравнительно-исторический подход с задачами изучения «всеобщей литературы»<sup>4</sup>. «Мы можем и должны сравнивать между собой,— писал В. М. Жирмунский в 1936 г.,— аналогичные литературные явления, возникающие на одинаковых стадиях социально-исторического процесса, вне зависимости от наличия непосредственного взаимодействия между этими явлениями»<sup>5</sup>.

В исследовании литератур народов Востока как органической части мирового литературного процесса особенно велика заслуга Н. И. Конрада. Опровергая получившее довольно широкое распространение как на Западе, так и на Востоке представление о «замкнутости» локальных цивилизаций, отрицающее возможность сравнения различных культур, Николай Иосифович наметил «пути преодоления пространственной ограниченности как западноевропейского, так и востоковедческого литературоведения»; он решительно выступил и против европоцентризма, и против азиацизма (с его краеугольным камнем — идеей «особого пути» развития культуры Востока)<sup>6</sup>.

Участие в работе над ИВЛ Н. И. Конрада, обладавшего удивительным даром увлекать, воодушевлять и вдохновлять всех тех, кто его окружал, кто вместе с ним трудился, способствовало созданию в советском литературоведении обстановки

<sup>3</sup> Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982, с. 6—8.

<sup>4</sup> Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Л., 1979, с. 7.

<sup>5</sup> Известия АН СССР. Отделение общественных наук. М., 1936, № 3, с. 384.

<sup>6</sup> Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти академика Н. И. Конрада. М., 1974, с. 8.



творческого поиска, сплочению ученых, нацеленных на решение поставленной задачи. «Яркие идеи» Н. И. Конрада, отмечает главный редактор ИВЛ акад. Ю. Б. Виппер, «стимулировали развитие сравнительного изучения нашей наукой мирового литературного процесса, одухотворяли и продолжают одухотворять содержание различных разделов выпускаемого ныне в свет труда»<sup>7</sup>.

Вспоминая прошлое, обстановку творческого подъема, в которой разворачивалась работа над ИВЛ, все больше укрепляешься в мнении о том, что лишь тогда научный поиск может оказаться удачным, привести к положительным результатам, когда всего себя без остатка отдаешь любимому делу, делу, которое становится смыслом жизни. В этом поиске нет места равнодушным и безразличным, успеха добиваются только энтузиасты, честные, бескорыстные ученые. Николай Иосифович выдвинул ряд смелых гипотез, вызвавших оживленные дискуссии, он поставил вопросы, без теоретического осмысления которых невозможно было по-новому заниматься изучением литератур народов Азии и Африки, определять их роль и место в мировом литературном развитии.

Становлению ориентального литературоведения, повышению его теоретического уровня способствовали проведенная в середине 50-х годов реорганизация Института востоковедения АН СССР в Москве, совершенствование его научно-организационной структуры, проявившиеся, в частности, в создании в 1961 г. в этом институте отдела литератур народов Востока, в котором развернулись комплексные исследования восточной литературы, была налажена координация со всеми востоковедными центрами страны. Первым заведующим этого отдела стал И. С. Брагинский, с 1965 по 1988 г. работой отдела руководил автор этих строк. До конца своих дней Н. И. Конрад трудился вместе с нами.

Продолжаются исследования литератур народов Востока в традиционных центрах нашей востоковедной науки — Ленинградском филиале Института востоковедения АН и на Восточном факультете Ленинградского государственного университета, где успешно трудились ученики и соратники акад. Н. И. Конрада: О. Л. Фишман, Е. М. Пинус, Б. Б. Вахтин и многие другие. Создаются коллективы специалистов, занимающихся литературами стран Азии и Африки, в Институте мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР, в Институте стран Азии и Африки при Московском государственном университете, в научных и учебных заведениях Ташкента, Душанбе, Баку, Тбилиси, позже — Риги, Алма-Аты, Симферополя, Новосибирска, Владивостока.

Все шире разворачивались сравнительно-исторические исследования в области литературы; прошли научные дискуссии, за-

<sup>7</sup> Виппер Ю. Б. Вступительные замечания.— История всемирной литературы. Т. 1. М., 1983, с. 6.

вершившиеся изданием проблемно-тематических сборников, монографических трудов, серии кратких очерков литератур народов Востока, что способствовало расширению фронта исследовательской работы, повышению теоретического уровня ориентального литературоведения. Одним из важных этапов этой работы явилась всесоюзная дискуссия о взаимосвязях и взаимодействии национальных литератур, проведенная в Институте мировой литературы им. А. М. Горького 11—15 января 1960 года<sup>8</sup>. Наряду со специалистами по русской классике, советской и западной литературе в ней впервые приняли активное участие востоковеды: И. С. Брагинский, Б. Л. Рифтин, В. И. Семанов, О. Л. Фишман. Во время дискуссии с докладом на тему «Значение литературных связей в развитии прогрессивных тенденций в литературах народов Индии» выступил и автор настоящей книги. Принципиальное значение имел прочитанный на ней доклад Н. И. Конрада «Литературы народов Востока и вопросы общего литературоведения», в котором ученый поставил вопросы о роли литературного посредничества в механизме взаимодействия литератур Востока, о путях и формах проникновения одной литературы в мир другой, о литературных общностях, тесной связи вопроса о взаимодействии литератур, словом, обо всем том, что стало затем содержанием работ многих учеников и последователей Н. И. Конрада. Дискуссию эту, на мой взгляд, можно рассматривать как прелюдию, как подступ к работе над ИВЛ и как важный шаг на пути творческого сотрудничества востоковедов с литературоведами других специальностей, включения ориентального литературоведения в систему комплексных сравнительно-исторических исследований мировой литературы.

С благодарностью вспоминаем мы сегодня работавших тогда в ИМЛИ известных ученых, специалистов по западным литературам: И. И. Анисимова, Р. М. Самарина, Б. Л. Сучкова и особенно И. Г. Неупокоеву, уделявших с первых шагов работы над ИВЛ большое внимание организации творческого сотрудничества востоковедов с литературоведами других специальностей. Участие востоковедов в комплексном сравнительном изучении мировой литературы впервые было отражено в интересной книге И. Г. Неупокоевой «История всемирной литературы. Проблемы системного и сравнительного анализа» (М., 1976).

Идея единства мирового историко-культурного процесса нашла яркое воплощение в фундаментальном труде Н. И. Конрада «Запад и Восток», вышедшем в свет в 1966 и переизданном в 1972 г. «Историк культуры не может пройти мимо стройной и простой концепции закономерности развития мировой культуры, изложенной Н. И. Конрадом в его книге „Запад и Восток“»<sup>9</sup>, — отмечает акад. Д. С. Лихачев. Книга Н. И. Конрада привлекла

<sup>8</sup> Взаимосвязи и взаимодействие национальных литератур. М., 1961.

<sup>9</sup> Историко-филологические исследования, с. 17.

внимание ученых-гуманитариев многих специальностей, но прежде всего, конечно, литературоведов — как востоковедов, так и западников, — к ключевым проблемам мировой литературы, стимулировала развитие творческой мысли, явилась важным ориентиром для всех тех, кто начинал тогда работу над ИВЛ.

Плодотворные дискуссии развернулись тогда вокруг проблем традиций и новаторства, реализма, романтизма, модернизма в литературах стран Азии и Африки, периодизации истории этих литератур, проблем просветительства, гуманизма, эволюции эстетической мысли в этих литературах, взаимодействия литератур Востока и Запада и др. Особенно острого накала достигли в 60-х — начале 70-х годов дискуссии о возможностях типологического сопоставления литератур народов Востока и европейской литературы эпохи Возрождения. Результаты всех этих дискуссий публиковались в проблемно-тематических сборниках, сыгравших важную роль в развитии нашего ориентального литературоведения.

С тех пор прошло более четверти века... Отгремели жаркие баталии, улеглись страсти, иссяк накал полемики, ушли из жизни ученые, решительно отстаивавшие свои научные взгляды, но зачастую так и не сумевшие переубедить друг друга. Работы их мирно соседствуют сегодня на книжных полках, а остающиеся в строю их соратники и коллеги, некогда вместе с ними участвовавшие в спорах и дискуссиях, добрым словом вспоминают Л. О. Алькаеву, И. С. Брагинского, Н. И. Конрада, Г. И. Михайлова, Е. М. Пинус, Л. Д. Позднееву, О. Л. Фишман, М. Е. Шнейдера, Л. З. Эйдлина, других своих коллег и соратников, внесших значительный вклад в советское ориентальное литературоведение.

Постепенно набирает силы, укрепляет позиции методология, основанная на сравнительном, историко-типологическом анализе литературного процесса. Однако она не всегда вызывает сочувствие и поддержку. Некоторые востоковеды относятся к этой методологии с известной долей скепсиса и предубеждения, вызванными, как представляется, прямолинейными, искусственными и поэтому малоубедительными сопоставлениями разнородных литературных фактов и явлений. Ведь при недостаточно корректных сопоставлениях и сравнениях литература стран Азии и Африки искусственно притягивается к литературам стран Запада, теряет присущее ей национальное своеобразие, насильственно втискивается в несвойственные ей, разработанные на западном литературном материале схемы. Только тогда работы наших востоковедов-литературоведов сравнительно-исторического характера приобретают научную значимость, подлинную фундаментальность, когда они основываются на профессионально выполненном историко-культурном, литературоведческом, филологическом анализе конкретного материала. Именно такие работы наших ученых высоко оцениваются за рубежом,

переводятся и издаются там, обогащают мировую литературоведческую науку.

В ориентальном литературоведении параллельно развиваются, взаимодействуя, дополняя и обогащая друг друга, разные подходы и методы исследования. Не в противопоставлении, а именно во взаимодействии традиций классического востоковедения с методологией сравнительного литературоведения, системно-типологического изучения литературы, на мой взгляд, открываются пути дальнейшего развития нашего ориентального литературоведения как составной части советской литературоведческой и востоковедческой науки.

Пути развития ориентального литературоведения, как и всей востоковедной науки, во многом определили те радикальные изменения, которые произошли в послевоенном мире. Мощная волна освободительного движения, прокатившаяся по Азии и Африке, сокрушила колониальную систему. Одно за другим на карте мира появляются освободившиеся от колониальной зависимости государства, ищущие пути укрепления национальной независимости, социально-экономического, культурного обновления. Рушатся искусственно разделяющие их барьеры, отграничивающие Восток от Запада, развиваются их связи с мировым обществом. Эти освободившиеся страны Востока имеют много общих родственных черт. Их общность обнаруживается в сходстве не только исторических судеб, социально-экономического, политического пути развития, но и духовной жизни, художественной культуры, где, как известно, прежде всего проявляются неповторимые, национально-специфические черты.

Завоевание национальной независимости стало важным стимулом пробуждения духовной энергии народов, оно вызвало к жизни новые явления в художественной культуре, ускорило темпы ее развития, способствовало обновлению их литератур, весьма разных по своей эстетической зрелости, художественному опыту, формам и средствам выражения национального самосознания и мироощущения. В то же время, несмотря на всю специфичность, в них обнаруживаются и общие закономерности, обусловленные возросшим стремлением к преодолению изоляционизма, общностью историко-политической ситуации, складывающейся на современном этапе национально-освободительного движения, их обращением к одним и тем же ценностям мировой культуры. Литературы освободившихся стран Азии и Африки не только воспринимают творческий опыт, лучшие достижения мировой литературы, но и сами играют активную роль в мировом литературном развитии, привнося в него пробужденную к жизни энергию, новое видение мира.

В странах Азии и Африки формируются типологически близкие друг другу либо однотипные литературы, решающими условиями возникновения которых являются, пишет Н. И. Конрад,

«вступление разных народов на одну и ту же ступень общественно-исторического и культурного развития и близость форм, в которых это развитие проявляется»<sup>10</sup>. Формированию этой новой литературной общности способствовало сплочение прогрессивных литературных сил.

Во второй половине 50-х годов зарождается, набирает силы движение афро-азиатских писателей, выступающих против империализма, за мир, за демократию. Движение это привело к расширению литературного обмена, к активизации взаимосвязей и взаимодействия литератур, к укреплению творческих связей. Важной вехой на пути этого движения стала первая конференция писателей стран Азии и Африки, организованная осенью 1958 г. в Ташкенте. В ее работе, как и во всей последующей деятельности афро-азиатского писательского движения, активное участие принимают востоковеды, что способствует обращению ученых к актуальным проблемам современной афро-азиатской литературы.

Нельзя в то же время не заметить, что, зародившееся на волне национально-освободительных революций, движение это в годы застоя, несмотря на все попытки как-то его осовременить, приспособить к новым условиям мирового развития, постепенно теряет творческий импульс, излишне политизируется и идеологизируется, утрачивая свое влияние на литературную жизнь освободившихся стран Азии и Африки. Некоторые наши востоковеды, в том числе и автор этих строк, на протяжении длительного времени тщетно пытались найти пути его обновления, «реанимировать» его печатный орган — журнал «Лотос». Идеино-эстетической программой этого движения стало жесткое противопоставление освободившихся стран Востока империалистическому Западу, прогрессивной культуры афро-азиатских стран и Советского Союза «реакционной культуре буржуазного Запада», классовых ценностей общечеловеческим. В рамках этого движения распространялись мифы о якобы набравшем силу мировом революционном процессе, о странах социалистической ориентации, о развитом социализме, о социалистическом реализме, завоевывающем все более прочные позиции в мировой литературе, и т. д. Все это не могло не привести к самоизоляции, к вырождению афро-азиатского писательского движения.

Анализ афро-азиатского писательского движения еще впереди. Предстоит не только исследовать историю его возникновения и развития, причины упадка, но и попытаться показать, как отказ от конфронтации в области культуры, от пресловутых «разоблачений» буржуазной и иной чуждой нам идеологии и культуры приводит к развитию диалога, к обмену культурными ценностями, к росту доверия между странами и народами, к взаимодействию и «синтезированию» в этих новых условиях культурных ценностей Востока и Запада.

<sup>10</sup> Конрад Н. И. Запад и Восток, с. 318.

Важнейшей заслугой афро-азиатского писательского движения, на мой взгляд, является пробужденный им широкий общественный интерес в нашей стране к литературе стран Азии и Африки. Трудно переоценить роль востоковедов в развернувшейся в то время работе по переводу и изданию массовыми тиражами на русском, других языках народов СССР афро-азиатской литературы. О масштабах этой работы могут свидетельствовать такие, например, данные. За годы советской власти на 32 языках народов Советского Союза вышло отдельными изданиями 1012 книг индийской литературы, тиражом около 44 млн. экземпляров. Произведения одного только Рабиндраната Тагора у нас издавались 182 раза, общим тиражом более 7,5 млн. экземпляров<sup>11</sup>. В это число не входит множество переводов отдельных произведений индийской литературы, опубликованных в периодических изданиях.

Переводы на европейские языки восточной литературы начались еще в XVII в. Популярностью у европейских читателей пользуются имена Рудаки, Низами, Фирдоуси, Омара Хайяма, Хафиза. С большим интересом русской общественностью были приняты «Западно-восточный диван» Гёте, сказки «Тысяча и одна ночь», отрывки из «Махабхараты» и «Рамаяны», произведения Калидасы, Конфуция, Лао-Цзы и других восточных авторов.

Остановлюсь подробнее на переводах индийской литературы, которые у нас имеют почти двухвековую традицию. У ее истоков были Н. М. Карамзин и В. А. Жуковский, впервые познакомившие русскую общественность с шедеврами древнеиндийской словесности. В предисловии к переводу фрагмента из «Махабхараты» — сказания о Нале и Дамаянти, — опубликованному в 1844 г., В. А. Жуковский писал, что в своем переводе он стремился найти в русском языке «выражения для той девственной, первозданной красоты, которой полна индийская повесть»<sup>12</sup>. Индийской литературе у нас, можно сказать, «повезло». С легкой руки большого мастера она предстала перед нашими соотечественниками во всем своем великолепии, со всей яркостью и необычностью образов, беспредельным полетом фантазии, неиссякаемым источником жизненной силы, красотой, благородством и возвышенностью идеалов. Обращая внимание именно на эти достоинства перевода В. А. Жуковского, В. Г. Белинский отмечал: «Благодаря этому переводу... русская литература сделала... важное для себя приобретение»<sup>13</sup>.

Переводчик древнеиндийского эпоса санскритолог Н. Берг, опубликовавший в 1851 г. отрывок из «Махабхараты» — легенду о Сунде и Упасунде, писал: «...надо много труда и терпенья, надо глубоко изучить этот мир и совершенно сродниться с ним

<sup>11</sup> Данные на 1 января 1989 г.

<sup>12</sup> Жуковский В. А. Собрание сочинений в 2-х томах. Т. 2. СПб., 1902, с. 232.

<sup>13</sup> Белинский В. Г. Избранные сочинения. Т. 7. М., 1955, с. 112.

душою» для того, «чтобы чувствовать отраду и сладость этих свежих, нетронутых родников, чтобы понимать эти чудные, величественные рассказы и увлекаться ими»<sup>14</sup>. Многолетняя переводческая практика подтвердила правильность этой мысли. Благодаря самоотверженному труду многих поколений переводчиков индийской литературы она предстает сегодня перед нашими читателями во всем своем многообразии видов и жанров, течений и направлений, прошлого и настоящего.

Как воспроизвести в переводе все индивидуальное своеобразие подлинника, как донести до читателей его национальное, художественное своеобразие, чтобы перевод был максимально приближен к возможному идеалу адекватности? Все эти вопросы, как правило, возникали перед многими нашими переводчиками индийской литературы, прежде всего поэзии. «Передать создание поэта с одного языка на другой — невозможно, но невозможно и отказаться от этой мечты»<sup>15</sup>, — говорил В. Брюсов, который, как известно, сам обращался к индийской теме, пытался проникнуть в красоту и мудрость художественного слова индийцев.

Для многих наших поэтов-переводчиков, разными путями стремившихся достичь заветной цели, долгое время путеводной звездой был В. А. Жуковский. Его переводы древнеиндийской поэзии можно в какой-то степени сопоставить с художественным открытием Хафиза, сделанным И. В. Гёте в его «Западно-восточном диване», с поэтической интерпретацией Эдвардом Фитцджеральдом поэзии Омара Хайяма, с пушкинским «Подражанием Корану».

В ином ключе выполняются переводы индийской литературы не через язык-посредник, а непосредственно с языка оригинала. Такого рода переводческой деятельностью, являющейся одним из важных направлений востоковедной науки, у нас занимались и продолжают плодотворно заниматься многие ученые — знатоки восточных языков. Подготовленные ими переводы произведений восточной словесности не всегда могут в достаточной степени передать средствами родного языка художественные особенности оригинала, а предусматривают прежде всего исчерпывающую точность в передаче смыслового содержания подлинника, специфического для него соотношения содержания и формы, сохранение свойственных ему функционально-стилистических особенностей. Такого рода научные, академические переводы предназначаются не для широкого читателя, а для специалистов.

Знатоки восточных языков участвуют в широко развернувшейся у нас работе по переводу художественной прозы, предназначенной для массового читателя. Не каждому удается в полной мере осуществить поставленную задачу, так как для полноценного перевода художественной литературы мало хоро-

<sup>14</sup> «Московитянин». 1851, № 14, июль, с. 98.

<sup>15</sup> «Весы». 1905, № 7, с. 12.

шо знать тот или иной восточный язык, нужно еще и обладать литературным талантом.

Попытки переводить поэзию на русский язык, минуя язык-посредник, несомненно, заслуживают одобрения, хотя не все они и завершались успешно. Одной из первых удачных попыток поэтической интерпретации древнеиндийской поэзии является упомянутый выше перевод Н. Берга, удачно использовавший четырехстопный ямб для передачи особенности санскритской просодии.

Первые переводы индийской поэзии на русский язык, осуществляемые с языка оригинала, можно сопоставить с переводами индийской и персидской поэзии, выполненными англичанином У. Джонсом, внесшим, как известно, значительный вклад в приобщение европейцев к духовным и художественным ценностям Востока. Его мысль о том, что поощрение изучения восточных языков в Европе способствовало бы глубокому проникновению европейцев «в историю человеческого разума — на свет появился бы ряд великолепных произведений и поэты будущего подражали бы им, а ученые — объясняли»<sup>16</sup>, на наш взгляд, оказалась пророческой.

Если художественное открытие Востока У. Джонсом стимулировало развитие романтической поэзии в странах Запада, обогатило творчество Байрона, Колриджа, Шелли, Саути, Гёте, Эмерсона, то Н. М. Карамзин, В. А. Жуковский и следовавшие за ними другие русские литераторы XIX в., опиравшиеся на достижения отечественной и мировой востоковедной науки, способствовали пробуждению у русской общественности интереса к духовной жизни Индии, к ее художественной культуре. Индийская тема звучит в стихах А. Фета, С. Надсона, И. Бунина, В. Брюсова, К. Бальмонта и многих других поэтов. Воображение ряда деятелей русской культуры захватывает увлекательная гипотеза о родстве древних славян и индийцев, о единых корнях русской и индийской культур, нашедшая наиболее яркое воплощение в творчестве и деятельности Н. К. Рериха.

С начала 50-х годов пробуждается в нашей стране огромный интерес к Индии, к ее культуре. Мне посчастливилось быть в числе тех немногих в то время индологов, кто в меру своих сил и возможностей стремился его удовлетворить. Постановки индийских пьес на сценах советских театров, совместные советско-индийские кинофильмы, индийские кинофестивали и гастроли у нас индийских артистов, делегации деятелей индийской культуры, грампластинки с записями индийских песен и музыки и т. д. Все это открывало перед советскими людьми новый, неведомый, захватывающе интересный мир. С благодарностью вспоминаю имя Н. С. Тихонова, явившегося в ту пору одним из вдохновителей советско-индийского литературного обмена — он, как известно, обратился к индийской теме еще до революции. В 1955 г. я впервые посетил Индию в составе делегации, которой

<sup>16</sup> Jones W. A grammar of the Persian Language. L., 1771, с. 11.



руководил Н. С. Тихонов, в течение многих лет мне посчастливилось общаться с ним.

Одно за другим появлялись на свет стихотворения наших поэтов на индийскую тему. Они были разной художественной ценности. Некоторые из них, выдержав испытания временем, стали частью нашей художественной культуры. Это стихотворения Мирзо Турсун-Заде, И. Абашидзе, Мирдзы Кемпе, Э. Межелайтиса, В. Реймериса, Д. Кугультинова, Р. Гамзатова, Зульфийи, Р. Рождественского. В них отразилось стремление поэтов понять Индию, освободившуюся от колониального гнета, борющуюся с пережитками прошлого, строящую новую жизнь, взглянуть на нее глазами не иностранца, стороннего наблюдателя, а глубоко заинтересованного соучастника всего того, что происходит в этой стране, глубже проникнуть в мир чувств и переживаний индийцев.

Переводами индийской поэзии занимались многие известные поэты-переводчики: А. Адалис, В. Державин, С. Шервинский, А. Арго, В. Потапова, Н. Павлович, С. Северцев, но особо хотелось бы отметить участие в этой работе А. Ахматовой и Б. Пастернака, проявивших особый интерес к поэзии Рабиндраната Тагора. Как составителю и редактору издававшихся в те годы сборников индийской поэзии, автору статей, очерков, подстрочных переводов, мне довелось общаться с этими выдающимися художниками. Трудно жилось им в ту пору. Сейчас иногда говорят и о том, что занимались они переводами зарубежной поэзии не от легкой жизни. Все это так. Однако то, что Анна Ахматова и Борис Пастернак обратились к индийской поэзии и она зазвучала в их переводах на русском языке, является фактом большого культурного значения. Совершенство их переводов тагоровской поэзии, на мой взгляд, определяется тем, что в данном случае осуществлялся творческий контакт художников. Духовное родство поэтов привело к гармоничному взаимодействию двух различных культурных традиций. И А. Ахматовой, и Б. Пастернаку в равной степени были близки свойственные поэзии Тагора возвышенный гуманизм, пафос самосовершенствования, жертвенности и самоотречения, любовь к жизни, к человеку, к природе, к творчеству, к искусству и т. д.

Помню, как Б. Пастернак обратился к нам с просьбой достать для него философское сочинение Тагора «Садхана» («Постижение жизни»), изданное в русском переводе в 1914 г. Нам удалось раздобыть эту книгу. Прочитав ее, Б. Л. Пастернак заметил, что Тагор близок ему по духу. А. А. Ахматову особенно привлекла свойственная Тагору, как и всей лирико-романтической индийской поэзии, высокая духовность, идея гармоничного единства человека с пронизанной божественным сознанием природой. Мне вспоминается, как во время встреч и бесед с ней у А. Адалис и у М. Виташевской, работавшей в 50-е годы заведующей редакцией восточной литературы издательства «Художественная литература», не удовлетворившись подстрочными

переводами стихов, А. А. Ахматова просила рассказать подробнее о религиозно-философских основах индийской поэзии, об индийском стихосложении, просила принести ей почитать что-нибудь на эту тему. С благодарностью вспоминаю я беседы с А. А. Ахматовой, с большим увлечением занимавшейся переводами стихов Рабиндраната Тагора, Сумитранандана Панты и других индийских поэтов лирико-романтического, символического направления, так как ее вопросы, суждения и замечания давали богатую пищу для размышлений о возможностях сопоставительного анализа индийской поэзии и близких ей идейно-эстетических направлений в русской и мировой литературе.

Растущее сотрудничество Советского Союза со странами Азии и Африки ставит перед нашей востоковедной наукой новые задачи. Наряду со страноведческими исследованиями разворачивается работа по исследованию общих закономерностей общественно-политического, экономического, культурного развития афро-азиатских стран. Нашим востоковедам иногда не удается проследить за всеми событиями и процессами обновления, происходящими в этих странах, и, бывает, они делают поспешные выводы и прогнозы, которые потом не подтверждаются и не оправдываются. Востоковедение, как и другие наши общественные науки, в определенной степени пострадало от догматизма и начетничества. Творческий поиск порой искусственно ограничивался, ученые не могли свободно и открыто выражать свои мысли и взгляды, по различного рода конъюнктурным, идеологическим соображениям о чем-то говорили вполголоса, что-то замалчивали. Но несмотря на все эти издержки, наша востоковедная наука имеет немало достижений.

В течение многих лет автор настоящей книги поддерживает связи с индийскими учеными, занимающимися сравнительным изучением индийской литературы. В 60—70-е годы мне приходилось читать лекции в индийских университетах и научных центрах, вместе с индийскими коллегами участвовать в работе различного рода научных форумов, на которых затрагивались вопросы сравнительного изучения индийской литературы. По этим вопросам мне неоднократно приходилось выступать в нашей и индийской печати<sup>17</sup>. Я принимал участие во встрече индийских ученых, проходившей под руководством К. М. Джорджа в 1977 г. в г. Тривандруме в дни работы Международной конференции по языку и литературе малаялам. На ней обсуждались концепция интегральной истории индийской литературы и программа работы, вышедшей затем в свет в двух томах в Керале в 1984—1985 гг. под редакцией К. М. Джорджа. Дис-

<sup>17</sup> Чельшев Е. П. К вопросу о культурном единстве Индии и общендийском литературном процессе.— Современная Индия. Экономика. Политика. Культура. М., 1972; Чельшев Е. П. О становлении многонациональной индийской литературы.— Индия 1980. Ежегодник. М., 1982.

куссия, состоявшаяся на этой встрече, нашла отражение в моих книгах «Современная индийская литература» (М., 1981) и «Индийская литература вчера и сегодня» (М., 1989); во второй из них я стремился учесть также опыт работы индийских авторов двухтомной «Comparative Indian Literature».

Определенные достижения сравнительного литературоведения в странах Востока и Запада, где ведутся компаративистские исследования по частным проблемам, несомненно, есть, однако в мировом сравнительном литературоведении еще мало работ, посвященных изучению общих закономерностей литературного процесса в странах Азии и Африки. Первую попытку в обобщенном виде представить литературное развитие современных стран Азии и Африки сделали наши ученые — Л. А. Аганина, В. Б. Кляшторина, В. В. Логунова, Е. П. Челышев, подготовившие раздел «Литература» для второго тома коллективной монографии «Зарубежный Восток и современность. Основные закономерности и специфика развития освободившихся стран» (М., 1974).

На сравнительно-исторических исследованиях литератур Востока основываются работы советских ученых Л. А. Аганиной, П. А. Гринцера, Ким Ле Чуна, В. К. Ламшукова, З. Н. Потруничевой, Н. И. Пригариной, Б. Л. Рифтина, А. Н. Сенкевича, И. Д. Серебрякова, С. Д. Серебряного, А. А. Суворовой, А. С. Сухочева, Л. Е. Черкасского и многих других наших востоковедов. К числу интересных, основанных на сравнительном анализе литератур стран Африки, принадлежат работы И. Д. Никифоровой, С. В. Прожогиной, Е. А. Ряузовой.

Полезную инициативу, способствующую дальнейшему развитию сравнительного литературоведения, проявил чехословацкий ученый Диониз Дюришин<sup>18</sup>. Выдвинутая им проблема межлитературных общностей как выражения закономерностей всемирной литературы привлекла внимание некоторых наших специалистов по афро-азиатским литературам, которые приняли участие в коллективных научных трудах, готовящихся к изданию в Москве и Братиславе.

Такова общая картина развития сравнительно-исторических исследований литератур народов Востока, ведущихся в нашей стране.

Как уже говорилось выше, автору этих строк на протяжении многих лет приходилось участвовать в исследовании проблемы взаимосвязей и взаимодействия культур Востока и Запада, в изучении восточной литературы, главным образом индийской, как части мирового литературного процесса. Хочу высказать некоторые соображения в связи с интересующей нас темой.

Изучение типологии литератур народов Востока, генетических связей литератур Востока и Запада способствует раскры-

---

<sup>18</sup> Систематика межлитературного процесса. Диониз Дюришин и коллектив. Братислава, 1988.

тию понятия всемирности литературного процесса, определению сходства и различий между литературами, раскрытию механизма литературного взаимодействия, выявлению общих закономерностей мировой литературы.

В настоящее время иногда подвергается сомнению правомерность и целесообразность оппозиции «Восток—Запад» как традиционного противопоставления двух типов мировой культуры. Это сомнение, в частности, возникает тогда, когда главное внимание обращается на свойственные мировой культуре общие закономерности, на «сквозные процессы», все больше набирающие силы и якобы преодолевающие границы понятий «Восток—Запад». Говорят также, что «наступила эпоха равноправного взаимоузнавания: Запад, раздвигая свои культурные горизонты, обретал возможность слышать подлинный голос Востока, в свою очередь Восток доказывал способность активно осваивать новую реальность, воспринимая достижения мировой художественной культуры»<sup>19</sup>.

Обращается также внимание и на то, что благодаря сходству исторических условий существования развивающихся стран возникают типологически сходные процессы в их культурах. Н. И. Конрад одним из первых обратил внимание на культурную общность (монадность) развивающихся стран. В 1967 г. в письме Арнольду Тойнби он писал: «В наше время известной исторической „монадностью“ в какой-то мере обладают и так называемые развивающиеся страны, что означает возможность видеть признаки „монадности“ и в общем уровне социально-экономического и культурного развития»<sup>20</sup>.

Интеграционные процессы, происходящие в современном мире, конечно, способствуют усилению взаимодействия культур Востока и Запада, ведут к возникновению в них ряда существенных общих признаков. Но не следует преувеличивать значение этих процессов, обращать внимание прежде всего на общие закономерности в развитии мировой культуры, которые нередко «выстраиваются» по западным моделям, механически переносят на Восток процессы и явления, свойственные современной западной культуре. При таком подходе нарушается сложная диалектика общего и особенного, национально-специфическое как бы растворяется в мировом историко-культурном развитии. Подобного рода заблуждения зачастую приводят к трагическим последствиям, в чем мы убедились на собственном горьком опыте, столкнувшись с обострением национальных конфликтов в нашей стране.

Тенденциозностью другого рода в исследовании взаимодействия культур народов Востока является преувеличенное внимание к национальной специфике, ее абсолютизация, стремление всячески подчеркнуть особенности путей их развития, ги-

<sup>19</sup> Прожогина С. В. Афро-азиатские евроязычные литературы в современном литературном процессе. Народы Азии и Африки. 1989, № 6, с. 56.

<sup>20</sup> Конрад Н. И. Избранные труды. М., 1974, с. 276.

пертрофировать самобытность и тем самым изолировать эту культуру от общего русла всемирной литературы.

Исследованию взаимодействия культур Востока и Запада препятствуют также релятивистские взгляды о «непроницаемости» различных локальных цивилизаций, представители которых якобы не способны понять друг друга, а человек Запада не может до конца понять сущность восточной культуры, постичь и оценить ее национальное своеобразие. Из этого возникает идея необходимости так называемого «вживания» западных исследователей в художественный, духовный мир Востока, подвергавшаяся у нас справедливой критике<sup>21</sup>.

Проблема такого рода «вживания» еще мало изучена. В свое время акад. А. М. Алексеев писал: «Изучая Восток, европеец делает это, не учась у него. И в этом, по-моему, и лежит основа нашего многовекового непонимания и незнания Китая»<sup>22</sup>. Справедливо отмечалось, что в интересах глубокого проникновения в мир восточной культуры «нужно не столько преодолеть инерцию сознания, сколько сделать сам подход к малознакомым объектам культуры более гибким»<sup>23</sup>.

Разными путями шло открытие и постижение Западом мира Востока, которые привели к развитию в западной культуре философского и художественного ориентализма — явления сложного и неоднородного. Об этом явлении в мировой культуре написано немало, однако, чтобы считать его достаточно проясненным, потребуется еще немало усилий ученых и деятелей литературы. К нему обращались исследователи творчества Гёте, Байрона, Пушкина, Лермонтова. Существуют исследования западно-восточного синтеза в поэзии западных романтиков, а также в творчестве Есенина, Хлебникова, Тихонова и других советских поэтов.

К числу особенностей литературного развития последних десятилетий надо отнести обострившийся интерес к национальным традициям. В литературоведении ведутся дискуссии о духовности, о национальной самобытности, о характере и роли традиционализма в развитии современной культуры стран Востока.

В настоящей работе я попытался собрать свои публикации разных лет, имеющие отношение к нашей проблеме, соответствующим образом их так расположить и сгруппировать, чтобы концептуально и композиционно они составляли единую книгу. Некоторые разделы написаны специально для этой книги и публикуются впервые.

В эту книгу не включены некоторые мои ранние статьи, прежде всего написанные в связи с проходившей в 60-е годы у нас дискуссией о «восточном Ренессансе», инициатором которой был Н. И. Конрад. Разделяя тогда взгляды Н. И. Конрада,

<sup>21</sup> Степанянц. К вопросу об изучении философии народов зарубежного Востока. — Вопросы философии, 1983, с. 9.

<sup>22</sup> Алексеев В. М. В старом Китае. М., 1958, с. 281.

<sup>23</sup> Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979, с. 23.

В. М. Жирмунского, Д. С. Лихачева о Ренессансе как эпохе в мировой культуре, о проявлениях Ренессанса в национальных культурах стран Востока и т. д., на доступном мне материале я стремился показать, что и в индийской культуре средних веков обнаруживаются тенденции, типологически близкие Ренессансу. Моим публикациям на эту тему тех лет были присущи свойственные жанру полемических выступлений издержки (излишняя категоричность выводов и суждений, возникшая, видимо, в пылу жаркой полемики), которые сегодня, с дистанции почти четвертьвековой давности, с новых высот, достигнутых гуманитарными науками, легко обнаруживаются. Это же можно сказать и о работах моих коллег-единомышленников.

Кроме того, уделяя главное внимание анализу ренессансных тенденций в индийской литературе средних веков, я недостаточно четко показал, что они существовали и взаимодействовали с литературой средневекового типа. Основная моя работа на эту тему «Renaissance in India» была опубликована на английском языке в сборнике «Problems of Modern Indian Literature» (Calcutta, 1974) и вызвала тогда много интересных откликов в этой стране. За последние годы в ряде работ индийских авторов встречаются суждения о некоторых тенденциях в средневековой индийской литературе как о возрожденческих.

Я коснулся этой темы еще и потому, что недавно в Ленинграде вышла в свет книга М. Т. Петрова «Проблема Возрождения в советской науке». Не разделяя многих положений этой книги, так как ее автор является противником, а я продолжаю оставаться сторонником идей Н. И. Конрада, В. М. Жирмунского, Д. С. Лихачева, утверждающих возможность и перспективность типологических сопоставлений литератур народов Востока, литературы Древней Руси с ренессансной культурой, я в то же время благодарен автору книги за то, что он обратился к этой важной, еще недостаточно изученной историко-культурной проблеме, стимулировал, как он правильно пишет, «поиски научной перспективы в запутанном и сложном вопросе о восточном Возрождении...»<sup>24</sup>. К сожалению, я не готов сейчас заниматься «распутыванием» этого сложного вопроса, так как после дискуссии 60-х годов я мало им занимался.

В 1970 г. ушел из жизни Николай Иосифович Конрад. Некоторые его ученики и последователи, в том числе и я, пытались после его кончины организовать дискуссию по этой проблеме в Институте мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР, нашли поддержку у Б. Л. Сучкова, бывшего тогда директором этого института. Однако другие дела и заботы помешали осуществить наше намерение. Поэтому я рассматриваю эту публикацию и как напоминание о нашем долге перед Н. И. Конрадом вернуться к обсуждению поставленной и бук-

---

<sup>24</sup> Петров М. Т. Проблема Возрождения в советской науке. Спорные вопросы региональных ренессансов. Л., 1989, с. 3.

важно выстраданной им проблемы, которая волновала его до последних дней жизни.

Не могу не выразить самую искреннюю признательность всем своим товарищам по совместной работе из Института востоковедения АН СССР и Института мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР, где рождались многие научные идеи, способствующие развитию нашего ориентального литературоведения, сравнительно-исторического изучения восточной литературы.

Особенно хочу поблагодарить Людмилу Александровну Аганину за многолетнее сотрудничество в исследовании литератур народов Востока, нашедшем отражение в настоящей книге.

Эту книгу я посвящаю памяти моего учителя Николая Иосифовича Конрада, столетие со дня рождения которого отмечается в 1991 г.

Основу настоящей книги составляют мои публикации разных лет: статьи из журналов и сборников, фрагменты из книг, доклады и сообщения на научных конференциях, прочитанные в нашей стране и за рубежом.

Во введении использованы статья «Теоретические и методологические аспекты изучения взаимодействия культур Востока и Запада» (из сб. «Взаимодействие культур Востока и Запада». М., 1987) и доклад с таким же названием, прочитанный в Институте мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР в 1989 г. на конференции по сравнительному изучению литератур.

Раздел I основывается на следующих работах: статьи — «О характере просветительства в литературе хинди» (из сб. «Просветительство в литературах Востока». М., 1973); «К проблеме типологических схождений в литературах развивающихся стран Востока» (написана совместно с Л. А. Аганиной, опубл. в сб. «Современные литературы стран Азии и Африки». М., 1988); «Mohammad Iqbal — Classic of World Literature. Iqbal commemorative volume» (New Delhi, 1978; подготовлена на основе доклада, прочитанного на Международной конференции в Дели в 1977 г., посвященной столетию со дня рождения Мухаммада Икбала); книги — «Сумитранандан Пант. Певец Гималаев» (М., 1985); «Современная индийская литература» (М., 1981); «Индийская литература вчера и сегодня» (М., 1989).

Раздел II основывается на следующих работах: статьи — «Литературные связи и их роль в укреплении советско-индийской дружбы» (Индия 1984. Ежегодник, М., 1986); «Индийская тема в русской и советской литературе» (Индия 1985—1986. Ежегодник. М., 1987; подготовлена на основе доклада «Образ Индии в мировой литературе», прочитанного на Международной конференции в Дели в 1985 г.); «Горький и индийская литература» (из сб. «М. Горький и литература зарубежного Востока». М., 1968); «Лев Толстой и индийская литература» (из сб. «Русская классика в странах Востока». М., 1982); «Чехов и индийская культура» (подготовлена на основе доклада, прочитанного на конференции в Институте мировой литературы им. Горького в 1985 г.; публикуется впервые); книга — «Индийская литература вчера и сегодня» (М., 1989).

Раздел III основывается на следующих работах: статьи — «Теоретические и методологические проблемы изучения истории литератур народов Востока» (Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1983, т. 42, № 4; подготов-

лена на основе доклада, прочитанного на секции общественных наук АН СССР 03.02.1983); «О становлении многонациональной индийской литературы» (Индия 1980. Ежегодник. М., 1982); «Зарубежный Восток. Литература 70-х» (Вопросы литературы. 1982, № 6; написана совместно с Л. А. Аганиной); «Основные тенденции развития индийской литературы 70-х годов» (Индия 1981—1982. Ежегодник. М., 1983).

Раздел IV основывается на следующих работах: статьи — «Культурное наследие народов Востока и современность» (из сб. «Литература. Язык. Культура». М., 1986); «„Индийское сознание“ как фактор культурной интеграции страны» (написана совместно с Л. А. Аганиной; публикуется впервые); «Индийская духовная культура и наша реальность» (публикуется впервые); «О государственном гимне Республики Индии» (Индия 1988. Ежегодник. М., 1990); «Джавахарлал Неру. К столетию со дня рождения» (подготовлена на основе доклада, прочитанного на Международной конференции в Дели в 1989 г., посвященной столетию со дня рождения Дж. Неру; публикуется впервые).



ТИПОЛОГИЯ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ХАРАКТЕР  
НОВОЙ ИНДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

КОНФЛИКТЫ И КОНТАКТЫ С ЗАПАДОМ

Сочетание старого и нового, умирающего и нарождающегося характерно для всей индийской литературы прошлого века, которую принято обычно называть «новой». Много мелодий сплетается в ее многоголосом ансамбле, иногда диссонируя, перебивая или заглушая друг друга, однако чуткому уху нетрудно уловить основной мотив, который звучит и сегодня, но в более современном и профессиональном исполнении.

Индийская литература XIX в., несмотря на существование в ней различных течений и направлений, имеет ярко выраженную линию развития, отражающую общую, главную тенденцию во всей экономической, общественно-политической, культурной, духовной жизни страны. Эту тенденцию индийские ученые иногда называют Возрождением. Но если говорить точнее, то в индийской литературе второй половины XIX — начала XX в. обнаруживаются многие черты, свойственные литературе просветительской.

Необходимо иметь в виду, что в отличие от развитых стран Европы, где середина XVII в. явилась рубежом двух исторических эпох, в Индии, как и в других странах Востока, наступление новой, капиталистической эры — эры формирования буржуазных отношений — затягивается вплоть до середины XIX столетия.

С конца XVIII в. Индия переживает глубокий экономический и общественно-политический кризис, вызванный расшатыванием феодальной системы со всеми ее обветшалыми экономическими и общественно-политическими институтами, религиозно-философскими, морально-этическими идеями и представлениями. В недрах феодального строя зарождаются капиталистические отношения.

Процесс становления новой социально-экономической формации происходил в Индии в условиях порабощения ее английскими колонизаторами. При «освоении» природных богатств Индии колонизаторам не обойтись было без строительства же-

лезных дорог и фабрик, учреждения судов и т. д. Подготовка местных кадров — опоры для проведения колонизаторской политики — требовала создания, пусть ограниченной, системы просвещения. Все это привело к существенным сдвигам во всех сферах жизни индийского общества. «Перемены все же произошли, причем некоторые из них — в прогрессивном направлении, но они произошли вопреки английской политике, хотя стимулом для них явилось воздействие нового Запада через англичан,— пишет Джавахарлал Неру,— ...образование медленно распространялось, и хотя это было ограниченное и извращенное образование, оно раскрыло души индийцев для восприятия новых идей и динамических мыслей»<sup>1</sup>.

В Индии появляется новая, националистически настроенная интеллигенция, которая получала образование по европейскому образцу и играла решающую роль в обновлении всей общественно-политической жизни страны, в пробуждении национального самосознания.

Национализм в Индии в условиях колониальной зависимости с момента своего возникновения имел противоречивый, двойственный характер. «В *каждом* буржуазном национализме угнетенной нации есть общедемократическое содержание *против* угнетения»<sup>2</sup>,— отмечал В. И. Ленин. Демократическое направление в идеологии буржуазного национализма развивается в противоборстве, иногда в сложном взаимодействии с либеральными и реакционными течениями, что было характерно для Индии прошлого века и что свойственно и современной Индии.

Получающую новое образование индийскую интеллигенцию не может больше удовлетворять оторванная от реальной действительности литература средневекового типа: распространенная при дворах могольских правителей, усложненная, по форме панегирическая, эротическая и лирическая поэзия, религиозно-мистические мотивы, связанные с различными учениями и толками индуизма, и т. п. Из среды этой новой интеллигенции выходят первые журналисты, публицисты, писатели, прокладывающие новые пути в литературе.

С началом процесса формирования буржуазных наций, проходившего в различных районах страны под влиянием сходных экономических и общественно-политических условий, относительно замкнутое развитие отдельных литератур сменяется известной активизацией литературных общений, способствующих сближению литератур народов Индии. В сокращенные сроки они усваивают опыт мировой литературы, обогащаются жанрово и идейно. Процесс становления новых литератур проходит в условиях сосуществования в жизни индийского общества эле-

<sup>1</sup> Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955, с. 334.

<sup>2</sup> Ленин В. И. О праве наций на самоопределение.— Полное собрание сочинений. Т. 25, с. 275—276.

ментов старого и нового, которые порой уживаются, сосуществуют и в творчестве одного писателя.

Наряду со стремлением творчески освоить богатства литературы других стран в Индии существовала и обратная тенденция — резко отрицательного отношения ко всему иноземному. Консервативно настроенные националистические круги активно противодействовали всякой попытке расширения кругозора индийских писателей, проникновению в индийскую литературу «пагубного», с их точки зрения, иноземного влияния.

Наиболее плодотворными, способствующими истинному прогрессу, гармоническому развитию новой индийской культуры явились взгляды и деятельность тех представителей новой индийской интеллигенции, которые стремились объективно оценить свои культурные традиции с позиций современности, определить их роль и место в новых условиях, обогатить индийскую культуру лучшими достижениями мировой культуры. Они бросили вызов времени, вступили в единоборство с рутинной и косностью, освященными религией. «В XIX столетии в Бенгалии появился ряд выдающихся людей, которые в культурных и политических вопросах повели за собой остальную Индию; и благодаря их усилиям в конечном счете сформировалось новое национальное движение»<sup>3</sup>, — отмечает Дж. Неру.

Первым среди этих выдающихся бенгальцев был Раммохан Рай (1772—1833). Взгляды и деятельность этого провозвестника национального пробуждения Индии сыграли большую роль в расшатывании устоев феодального общества, в зарождении и широком распространении в стране новой, буржуазной идеологии.

Религиозно-реформаторские взгляды Раммохана Райя и его последователей, пытавшихся приспособить индуизм — религию феодального общества — к новым условиям жизни, использовать религиозную идеологию для защиты национальных интересов индийцев, оказали большое и положительное влияние на развитие новой литературы в Индии.

Характерной особенностью просветительства в Бенгалии и в других районах Индии явилась борьба за утверждение национального языка в правах языка современной культуры. Основу современного бенгальского литературного языка также заложил Раммохан Рай, которого называют отцом бенгальской прозы.

Распространению просветительской идеологии способствовала публицистика, зародившаяся в Бенгалии в начале XIX в. Раммохан Рай был основоположником этого жанра. Его памфлеты против идолопоклонничества (1823), против обряда сати — самосожжения вдов (1818) и другие сыграли важную роль в борьбе передовой индийской интеллигенции за социальный и культурный прогресс.

---

<sup>3</sup> Неру Дж. Открытие Индии, с. 336.

Несколько позже, чем в Бенгалии, возникают различные культурно-просветительские и религиозно-реформаторские общества, ставившие своей целью реформу религии, борьбу с феодальными пережитками, распространение просвещения, развитие местных языков и в других районах Индии. Все эти организации, испытывающие влияние идей Раммохана Райя и общества «Брахмо самадж», способствуют развитию национального самосознания, просветительских тенденций в литературе.

В то время, когда просветительское движение набирало силы в Бенгалии, Махараштре, Гуджарате, Тамилнаду, где рождалась новая литература, вызванная к жизни пробуждением национального самосознания, в Центральной и Северо-Западной Индии новые веяния сказывались еще слабо. Центры феодальной мусульманской культуры — Дели, Лакхнау, Лахор, где развивалась литература урду, священные индусские города Бенарес и Аллахабад, родина литературы хинди, — были удалены от очагов новой культуры — Калькутты, Бомбея и Мадраса. К тому же феодальная придворная культура и древнеиндийские традиции пустили там слишком глубокие корни. В этих районах были сильны и живучи идеи так называемого индусского и мусульманского национализма. Индусско-мусульманская рознь, искусственно разжигаемая колонизаторами, долгое время препятствовала подъему национального самосознания хиндустанцев.

Многие писатели урду, хотя и понимали неизбежность гибели старой и наступления новой эпохи, в своем творчестве продолжали следовать прежним традициям: слишком велика была инерция, слишком сильно тяготели над ними религиозные и эстетические каноны, преступить которые казалось невозможным. Потребовались большие усилия для того, чтобы вывести литературу урду из состояния средневекового застоя, направить ее в общий поток просветительского движения.

Путь для этого в литературе урду расчистил видный общественный деятель, реформатор и просветитель Саид Ахмад-хан (1817—1898). Созданный им в г. Алигархе мусульманский англо-ориенталистский колледж вскоре превратился в крупный центр изучения и распространения новой литературы урду. Большинство первых писателей-просветителей урду были выходцами из этого колледжа. Саид Ахмад-хан, как и другие идеологи просветительского движения в Индии, выступил против религиозного догматизма, за реформу ислама, он ратовал за обновление мусульманского общества, за приобщение мусульман к активной общественно-политической жизни.

Саид Ахмад-хан выступал за перевод на язык урду зарубежной литературы, призывал к творческому использованию опыта западных писателей в интересах обновления тематики и художественной формы литературы урду. Выдающуюся роль в распространении просветительской идеологии и в развитии новой литературы урду сыграл издаваемый им с 1870 г. ежене-

дельник «Воспитание морали». Важной вехой в развитии публицистики урду и языка художественной прозы явилась его книга «Причины индийского восстания» (1858), первое произведение на языке урду, основанное на достоверных жизненных фактах.

Пробуждение национального самосознания, культурный подъем в районах распространения языка хинди также нашли свое выражение в форме религиозно-общественного реформаторства и просветительского движения. Инициатором и вдохновителем этого движения был гуджаратский брахман Свами Даянанд Сарасвати (1824—1883), основавший в 1875 г. религиозно-реформаторское общество «Арья самадж». Взгляды Даянанда и деятельность созданного им общества находили поддержку среди демократических кругов хиндиязычного ареала, видевших в программе Даянанда и «Арья самадж» путь к преодолению довольно широко распространившихся в то время в Индии пессимистических настроений, обусловленных представлениями о том, что Индия с ее устаревшими общественными институтами, схоластической религиозной философией, отсталой экономикой беззащитна и беспомощна перед лицом все более возрастающего влияния Запада.

Деятельность Раммохана Райя, Саида Ахмад-хана, Свами Даянанда Сарасвати и их многочисленных последователей, направленная против пережитков средневековья, на утверждение новых общественных отношений, распространение новой системы образования и прессы, прогрессивных просветительских идей, привела к коренным сдвигам в литературе.

Первые индийские писатели-просветители ощущают потребность опереться на «испытанную традицию и форму, хотя эта форма уже не является каноном, но служит лишь ориентиром»<sup>4</sup>. Таким «ориентиром» в Индии XIX в. становится английская литература.

«Когда мы впервые познакомились с английской литературой,— писал Рабиндранат Тагор,— мы почерпнули из нее не только сокровища новых чувств, но также стремление покончить с угнетением человека человеком. В наших ушах зазвучал призыв разорвать цепи политического рабства»<sup>5</sup>. Глубокое идейно-эстетическое воздействие на индийскую литературу английской, а вслед за ней и других развитых литератур мира было вызвано и обусловлено прежде всего историческими потребностями социального и духовного развития страны, вступившей на путь социально-экономического, духовного и культурного обновления.

Знакомство с лучшими произведениями мировой литературы, которые переводились на языки народов Индии с середины XIX в. сперва эпизодически, а затем, с последней четверти века, исключительно широко, способствует творческому перевооружению индийских писателей, открывает перед ними новые гори-

<sup>4</sup> Неупкоева И. Г. Некоторые вопросы изучения взаимосвязей национальных литератур. М., 1960, с. 29.

<sup>5</sup> Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 11, М., 1965, с. 296.

зонты. Эти переводы становятся своего рода толчком в литературном развитии Индии, вызывая творческое заимствование идей, сюжетов, образов, поэтических приемов, подражания, объясняющиеся насущной потребностью молодой индийской литературы в новых средствах художественного осмысления действительности.

Одним из первых произведений европейской литературы, получившим самый широкий резонанс в Индии, стала повесть в прозе с отдельными стихотворными вставками «Путь паломника», написанная в традиции средневековых аллегорических путешествий во сне, принадлежащая перу знаменитого английского писателя, проповедника эпохи английской революции XVII в. Джона Беньяна.

Популярность повести Беньяна, которая наряду с «Потерянным раем» его современника Мильтона входит в золотой фонд английской литературы, далеко вышла за пределы его родины. На русском языке она впервые была издана Н. И. Новиковым в 1782 г. и с тех пор выдержала семь изданий. Стихотворение А. С. Пушкина «Странник» (1835) является стихотворным переложением самого начала этого произведения. Отмечается влияние повести Беньяна и на Л. Н. Толстого<sup>6</sup>.

Индийских литераторов, разделяющих традиционные религиозно-философские идеи о бренности, призрачности земного существования, об извечном стремлении души человека к слиянию с божеством, привлекало «составляющее ярко выраженную особенность повести Беньяна сочетание резко критического отношения к современным автору общественно-политическим порядкам с напряженными религиозно-мистическими устремлениями и порывами»<sup>7</sup>. Как это произведение Беньяна, так и многие его переводы и интерпретации, появлявшиеся в Индии в прошлом веке, возникли «в момент острых социально-исторических кризисов и столкновений, обусловивших не менее острые кризисы человеческой личности, индивидуального сознания»<sup>8</sup>.

Индийские исследователи, говоря о первых контактах литератур народов Индии с английской литературой, первым произведением, переведенным на индийские языки и получившим широкое признание индийской общественности, как правило, называют именно повесть Джона Беньяна. В предисловии индийского литературоведа В.—В. Джона к разделу «Роман» в книге «Сравнительная история индийской литературы» повесть «Путь паломника» открывает список произведений европейской литературы, переводившейся и издававшейся в Индии в XIX в.

Таким образом, повесть Джона Беньяна, которая должна была способствовать исключительно распространению христианства в Индии и тем самым укреплять там идеологические

<sup>6</sup> См.: *Благой Д.* Джон Беньян, Пушкин и Лев Толстой.— *Благой Д.* От Кантемира до наших дней. М., 1972, с. 334—336.

<sup>7</sup> Там же, с. 337.

<sup>8</sup> Там же, с. 365.

позиции английских колонизаторов, сыграла важную роль в зарождении и развитии новой индийской литературы, вдохновленной идеями национального возрождения.

Несколько позже зарождается новая драматургия на бенгальском языке, которая ориентировалась на шекспировскую драму. Тяга к шекспировским сонетам объясняется духом времени, их созвучностью индийским национальным романтическим и мифологическим традициям. Всячески поощрялось следование за Шекспиром, произведения которого рассматривались в кругах индийской культурной элиты как «высшее проявление человеческого духа», как «путь к совершенствованию». Увлечение Шекспиром импонировало пробуждавшемуся культурному сознанию бенгальцев, играло важную роль в зарождении и развитии культуры «бенгальского Возрождения».

Если вначале увлечение Шекспиром в Индии ограничивалось узким кругом европейски образованных интеллигентов, то постепенно благодаря переводам произведений Шекспира на индийские языки сфера его воздействия на индийцев расширяется. По свидетельству индийского критика Ясодхары Баччи, больше всего переводились и адаптировались в Бенгалии пьесы Шекспира: «Буря» — 7 раз, «Венецианский купец» — 14, «Макбет» — 12, «Ромео и Джульетта» — 9 раз. О популярности «Венецианского купца», в частности, свидетельствует тот факт, что эта пьеса чаще всего ставилась в школах.

Освоение шекспировской драматургии в Индии — сложный и длительный процесс. О трудностях ее перевода на бенгальский язык пишет в предисловии к своему переводу «Венецианского купца» Харачандар Гхош, один из ранних бенгальских просветителей и энтузиастов распространения в Индии европейской системы образования.

О неподготовленности бенгальских литераторов, воспитанных на традиционной санскритской эстетике, к восприятию художественного опыта Шекспира, к адекватному, полноценному переводу его произведений на бенгальский язык писал Модхушудон Дотто (1824—1873), прекрасный знаток шекспировской драматургии: «Мы, азиаты, имеем более романтический склад ума, чем европейцы. Возьмите прекрасную шекспировскую драму. За исключением „Сна в летнюю ночь“, „Ромео и Джульетты“, может быть, еще одной-двух пьес, какие другие произведения Шекспира можно назвать романтическими?.. В великой европейской драме мы видим отражение неумолимой правды жизни, игру возвышенных страстей, героические характеры. У нас же преобладают нежность и романтика. Мы забываем о реальном мире и мечтаем о сказочной стране. Драматургия у нас не получила пока должного развития. Наши драмы скорее являются драматическими поэмами»<sup>9</sup>. «Интеллектуальное оснащение бенгальского театра в XIX в. никогда не отвечало требованиям полноценного освоения шекспировской драма-

<sup>9</sup> Jadavpur Journal of Comparative Literature. Vol. 5. Calcutta, 1965, с. 33.

тургии», — отмечает Я. Баччи. Лишь немногим бенгальским литераторам удавалось в какой-то степени справиться с задачей перевода шекспировских пьес. Одним из них был Джотириन्द्रанатх Тагор (1848—1925), брат Рабиндраната Тагора, который перевел на бенгальский язык «Юлия Цезаря».

Весьма важно отметить, что многие переводы с английского на языки народов Индии, осуществленные в XIX в., нельзя назвать переводами в полном смысле этого слова. Это был скорее вольный пересказ, а зачастую переделка и обработка оригинальных сюжетов западноевропейских авторов с перенесением действия и персонажей на индийскую почву, с полной их адаптацией к ней. Так, поэма О. Голдсмита «Путешественник», переведенная на хинди в 1902 г. известным поэтом Шридхаром Патхаком (1860—1929), пронизанная чувством любви к родине, гордостью за ее великую историю, раздумьями о ее судьбах, звучит как оригинальное произведение. Отшельник из поэмы Голдсмита в переводе превращается в характерный образ саньяси (индуса-аскета) с его специфическим мироощущением.

Многие индийские литераторы XIX в., прокладывая новые пути в своей литературе, обращались не только к широко известным, но и к второстепенным писателям Запада. Эту особенность восприятия художественного опыта Запада индийские литераторы трактуют по-разному. Думается, верна, но лишь отчасти, мысль известного прозаика хинди Раджендры Ядава (род. в 1929 г.). «Англичане, — пишет он, — познакомили нас не с миром, а только с Англией, и мы узнали мир через Англию, в результате нам остались неведомы передовые писатели других стран, а второстепенных и третьестепенных английских литераторов мы принимали за гениев и учились у них»<sup>10</sup>. В этом одна из причин, полагает Р. Ядав, недостаточного высокого художественного уровня новой индийской литературы.

В то время, когда начал писать Бонкимчондро Чоттопаддхай (1838—1894), отмечает бенгальский литературовед М. Бондопаддхай, в Англии пользовались широкой известностью Остен, Скотт, Диккенс, во Франции — Бальзак, Стендаль, Флобер, в России — Достоевский, однако бенгальский писатель не обращался к ним за советом и помощью, «в его повести „Раджани“ (1877), сочетающей сентиментальность с традиционной моралью, переполненной описанием невероятных, неправдоподобных событий, можно обнаружить следы влияния романа „Последние дни Помпеи“. Бенгальский писатель предпочитал следовать за Булвером-Литтоном, а не за Лоренсом Стерном, Джейн Остен и Чарлзом Диккенсом, которые были в то время законодателями литературной моды»<sup>11</sup>.

Потребности культурного импорта в Индии тогда были ины-

<sup>10</sup> Ядав Раджендра. Рассказ: природа и восприятие. Дели, 1977, с. 12 (на яз. хинди).

<sup>11</sup> Bandyopadhyaya Manabendra. Bengali Novel.— Contemporary Indian Literature. Vol. 1, с. 613.



ми. «Вкусы индийских читателей проявлялись в отборе произведений западных писателей для перевода на язык хинди,— пишет индийский критик Нирмала Джайн.— Среди них было значительно меньше романов, поднимающих социальные и культурные проблемы, чем произведений детективного, мистического или эротического содержания, таких, например, как „Тайны лондонского двора“»<sup>12</sup>. Этот роман Г.—В.—М. Рейнольда, так же как произведения Марии Каррелли, Генри Вуда, Томаса Дея и других, подобных им английских писателей, пользовался спросом на книжном рынке Индии благодаря своей занимательности, интригующей читателей остроте сюжета, близкой им по духу сентиментальности и мелодраматичности. Несколько поколений индийских читателей, так же как и английских, увлекались чтением такого рода литературы, восхищаясь подвигами благородных героев, приключениями авантюристов, сочувствуя жертвам несчастной любви, следуя за разоблачением преступлений, за интригами светской жизни и т. д.

Подобного рода массовая литература, возникшая в обстановке ломки средневековых моральных норм и представлений, которая была продуктом рождавшегося в то время буржуазного общества, способствовала адаптации человека к новой действительности. Рассчитанная на вкусы и запросы невзыскательного читателя, не привыкшего к «высокой литературе» или еще не доросшего до ее уровня, массовая литература, прививая индийцам вкус к чтению, наводняла только что начавший тогда формироваться книжный рынок Индии.

В результате переделок произведений английской массовой литературы и подражаний им, а также обработки произведений известных европейских авторов, сводившейся «к воссозданию в национальной литературе остросюжетного повествования при помощи любовной интриги, стилизации, основанной на использовании романтических мотивов, выдвижения на первый план душевного смятения героев, создания мелодраматических ситуаций»<sup>13</sup>, в литературах народов Индии получает широкое распространение особый вид занимательной, развлекательной литературы, которую по своему содержанию, форме и функционированию можно считать литературой массовой. В каждой литературе народов Индии можно назвать имена зачинателей такого рода произведений.

Ранний этап в развитии новой литературы в Индии в известной степени является переходным. Он характеризуется сосуществованием и противоборством отжившей свой век литературы средневековья с новыми литературными течениями и направлениями, целью которых было стремление вывести литературу из

<sup>12</sup> Jain Nirmala. Nindi Novel.— Contemporary Indian Literature. Vol. 1, с. 628.

<sup>13</sup> Сенкевич А. Н. Идеологические стереотипы западной массовой литературы и современные индийские писатели.— Массовая литература в странах Азии и Африки. М., 1985, с. 214.

мира религиозных легенд и мифов, освободить ее от обветшалых эстетических канонов.

Просветительские идеи в Бенгалии нашли свое выражение прежде всего в поэзии — в традиционном жанре, получившем развитие в средневековой индийской литературе. Заинициатором просветительской литературы в Бенгалии был поэт и журналист, преподаватель калькуттского Хинду-колледжа, являвшегося очагом распространения передовых для Индии того времени буржуазных идей, Генри Дерозии (1804—1831). В 1830 г. он объединил своих единомышленников в общество «Молодая Бенгалия», сыгравшее определенную роль в распространении просветительской идеологии. Однако его ультралиберальные взгляды, нигилистическое отношение к древнеиндийским традициям не получили в Индии широкой поддержки, и исследователи новой бенгальской литературы, как правило, связывают начальный период ее развития с именем Ишворчандро Гупты (1811—1859), который по праву считается первым крупным бенгальским поэтом, отказавшимся от традиционной тематики и обратившимся к реальной жизни, к проблемам, волновавшим передовую индийскую интеллигенцию.

Другим видным представителем бенгальской просветительской литературы является литератор и ученый Ишворчандро Биддасгор, критиковавший в своих произведениях феодальные обычаи, выступавший против ранних браков, полигамии, процветавшей среди высшей касты брахманов, видевший в просвещении избавление от всех бед и пороков общества.

Вслед за бенгальской литературой новые жанры осваивают и в литературах других районов Индии. Прежде всего это жанр социального романа и драмы, утверждавших просветительские идеалы и способствовавших борьбе за переустройство общественной жизни.

Если в Европе просветители в массе своей придерживались материалистического мировоззрения, то индийские просветители были религиозными реформаторами. Они не выступали против религиозной идеологии, не были атеистами, а призывали к реформе религии, к ее демократизации, к отказу от религиозного догматизма и фанатизма, от различных суеверий и обрядов, которые, по их мнению, служили главным препятствием к раскрепощению человеческой личности, установлению новых общественных отношений. Идеологи просветительского движения утверждали, что существует некий идеал человека, который был извращен в результате искажения религии. Но если очистить религию от реакционных пережитков и установлений, вернуть ее в первоначальное состояние, то и человек обретет утраченные им положительные качества, станет идеальным. Именно так рисовался индийским просветителям путь общественного прогресса. Поэтому в их литературных произведениях наряду с прославлением человеческого разума, верой в человека нередко встречается обращение к религии. Не видя выхода из мрачной

действительности, разочаровавшись в буржуазной цивилизации, породившей в индийском обществе новые антагонизмы и противоречия, не видя реальной силы, способной утвердить на земле царство свободы, писатели обращаются к сверхъестественному; ищут в религии средство спасения страны и народа. Так, сутрадхар (режиссер труппы, выступающий в прологе пьесы) в драме зачинателя просветительского реализма в литературе хинди Харишчандры (1850—1885) «Мать-Индия» обращается к божествам с мольбой проснуться и спасти Индию от гибели. Мать-Индию окружают популярные в народе богини. Они выражают ей сочувствие, напоминают о былой славе, былом могуществе и процветании.

Протест против бездуховности, бесчеловечности буржуазной морали сочетается в литературе индийского просвещения с настроениями безнадежности и отчаяния, вызванными колониальным порабощением страны. С этим связаны и стремление писателей переосмыслить действительность, создать свой особый мир, более прекрасный и совершенный, чем реальный, и проявление в их творчестве романтических тенденций, которые находят выражение в зарождающихся в то время в индийской литературе новых жанрах исторического и фантастического романа — например, в произведениях Кишорилала Госвами, Радхарана Госвами, Девакинанда Кхатри,— приключенческого, авантюрного, своего рода детективного романа (тиласми упаньяс), сложившегося в известной степени под влиянием европейского плутовского романа. В конце XIX в. эти писатели и их многочисленные последователи в литературе хинди создают ряд произведений, тяготеющих к фантастике, гротеску, полных чудес, невероятных приключений. История в них сочетается с вымыслом, обыденное сосуществует с необычным, сквозь туман фантазии проступает жизненная правда, герои олицетворяют собой реальные общественные силы. Основу сюжета здесь, как правило, составляет романтическая любовь.

Таким образом, с первых же шагов новой индийской литературы реалистические тенденции в ней взаимодействуют с романтическими, и это становится одной из особенностей развития литературного процесса в Индии в целом.

Наибольшую актуальность в индийской просветительской литературе приобретают проблемы борьбы со средневековой отсталостью за общенациональное объединение. По данным индийской статистики, из 684 произведений, созданных на языках народов Индии за период с 1852 по 1879 г., этим проблемам было посвящено около 400.

Осваивая опыт мировой литературы, индийские писатели стремятся перенести на свою национальную почву эстетические принципы европейской литературы. Становление новой эстетической мысли происходит в борьбе с обветшалыми художественными канонами позднего средневековья. Эстетика индийского просвещения складывается параллельно с развитием национа-

листической, религиозно-реформаторской идеологии. Главным критерием в ней становится рационалистическая оценка произведения с точки зрения высоких моральных принципов, утверждаемых в нем, его пользы для народа, воспитательного значения и общественного звучания. Так, например, устами сутрадхара Харишчандра провозглашает свое творческое кредо в прологе драмы «Мать-Индия»: если хоть один зритель или читатель этой пьесы воодушевится и встанет на путь борьбы за общественный прогресс, автор будет считать свою цель достигнутой<sup>14</sup>.

Утверждая новые цели литературы — служить интересам освободительной борьбы и общественного прогресса, — Харишчандра и его последователи призывали писателя в новый век, век развития промышленности и торговли, начавшегося обновления всей экономической и общественной жизни, стать участником этого обновления, превратиться в активного строителя новой жизни, труженика, глашатая и пропагандиста новых идей и принципов.

Все это обусловило появление в литературе просветительского реализма таких черт, как рассудочность, назидательность, дидактичность. Поэзия просветительства в отличие от эмоциональной, насыщенной эротикой средневековой поэзии спускается с заоблачных высот на землю, наполняется сухим описанием фактов и событий, морализаторскими сентенциями, наставлениями и поучениями, призывами и прямыми лозунгами. Например, в одном из стихотворений поэт Премгхан писал: «Обязательно содействуй улучшению общества, не теряй времени!».

Для индийской просветительской литературы характерно сочетание резкой, смелой критики колониальной эксплуатации, феодальных порядков с иллюзиями в отношении цивилизаторской миссии англичан. Те писатели-просветители, которые отражали в своем творчестве взгляды националистически настроенных либеральных лидеров индийского освободительного движения, не выходили за рамки лояльной оппозиции колониальному режиму, они выступали против активной борьбы народных масс с колонизаторами. У многих из них можно было встретить проявление верноподданнических настроений. «Это, — пишет Р. С. Варма, — было своеобразным выражением патриотизма, так как писатели хинди жаждали видеть свою родину процветающей, хотели, чтобы Индия стала демократическим государством под мудрой и справедливой властью англичан»<sup>15</sup>. «На протяжении XIX столетия, — отмечает Дж. Неру, — новый, получивший английское образование класс (главным образом, индусов), с восхищением взирая на Англию, рассчитывал на прогресс с ее помощью и при ее сотрудничестве»<sup>16</sup>. Для индийских

<sup>14</sup> См.: Шукла В.-К. Драматургия Бхаратенду. Аллахабад, 1955, с. 220 (на яз. хинди).

<sup>15</sup> Варма Р. Английское влияние на поэзию хинди. Канпур, 1954, с. 61 (на яз. хинди).

просветителей Англия представляла собой нечто вроде символа современной цивилизации. Поэтому наряду с воспеванием матери-родины у некоторых писателей можно было встретить и прославление величия Англии, которая в их глазах олицетворяла общественный прогресс, век новой цивилизации.

Первая увлеченность Западом в Индии скоро прошла, на смену явилось стремление трезво осмыслить все то, что принесла индийцам английская колонизация, творчески освоить то полезное, что могла дать Индии западная культура, и решительно отвергнуть все, что подавляло и угнетало индийцев, принижало их национальное достоинство.

Со второй половины XIX в. зарождается и постепенно набирает силы литература острой антиколониальной направленности, наполненная критикой социальной несправедливости, привлекающая внимание к бедственному положению трудового народа. Одним из ее зачинателей был бенгальский драматург Динобондху Миттро (1829—1873), создатель драмы «Зеркало индиго» (1860).

Важным стимулом утверждения освободительных идей в литературе Индии явилось Великое народное восстание 1857—1859 гг. Самоотверженная борьба народа против колониального гнета ярко запечатлелась в индийском фольклоре. Из поколения в поколение передают индийцы народные песни, легенды, предания о мужестве своих предков, вступивших в неравный бой с колонизаторами, о волне всенародного гнева, высоко поднявшейся и прокатившейся по всей стране, о жертвах священной освободительной борьбы.

В конце XIX — начале XX в. национально-освободительное движение в Индии вступает в новый этап. Усиление империалистической эксплуатации, феодально-помещичьего гнета и, как неизбежное следствие этого, резкое ухудшение материального положения народа обострили обстановку в стране. И если раньше движение протеста ограничивалось кругами либерально настроенной интеллигенции, то теперь оно захватывает широкие народные массы.

Протест против пережитков средневековья, против колониального гнета, стремление к раскрепощению человеческой личности, к национальному единству, культурному возрождению становятся лейтмотивом литературы Бенгалии, а затем и других районов Индии.

Поздний этап просветительства в Индии характеризуется постепенной сменой идеологических ориентиров, что приводит к существенным изменениям в культурных сферах жизни, в первую очередь в литературе. Призывам к лояльности и учебе у англичан все более решительно противопоставляются идеи духовной самобытности, в целом чуждые идеологии ранних просветителей.

---

<sup>16</sup> Неру Дж. Открытие Индии, с. 343.

Деятельность видного бенгальского просветителя Кешобчондро Сена (1838—1884), выступившего в защиту индийской культуры, ратовавшего за проведение социальных реформ, со всей остротой поставившего вопрос о раскрепощении индусской женщины, об улучшении положения народных масс, а также идеи видных бенгальских религиозных реформаторов Рамакришны Парамахансы (1836—1886) и особенно Свами Вивекананды (1863—1902) способствовали дальнейшему развитию демократических тенденций в националистической идеологии, все более глубокому их проникновению во все сферы жизни бенгальского общества, и прежде всего в литературу.

Характерной чертой демократического направления в националистической идеологии последней трети XIX в., отразившейся в просветительской литературе, было стремление переоценить культурное наследие, использовать его в целях защиты национальных интересов индийского народа, в интересах общественного прогресса. Более чем полувековые контакты с Западом дали возможность многим представителям индийской интеллигенции широко познакомиться с достижениями европейской культуры, освоить распространенные в Европе общественно-политические идеи, философские и эстетические взгляды, новые методы научного анализа и благодаря этому подойти к оценке своей истории, своего культурного наследия с современных позиций.

Следует также отметить, что ценный вклад в изучение истории и культурных традиций Индии внесли многие европейские ученые. Распространению среди индийцев просвещения, современной науки, рационалистического мировоззрения, новой культуры способствовали Джон Бортвик Гилкрест (1759—1841) — профессор основанного в 1800 г. в Калькутте колледжа форта Вильям; Вильям Кэрри (1761—1834), открывший баптистскую миссию в Серампуре; английский судья Вильям Джонс (1746—1794) — один из родоначальников сравнительно-исторического метода в лингвистике; Фридрих Макс Мюллер (1823—1900) — крупнейший немецкий санскритолог; Герасим Лебедев (1749—1817) — русский артист и ученый, открывший в Калькутте первый в Индии профессиональный театр; основоположник дравидологии английский филолог Роберт Колдуэлл (1814—1891). «Индия, — пишет Джавахарлал Неру, — в неоплатном долгу перед Джонсом и многими другими европейскими учеными, которые вновь открыли ее литературу прошлого... Применение современных критических методов анализа дало новое истолкование найденной обширной литературы»<sup>17</sup>.

Вторая половина XIX в. в Индии характеризуется растущим интересом к ее древней истории. На территории страны ведутся планомерные археологические исследования. В 1784 г. в Калькутте основывается Азиатское общество, главной целью которого было изучение древней истории и культуры Индии. Тради-

<sup>17</sup> Там же, с. 339.

ционные образы древнеиндийской мифологии вдохновляют патриотически настроенных писателей на создание художественных произведений, пронизанных патриотическим духом. Эти образы в их творчестве наполняются новым содержанием, связываются с актуальными проблемами общественно-политической жизни страны. Метод образной мифологизации действительности становится естественной ступенью в становлении новой индийской литературы, связанной с современностью. Зачинателем этого метода, до сего времени не утратившего своего значения в литературе Индии, был выдающийся бенгальский поэт и драматург Модхушудон Дотто. В героической поэме «Гибель Мегхнада» (1861) эпический сюжет из «Рамаяны» — о битве царевича Рамы с полчищами демона тьмы Равана — М. Дотто наполняет современным, злободневным содержанием.

В индийском литературоведении, как правило, отмечается воздействие на творчество М. Дотто произведений Дж. Мильтона, реже — Торквато Тассо. В одном из писем М. Дотто отмечал: «Никто не может сравниться с Мильтоном, я полагаю — даже Вергилий, Калидаса и Тассо. Несмотря на их известность, они все же поэты земные, в то время как Мильтон — поэт божественный»<sup>18</sup>. Думается, что нет такой работы о М. Дотто, в которой бы в той или иной степени справедливо не говорилось о его связях с творчеством Мильтона. Следует, однако, помнить о предостережении ряда индийских ученых не преувеличивать влияния Мильтона на М. Дотто, «отказаться от нелепой традиции называть последнего Мильтоном Бенгалии»<sup>19</sup>.

Не вызывает сомнений мысль, что М. Дотто была близка литература европейского классицизма с ее опорой на культ античности, с противопоставлением разума и чувства, общественного и личного, особенно в ее просветительской разновидности, в которой актуальные политические, нравственные, философские проблемы облекаются в общественно-возвышенную мифологическую форму. Соприкосновение с этой литературой способствовало наполнению произведений М. Дотто, как и многих его последователей, духом высокой гражданственности и патриотическим пафосом. Пронизанные революционным содержанием библейские образы богоборческой поэмы Мильтона «Потерянный рай» вдохновили индийского поэта на создание поэмы «Гибель Мегхнада» — глубоко национального патриотического произведения. Так же как Сатана в поэме Мильтона, воплощая дух свободолюбия, восстает против тирана — Бога, олицетворяющего деспотическое единовластие, положительным героем поэмы М. Дотто является персонаж из «Рамаяны» Мегхнад — сын заклятого врага Рамы, властителя Ланки Равана. Вопреки традиции образ Мегхнада в этом произведении наполняется положительным содержанием. Сын «демона тьмы», ненавистного Ра-

<sup>18</sup> Ghosh G. C. Bengali Literature, L., 1948, c. 112.

<sup>19</sup> Ray Alok. Bengali Modern Poetry.— Contemporary Indian Literature. Vol. 1, c. 334.

вана, превращается в воина-патриота, жертвующего жизнью в бою во имя защиты отечества от вторжения войск Рамы, который из «божественного царевича» превращается в узурпатора и агрессора.

Нельзя не заметить переклички освободительных идей в произведениях английского и индийского писателей. Если у Милтона в картинах сражений между воинствами Бога и Сатаны в аллегорической форме, по существу, воспроизводится гражданская война в Англии XVII в., то у М. Дотто в мифологических образах воссоздаются только что отгремевшие битвы Великого индийского народного восстания 1857—1859 гг., предательства и поражения, гнев и ярость восставших, их воодушевление и надежды.

Считается, что М. Дотто черпал вдохновение и в исторической поэме Тассо «Освобожденный Иерусалим», проникнутой титанической борьбой стоящих над человеком сил Добра и Зла. Принявшее в поэме Тассо религиозный облик стремление пробудить гражданские чувства итальянцев было созвучно умонастроению индийского поэта, соответствовало его идейно-эстетическим идеалам.

Обращаясь к европейской литературе просветительского классицизма, М. Дотто создает произведение, поднимающее вопрос о долге личности в национально-освободительной борьбе, возвеличивающее самоотверженную борьбу и героическую гибель ради победы над врагом.

Опираясь на опыт европейской литературы, М. Дотто оставался подлинно индийским поэтом, связанным со своими культурными традициями, с индийской действительностью. «Я люблю величественную мифологию своих предков, — писал он. — Она полна поэзии. Человек, обладающий воображением, может создать прекрасное творение на ее материале»<sup>20</sup>.

Просветительское движение в Индии в начале XX в. приобретает все более широкий размах. Литература характеризуется дальнейшим приближением к действительности, ростом интереса к жизни народа, общественно-политической заостренностью, большим радикализмом в требованиях освобождения Индии от колониальной зависимости. Важно отметить, что в результате идейно-эстетического сближения литератур народов Индии, обусловленного особенностями исторического развития страны, прежде всего пробуждением национального самосознания, подъемом освободительной борьбы, которая приобретает все более массовый характер во второй половине XIX — начале XX в., усиливается их типологическая общность.

Новый этап в просветительской литературе хинди, отражавший подъем массового национально-освободительного движения, открывает Махавирпрасад Дживеди (1861—1938), почти четверть века определявший основное ее направление. Историки

<sup>20</sup> См.: *Sen P. Western Influence in Bengali Literature. Calcutta, 1966, с. 1313.*



литературы хинди этот период ее развития называют периодом Дживеди (Дживеди-юг). Особенно плодотворна была его деятельность с 1903 по 1918 г. в качестве главного редактора аллахабадского журнала «Сарасвати» (имя богини наук и искусств), до сих пор являющегося одним из самых авторитетных и популярных литературных хиндиязычных журналов. М. Дживеди, будучи законодателем литературной моды, призывал к созданию литературы, пронизанной идеями высокой нравственности, способной поднимать людей на борьбу за свободу родины, воспитывать в них патриотизм, чувство гражданской ответственности. Он с сожалением констатировал, что «некоторые индийские поэты до сих пор погружены в волшебный мир сказок, героических песен, волшебной красоты природы»<sup>21</sup>.

Во многом под воздействием М. Дживеди писатели хинди — выразители взглядов радикально настроенных кругов индийской интеллигенции — все чаще начинают высказывать мысли о том, что нельзя добиться улучшения положения народа, лишь сострадав ему, нельзя помочь индийской женщине, только оплакивая ее судьбу, и т. д. Они не ограничиваются критикой колониальных порядков, неприятием окружающего, а стремятся найти пути и средства его изменения.

В литературе хинди выдвигаются новые идеалы. В целях большей популяризации этих идеалов писатели делают их носителями героев древнеиндийской мифологии. Как и Модхушудон Дотто, поэты хинди переосмысливают эпические и мифологические сюжеты, придают сказаниям о Раме и Кришне злободневное звучание. Однако в отличие от прежних образов мифологические герои в произведениях поэтов хинди позднего просветительства обретают черты обычного земного человека. Если в творчестве ранних просветителей, например Харишчандры (литература хинди) и его последователей, мифологические герои и исторические личности служили главным образом целям противопоставления славного прошлого безрадостному настоящему, то сейчас эти же герои как бы переносятся в настоящее.

В поэме «Сакет» М. Гупта переосмысливает и наполняет современным звучанием известный сюжет из «Рамаяны». Главным героем своего произведения он делает не Раму, изгнанного из города Айодьхи (Сакет), не его брата Бхарату, который, повинувшись воле отца, занял престол, а прекрасную супругу Бхараты Урмиту, которая отказывается от личного счастья и благополучия и вдохновляет жителей родного города на борьбу за правое дело, за возвращение из изгнания законного царя — Рамы. Эта борьба, заканчивающаяся победой жителей города, вызывает у читателя ассоциации с широко распространившимся тогда в Индии, возглавленным М.—К. Ганди движением сатьяграха (букв. «упорство в истине») — ненасильственного сопротивления колонизаторам.

Произведения, в которых мифологические сюжеты приобре-

<sup>21</sup> Дживеди М. Будущее поэзии.— Сарасвати. 1920, № 21 (на яз. хинди).

тают современную окраску, можно рассматривать как определенный этап в развитии просветительского реализма. На смену чудесам, действиям сверхъестественных сил приходят обычные природные явления, боги и герои наделяются чертами земных людей, обладающих возвышенными, героическими характеристиками, соответствующими нормам просветительской морали.

Патриотическим пафосом, страстным призывом пожертвовать всем во имя счастья и процветания родины наполняются стихотворения многих поэтов начала XX в. Значительную роль в развитии патриотических мотивов в поэзии хинди сыграл перевод на язык хинди с бенгальского языка популярной патриотической песни Бонкимчондро Чоттопаддхайя «Бандематарам» («Приветствую тебя, Родина-Мать»), ставшей гимном многих поколений борцов за независимость Индии (осуществлен Махавирпрасадом Двиведи и опубликован в журнале «Сарасвати» в 1906 г.). Вслед за тем на страницах журнала появилось множество подражаний этой песне. Любовь к родному краю, восхищение красотой природы Индии, обожествление образа Матери-Родины — все это было созвучно умонастроениям периода подъема освободительного движения.

Патриотические идеи нашли особенно яркое выражение в пользовавшейся большой известностью в Индии поэме М. Гупты «Голос Индии», которая, по словам Хазарипрасада Двиведи, «в свое время явилась сильнейшим стимулом развития в Индии движения за освобождение от иностранной зависимости»<sup>22</sup>. Главная цель поэмы, по словам ее автора, состояла в «описании процветания древней Индии, ее деградации в настоящее время и утверждении веры в ее великое будущее»<sup>23</sup>. Всю поэму пронизывает мысль о том, что индийский народ, давший миру великую культуру, неминуемо должен сбросить с себя позорные цепи рабства.

Поэма «Голос Индии» — образец просветительского произведения с точки зрения как содержания, так и формы. Это рассудочное, назидательное произведение, поэтические образы в нем заменяются декларациями и призывами, однако патриотические чувства, прославление былого величия Индии, по словам Р. Вармы, оживили одряхлевшую форму этого традиционного в индийской поэзии жанра.

В раннепросветительской индийской литературе еще нет активно протестующих героев. Привлекая внимание читателя к страданиям человека, напоминая ему о тяжелом положении родины, авторы считали целесообразным добиваться улучшения положения народа путем реформ. В период позднего просветительства характер гуманистических идей в индийской литературе заметно меняется. С одной стороны, писатели начала XX в. рисуют героев, которые своими подвигами вдохновляют соотечественников на решительную борьбу за свободу родины, с дру-

<sup>22</sup> Двиведи М. Литература хинди. Дели, 1952, с. 442 (на яз. хинди).

<sup>23</sup> Варма Р. Английское влияние на поэзию хинди, с. 120—121.

гой — вслед за Свами Вивеканандой призывают к самоотверженной, бескорыстной помощи страдающему человеку, утверждая, что служение ему равносильно служению богу, так как в каждом человеке есть частица божества. Вместо того чтобы искать бога в храмах и бездушных идолах, следует обратиться к обездоленным людям, стараться облегчить их участь (стихотворение «Самопознание» М. Гупты).

Наиболее ярко идеи позднего этапа просветительства воплощаются в историческом романе. Становление данного жанра в индийской литературе второй половины XIX в., сыгравшего важную роль во всем ее последующем развитии, было обусловлено идеологическими и художественными запросами индийской общественности, среди которой все большее распространение получают демократические тенденции в индийском национализме. Становление жанра исторического романа в индийской литературе идет параллельно со складыванием индийской школы историко-философских исследований, представители которой по-новому стремились подойти к трактовке своей национальной истории, преодолеть ее европоцентристское толкование. При этом некоторые из них впадали в другую крайность, выдвигая тезис об исключительности индийской культуры, о мессианской роли Индии в истории человечества.

Среди писателей — основоположников исторического романа в индийской литературе первое место принадлежит выдающемуся бенгальскому прозаику Бонкимчондро Чоттопаддхайю.

В своей патриотической деятельности Бонкимчондро и как писатель, и как публицист и реформатор-просветитель искал опоры в религии, видя в ней единственное средство объединения индийцев в целях защиты национальных интересов. Призывая к реформе индуизма, он стремился создать нечто вроде «религии патриотизма», которая могла бы стать знаменем освободительной борьбы. Служение родине, самоотверженную борьбу против ее поработителей во имя счастья и процветания индийского народа Бонкимчондро рассматривал как выполнение религиозно-нравственного долга.

«Бонкимчондро был самым выдающимся деятелем второй фазы бенгальского Ренессанса, — пишет Шубодхчондро Шен Гупта, — так же как Раммохан Рай был первым на начальном этапе его развития»<sup>24</sup>. Бонкимчондро, крупнейшего писателя Индии XIX в., часто именуют индийским Вальтером Скоттом. При сопоставлении творчества бенгальского и шотландского романистов обычно обращается внимание на то, что содержание романов и у Бонкимчондро, и В. Скотта связано главным образом с эпохальными событиями, с поворотными пунктами истории своей страны, что как и великий шотландец, бенгальский романист ратует за социальную справедливость, находится всегда на стороне тех, кто борется за правду. Подобно

<sup>24</sup> *Cupta S. Ch. S. Bankimchandra Chatterji (1838—1894).— Studies in the Bengal Renaissance. Jadavpur, 1958, c. 69.*

В. Скотту, Бонкимчондро стремился проникнуть в сущность социальных конфликтов, привлечь внимание к героям из народа, которых он в своих произведениях, как правило, наделял высокими моральными качествами. На творчество Бонкимчондро, как и В. Скотта, заметное влияние оказал свой национальный фольклор. Однако у Бонкимчондро, по справедливому замечанию индийского ученого Манабендры Бондопаддхайя, не было такого обостренного чувства истории, которое пронизывает творчество В. Скотта. Его зачастую обвиняют в романтизации, идеализации или модернизации исторических фактов. Произведения Бонкимчондро не содержат точного описания нравов и обычаев прошлого, да он к этому и не стремился, говоря, что роман — это роман, а не история. В своем творчестве он обращался к тем событиям из истории родной страны, воспевал те героические подвиги предков, которые должны были служить вдохновляющим примером для его современников, пробуждать в них патриотические чувства, стремление защищать национальное достоинство. Историческое прошлое Индии было для него не убежищем от безрадостного настоящего, а материалом для постановки и решения современных ему актуальных общественно-политических, морально-этических и философских проблем. «Как просветитель Бонкимчондро видел в героическом прошлом Индии один из главных источников нравственных и духовных сил, необходимых индийцам в борьбе за свое национальное возрождение»<sup>25</sup>, — справедливо отмечает В. А. Новикова.

Исторические романы Бонкимчондро одухотворены пафосом освободительной борьбы. В них с большой симпатией изображается простой человек, который не хочет мириться с несправедливостью, смело вступает в бой против враждебных сил, жертвует собой ради правого дела. Шубодхчондро Шен Гупта подчеркивает, что «значительным достижением Бонкимчондро является его умение раскрыть душу человеческую»<sup>26</sup>.

Романы Бонкимчондро пронизывает мысль о том, что возвышенная, самоотверженная, всепобеждающая любовь — самое благородное чувство, дающее человеку силы в борьбе с трудностями, вдохновляющее его на подвиг. Эта мысль раскрывается во многих образах, созданных писателем, например в образе Шойбалини (из романа «Чондрошекхар») — замужней женщины, которая, нарушив законы индусской морали, полюбила Протапа, но решает покончить с собой, чтобы не мешать любимому в выполнении его гражданского долга.

Патриотические идеи Бонкимчондро находят наивысшее воплощение в романтическом образе Матери-Родины, созданном писателем в романе «Обитель радости», называемом иногда «библией бенгальского патриотизма»<sup>27</sup>. Индию символизирует

<sup>25</sup> Новикова В. А. Бонкимчондро Чоттопаддхай. Жизнь и творчество. Л., 1969, с. 89.

<sup>26</sup> Studies in the Bengal Renaissance, с. 69.

<sup>27</sup> Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 11, с. 34—35.

здесь всемогущая Дурга — богиня-воительница, беспощадно карающая врагов.

Во имя утверждения своих идеалов Бонкимчондро зачастую отходит от исторической и жизненной правды, вводит в повествование сюжеты и образы религиозно-мистического содержания, которые, не нарушая общего впечатления достоверности, усиливают в его произведениях романтическую атмосферу.

Творчество Бонкимчондро во многом определило дальнейшие пути развития не только бенгальской, но и других литератур народов Индии, а издаваемый им журнал «Бонгодоршон» («Зеркало Бенгалии») сыграл важную роль в широком распространении патриотических идей. «На всю страну зазвучал голос „Бонгодоршона“, точно гром, возвещающий начало дождей, — писал Рабиндранат Тагор. — В реки, ручьи и источники бенгальской литературы хлынула полноводная мысль — и вот они понеслись с шумом и веселым задором юности»<sup>28</sup>.

Произведения Бонкимчондро Чоттопаддхайя, которые, по словам Нагендры, «произвели подлинную революцию в общественной жизни и литературе»<sup>29</sup>, переводятся на другие индийские языки. Многие известные литераторы Индии, основоположники своих национальных литератур, начинали творческий путь с переводов его произведений и подражаний им.

Вслед за бенгальской исторические сюжеты осваивает маратхская литература, обращаясь к героическим страницам истории Махараштры, прежде всего к образу героя маратхского народа — Шиваджи. Почти одновременно с выходом в свет первого исторического романа Бонкимчондро писатель Рамчандра Гунджикар (1843—1901) опубликовал в 1871 г. роман «Штурм крепости». Но подлинного расцвета этот жанр в маратхской литературе достигает в творчестве Харинараяна Апте (1861—1919).

Исторические романы Х. Апте — замечательная художественная летопись героического прошлого маратхов. Особо пристальное внимание уделяет писатель освободительной борьбе своих соотечественников, возглавляемых Шиваджи. «Острое чувство исторической перспективы писателя проявилось в пропаганде героического прошлого маратхов и других народов Индии, — отмечает В. К. Ламшуков. — Исторические романы Апте — живое, образное воплощение неистребимого созидательного духа индийцев, дань восхищения великими деяниями предков»<sup>30</sup>.

Зародившийся в условиях пробуждения национального самосознания народов Индии, исторический роман не избежал профессиональной, религиозно-общинной ограниченности. Следовавшие за Банкимчондро писатели, выступавшие с позиций так называемого «индусского национализма», изображали события

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> История индийских литератур, М., 1964, с. 27.

<sup>30</sup> Ламшуков В. Индийский просветитель и романист Х.-Н. Апте. М., 1974, с. 4.

средневековой Индии, защищая интересы прежде всего их еди-  
новерцев — индусов.

Противоположная картина наблюдается в литературе урду, представители которой выступили с позиций так называемого мусульманского национализма, защитниками интересов мусульманской части населения. Эти тенденции находят выражение в творчестве основоположника жанра исторического романа в литературе урду Абдулы Халима Шарара (1860—1926). С юных лет его «захватывает реформаторско-просветительское, а затем и национально-освободительное движение мусульманских интеллигентов Северной Индии. Призыв Альтафа Хусейна Хали (1837—1914), основоположника новой поэзии урду, к воскрешению славного прошлого мусульман нашел отклик в душе начинающего писателя и определил творческие искания и тематику большинства его произведений»<sup>31</sup>. В 1988 г. выходит в свет роман «Малик уль-Азиз и Варджана», «открывший большую серию произведений Шарара на историческую тему». Индийские исследователи рассматривают его как своеобразную реакцию на далеко не лучший роман Вальтера Скотта «Талисман», в котором, по мнению Шарара, шотландский романист «сознательно искажил историческую правду, представил мусульман в ложном свете, изобразив их как темных, полудиких, погрязших в пред-  
рассудках людей»<sup>32</sup>.

Дальнейшее развитие жанра исторического романа в индийской литературе идет по пути все более широкого охвата жизни в ее диалектическом развитии, поисков сил, способствующих общественному прогрессу, укрепления связей прошлого с настоящим, использования уроков прошлого в интересах борьбы за лучшее будущее. Характерным примером такого рода является исторический роман «Лакшми-Бай, рани из Джханси» (1946) известного прозаика Вриндаванлала Вармы (1889—1969), которого считают основоположником этого жанра в литературе хинди.

Роман В. Вармы посвящен одному из важных эпизодов Великого народного восстания в Индии 1857—1859 гг. — описанию вооруженной борьбы с англичанами, которая велась в княжестве Джханси под руководством правительницы этого княжества Лакшми-Бай. В отличие от многих своих предшественников, В. Варма не идеализирует образы феодалов, разоблачая их раболепие перед англичанами, правдиво показывает и оценивает народное движение против сословного угнетения. Роман В. Вармы лишен религиозно-общинной ограниченности. Писателю удалось создать коллективный образ народа, поднявшегося на борьбу за свободу родины. В борьбе против общего врага, английских колонизаторов, в романе единым фронтом выступают и индусы и мусульмане. Как и многим его предшественникам,

<sup>31</sup> Сухочев А. С. От дастана к роману. М., 1971, с. 168—169.

<sup>32</sup> Там же, с. 170.

В. Варме свойственна романтическая поэтизация образа исторического деятеля.

Можно считать, что этап просветительства в индийской литературе завершается к концу первого десятилетия XX в. Однако элементы его обнаруживаются в ней вплоть до наших дней. Просветительская литература до сих пор еще не исчерпала своих возможностей в Индии — стране с сильными феодальными пережитками. Идеальные герои — выразители просветительских концепций, которым отводится роль своеобразных рычагов во всем механизме переустройства общества, острая неудовлетворенность настоящим и в связи с этим обращение к славному прошлому, переосмысление его, наполнение традиционных эпических сюжетов актуальным содержанием, отражающим задачи борьбы против феодальных пережитков в жизни индийского общества, элементы назидания и т. д. — все это, на наш взгляд, отголоски просветительской идеологии в современной литературе страны.

Просветительская литература является важным звеном в индийских культурных традициях. Современные прогрессивные писатели опираются на эти традиции, развивают и обогащают их. Справедливо замечает А. С. Сухочев: «Творчество писателей-просветителей являлось отправным пунктом для писателей последующего поколения»<sup>33</sup>.

Высокая идейность литературы индийского просвещения, ее огромное воспитательное значение, обращенность к актуальным задачам антифеодальной и антиимпериалистической борьбы и сегодня служат вдохновляющим примером для многих индийских писателей.

### ТЕНДЕНЦИИ РОМАНТИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ИНДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

На рубеже XIX—XX вв. в Индии зарождается и набирает силы современная литература, в которой большую роль играют романтические тенденции, вызванные к жизни специфическими условиями духовного развития индийского общества в переломный период его истории. Эти тенденции вызревали в недрах просветительской культуры, развивались в обстановке характерных для той эпохи поисков новых идеалов и жизненных ценностей, в преодолении средневековой морали, в противоборстве с негативными явлениями нарождавшегося в то время в Индии буржуазного общества.

Романтизм в Индии имеет свою, ярко выраженную национальную специфику. Если на Западе конца XVIII — начала XIX в. романтизм «выразил в искусстве ту социально-историческую обстановку, которая сложилась после крушения просве-

<sup>33</sup> Там же, с. 98.

тительского „царства разума“, отвлеченных идеалов свободы и братства французской буржуазной революции XVIII в.»<sup>1</sup>, то романтизм в индийском искусстве выражал, с одной стороны, пробуждение национального самосознания, распространение в стране антиколониальных настроений и освободительных идей и, с другой — острый разлад с окружающей действительностью, стремление скрыться от реального мира в идеализированном прошлом, в мире мистики и иррационального, а порой и наивную веру в просветительскую миссию англичан.

Романтические тенденции берут начало в бенгальской литературе 60—70-х годов XIX в., проявляясь в исторических романах Бонкимчондро Чоттопаддхайя (1838—1894), в поэзии Бихарилала Чокроборти (1835—1894), Хемчондро Бондоподдхайя (1838—1903), других бенгальских писателей, которых обычно относят к так называемому бенгальскому возрождению. Деятели литературы и искусства этого направления бенгальской культуры стремились пересоздать действительность в свете идеалов, берущих начало в переработанных и переосмысленных культурных традициях, в идеализированном прошлом Индии. Они обращаются также к этическим идеалам различных индийских религиозно-философских доктрин. Кажущиеся им вечными, абсолютными, эти идеалы «возвышенно опозитизированного отношения к миру, являющемуся воплощением божественной идеи»<sup>2</sup>, противопоставляются у них бездуховной, низменной материальной практике.

В поисках новых идеалов и форм художественной изобразительности деятели бенгальского возрождения обращались к литературе английского романтизма, которая стала для них своего рода ориентиром, образцом высокой художественности. Индийские исследователи не без основания связывают зарождение романтических тенденций в индийской литературе с влиянием английского романтизма. Однако вряд ли это влияние следует абсолютизировать. Оно не могло бы быть достаточно плодотворным и действенным, если бы в самой Индии в то время не создались предпосылки зарождения и развития романтического искусства.

Высшим достижением бенгальского возрождения является творчество Рабиндраната Тагора (1861—1941). В его произведениях, во всей многогранной деятельности воплотился дух обновления, утверждавший себя в противоборстве и взаимодействии с литературными канонами и эстетическими принципами просветительской и еще продолжавшей существовать литературы средневекового типа. Для его эстетических воззрений, которые рождались в результате постоянных поисков и экспериментов, характерно стремление к синтезу прошлого и настоящего, Востока и Запада, различных видов искусства. Этот синтез,

<sup>1</sup> Фридендер Г. М. Методологические проблемы литературоведения. Л., 1984, с. 141.

<sup>2</sup> Шептунова И. И. Живопись бенгальского возрождения. М., 1978, с. 68.



проявляющийся все более отчетливо с ростом мастерства художника, ведет к созданию искусства нового качества, в котором органически слиты взаимодополняющие разнородные элементы. На раннем этапе творчества использование Тагором различных элементов из культуры прошлого, из мировой, из всей многонациональной индийской культуры еще не приводит к возникновению какой-то новой мировоззренческой, эстетической системы. Лишь в стихах сборника «Полет журавлей» (1916), с точки зрения известного индийского ученого, ученика и последователя Тагора Хазарипрасада Двиведи (1907—1979), этот синтез приобретает законченную совершенную форму<sup>3</sup>.

Идея культурного синтеза непосредственно связывается у Тагора с концепцией мировой гармонии, играющей важную роль во всем его творчестве и мировоззрении. У Тагора было «глубокое убеждение в том, что нет врожденных противоречий между так называемыми противоположностями — телом и душой, наслаждением красотой и поисками истины, общественными обязанностями и поведением каждого человека, уважением традиций и свободой исканий, любовью к своему народу и верой в единство человечества. Эти кажущиеся противоположности могут и должны быть примирены, но не отдельными компромиссами, а созданием истинной гармонии из видимого несогласия. Эта вера тысячекратным эхом пронизывает всю его поэзию»<sup>4</sup>. Именно благодаря этой вере, являющейся основой индийского мироощущения, так называемой «индийскости», Тагор сумел органически соединить в своем творчестве индийские традиции с опытом европейской культуры, и прежде всего с эстетикой английского романтизма. Мысли Шелли о том, что природа является источником радости и красоты, что красота играет большую роль в нравственном совершенствовании людей, были близки Тагору, отвечали его собственным эстетическим воззрениям. По мнению известного индийского литератора Буддхадева Боса, стихотворение Тагора «Конец года» близко по своему идейно-художественному содержанию стихотворению Шелли «Ода к западному ветру», стихотворение «К моей музе» — «Гимну интеллектуальной красоте». Можно было бы продолжить перечень тагоровских стихотворений, перекликающихся с поэзией Шелли, однако, как справедливо считает индийский ученый, нельзя категорически утверждать, что английская романтическая поэзия, прежде всего творчество Шелли, оказали чуть ли не решающее влияние на Тагора, как об этом иногда говорят, называя Тагора «Шелли Бенгалии».

Становление Тагора как поэта-романтика начинается с его музыкальной лирической драмы «Гений Вальмики» (1881), созданной на сюжет «Рамаяны», и сборника «Вечерние песни» (1882). Важным этапом в утверждении романтического начала

<sup>3</sup> Двиведи Х. П. Индийская культурная традиция и Рабиндранат. — Дживан Сахитья. Дели, 1961, октябрь-ноябрь, с. 382 (на яз. хинди).

<sup>4</sup> Крипалани Кришна. Рабиндранат Тагор. Л.—М., 1983, с. 11.

в творчестве Тагора, всей индийской поэзии, является его поэтический сборник «Жертвенные песни» («Гитанджали», 1910), за который ему в 1913 г. была присуждена Нобелевская премия. Стихи этого цикла отличаются музыкальностью, близостью к народным песням. Сквозь религиозно-мистическую символику проступает гуманистическое содержание, глубокая озабоченность поэта судьбами родины, всего человечества. Многие исследователи считают вершиной поэтического творчества Тагора сборник «Полет журавлей» (1916), являющийся итогом глубоких раздумий и исканий поэта. О характере этого произведения лучше всего сказал сам Тагор: «Мысли, которые жили во мне, не были просто мыслями о происходящей войне. Сквозь шум войны донесся голос, призывающий людей на праздник всеобщего братства. Я чувствовал, что человечество пришло к переломному моменту своей истории. Прошлое осталось позади, ночь кончилась, и, преодолевая смерть и горе, забрезжила алая заря нового века. И моя душа трепетала, сама не зная почему»<sup>5</sup>.

Стая журавлей устремилась вперед, в неведомые дали. Наблюдая за этим «вихрем стремительным в небе пустом», глядя на «крылья безумные, от счастья хмельные», поэт видит, как вольные птицы пробуждают все вокруг и все увлекают за собой.

В системе эстетических взглядов Тагора-романтика особое значение имеет его концепция «божества жизни» (дживан девата), сущность которой тагороведы понимают по-разному. Переказывая свою беседу с Тагором, английский исследователь Э. Томпсон говорит, что концепция «божества жизни» — это концентрация творческой энергии человека, и подчеркивает, что, по словам Тагора, «божество жизни» не должно восприниматься в тематическом плане. «Чаще всего,— отмечает В. Я. Ивбулис,— это божество выступает как символ прекрасного в природе и могущественной силы искусства»<sup>6</sup>. В основе этой концепции, по мнению А. П. Гнатюка-Данильчука, лежит идея «связи индивидуального „Я“ с разлитым повсюду высшим началом»<sup>7</sup>. «Божество жизни», как писал индийский ученый, ученик и соратник Тагора Сунити Кумар Чаттерджи (1890—1977), олицетворяет «совершенную красоту, одухотворенную внутренним сознанием». Эта концепция прежде всего помогает великому бенгальцу всегда сохранять оптимистический взгляд на мир, определяет жизнеутверждающий характер его мировоззрения. «В самых тяжелых обстоятельствах он не разочаровывается в своем великом, постоянно проявляющемся в виде Прекрасного „божестве жизни“, бессмертие которого находит свое наилуч-

<sup>5</sup> Тагор Р. Собрание сочинений в 27-ми томах. Т. 12. Калькутта, 1952, с. 597 (на бенг. яз.).

<sup>6</sup> Ивбулис В. Я. Литературно-художественное творчество Рабиндраната Тагора. Рига, 1981, с. 127.

<sup>7</sup> Гнатюк-Данильчук А. П. Становление реалистического метода в творчестве Рабиндраната Тагора.— Современная индийская проза. М., 1982, с. 40—121.

шее воплощение в образе человека»<sup>8</sup>, — писал Хазарипрасад Дживеди.

Связанная с представлениями философии веданты об одухотворенности мира, концепция «божества жизни» по сути является утверждением гуманистической идеи постоянно развивающейся вечной жизни, величия и бессмертия человека и его духа. В поэзии Тагора эта концепция становится сквозным поэтическим образом.

Нельзя не заметить эволюции этого поэтического образа в тагоровской поэзии. В 30-е годы этот образ у него все более ощутимо наполняется гуманистическим содержанием. «Божество жизни» в стихах сборника «Сад песни» (1932) то освещает путь человеку, заблудившемуся во мраке ночи, выводя его на дорогу, то принимает образ кормчего, твердой рукой направляющего лодку через бушующий поток. Справедлива мысль о том, что «божество жизни» не Бог в обычном значении этого слова, а путеводитель в жизни, в труде творческой личности. Поэтому о «божестве жизни» в основном говорят лирические образы... Концепция «божества жизни» связывается с индийским духовным наследием, с идеей «божественности художника-творца», которая «уходит своими корнями в глубокую древность»<sup>9</sup>.

Плодотворной представляется также идея соотносить концепцию «божества жизни» с поэзией европейского романтизма, в которой художник «подчиняется некоей силе, выходящей за пределы его личности. В процессе творчества он не принадлежит себе, а целиком отдается идеальному содержанию, которое воплощает»<sup>10</sup>. «Божество жизни» как ключевая концепция романтической поэзии Тагора возникла в результате синтеза традиционно индийских и европейских эстетических воззрений.

Всем своим творчеством, всей деятельностью стремился Тагор приблизить человека к миру прекрасного, воплощенного в пронизанной божественным сознанием природе. Тагороведы иногда проводят параллели между пантеистической поэзией Шелли и тагоровской пейзажной лирикой. Однако нельзя не заметить различия в их эстетических оценках природы. В революционном романтизме Шелли образы бурной, мятежной стихии воплощают идею бунта против действительности, свободолюбивые надежды и порывы. Иное мы видим в ранней поэзии Тагора, который, как известно, отошел от непосредственного участия в национально-освободительном движении «свадешы» после того, как оно переросло рамки ненасильственной борьбы. Идеи ненасилия, свойственные мировоззрению Тагора, особенно ярко проявляющиеся в начальный период его творчества, находят отражение и в его оценках природы.

<sup>8</sup> Дживеди Х. П. Индийская культурная традиция и Рабиндранат, с. 6.

<sup>9</sup> Ивбулис В. Я. Литературно-художественное творчество Рабиндраната Тагора, с. 131.

<sup>10</sup> Ванслов К. В. Эстетика романтизма. М., 1966, с. 173.

Представления Тагора о совершенной красоте мира, эстетизация природы проявляются нагляднее всего в его пейзажной лирике, вошедшей в ранние поэтические сборники «Маноши» (1890), «Золотая ладья» (1893), «Читра» (1895), «Чойтали» (1897) и др. Погружаясь в волшебную красоту природы, человек забывает о своих горестях и страданиях, она успокаивает его. Тагор писал: «Мы можем превратиться в зрелых мужей лишь в том случае, если наше воспитание будет вверено Земле и водам, небу и воздуху мира, из чьего лоноа мы вышли и который вскормил нас, подобно материнской груди»<sup>11</sup>. Поэта пугает разбушевавшаяся стихия, нарушающая «мировую гармонию», которая, с его точки зрения, является важнейшим условием счастья и благополучия мира, способствует единению человека с мировой душой. Не разрушение, а созидание, не бурю, а покой, не ночь, а рассвет воспевает Тагор в своих стихах, особенно в ранней лирике. Символом надежды, новой эры всеобщего процветания у Тагора часто является традиционный для индийской поэзии образ утренней зари, которая пробуждает жизнь в дремлющей природе, рождает в душе человека новые надежды, ожидание счастья и радости.

Эстетические оценки природы заметно меняются в тагоровской поэзии 30-х годов, что отражает общую эволюцию его мировоззрения. Образы разбушевавшейся стихии теперь уже символизируют романтическую мечту об уничтожении на земле царства несправедливости, зла и насилия.

Приди, о буря, не щади сухих моих ветвей,  
Настало время новых туч, пора иных дождей...  
... Моя душа — подруга тучи,  
Она скитается в просторах неба,  
В пленительных мелодиях дождя...

(Перевод М. Петровых)

Эволюцию эстетических идеалов Тагора следует рассматривать в русле его постоянных поисков путей создания совершенного человека, в связи с его стремлением оздоровить индийское общество, утвердить в нем новые морально-эстетические идеалы. Человека Тагор, по сути, не отделяет от божества, поэтому обращение к «божеству жизни» у него звучит зачастую как обращение к человеку. «Моя религия заключается в согласовании сверхличного человека, универсального человеческого духа с моим индивидуальным бытием»<sup>12</sup>, — писал Тагор.

Прекрасное для Тагора неотделимо от стремления человека к совершенной жизни, моральному совершенствованию, возводимому им в эстетическую норму. Тагор утверждал величие человека, который своим воображением преобразил окружающее, «наделил его такой внутренней красотой, что оно стало его духовным богатством и доставляет ему радость... силой своего

<sup>11</sup> Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 11. М., 1965, с. 120.

<sup>12</sup> Tagore. The Religion of man. L., 1949, с. 222.

искусства человек может преобразовать духовный мир, мир чувственного восприятия»<sup>13</sup>.

Взгляд Тагора стремится проникнуть в будущее, увидеть человека грядущей эпохи; и он видит его свободным и сильным, преодолевшим все невзгоды, счастливым в своем великом созидании новой жизни. Как пророчество звучит одно из его последних стихотворений:

Упразднят триумфаторов статуи,  
Арки, шлемы, солдатские каски.  
Былью войн, стариной бесноватой  
Будут заняты детские сказки.  
Не в ходу будут битвы, баталии,  
Но за труд добровольцев в Бомбее,  
В Гуджерате, в Пенджабе, в Бенгалии  
Люди примутся, сил не жалея,  
Соберутся с рабочею хваткою,  
Люди вместе, в грядущее веря,  
Увлеченные зданья закладкою  
**На развалинах древних империй.**  
(Перевод Б. Пастернака)

Наиболее ярко проявляется возвышенный гуманизм Тагора в его последних стихах. Ничто не может сломить веру поэта в человека — ни кровавое зарево мировой войны, ни старость, ни тяжелая болезнь, ни предчувствие близкой смерти. Он верит, что, подобно ночным кошмарам, рассеивающимся с наступлением утра, канут в вечность насилие и жестокость и всегда будет живо стремление человека к счастью и созиданию. Восхищавшийся созданными Шелли социальными утопиями, пронизанными духом оптимизма, идеализированными картинами будущего, Энгельс назвал английского поэта «гениальным пророком». Этот эпитет может быть отнесен и к «Шелли Бенгалии» — Рабиндранату Тагору.

Романтическое звучание свойственно всему творчеству Тагора. Так, в одном из последних стихотворений, «Романтик», поэт рассказывает о том, как он из мастерской богов крадет краски и чувства для того, чтобы, используя их, преобразовать окружающее, закамouflировать ими нищету, болезни, убожество мира.

Основанное на возвышенных гуманистических принципах, творчество Тагора играет огромную роль во всем процессе становления современной индийской литературы, прежде всего ее романтического направления. Оно служило, в частности, ориентиром для основоположников «чхаявада» в поэзии хинди, романтического по своей природе течения, обогатившего литературу хинди многими замечательными художественными произведениями.

Поэзия «чхаявада» развивается в сложной идейно-эстетической дифференциации. Выдающийся поэт «неистовый» Нирала (1896—1961), опираясь на идеи религиозных реформаторов кон-

<sup>13</sup> Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 11, с. 135.

да XIX в. Рамакришны Парамахансы и Свами Вивекананды, создавал новаторские поэтические произведения, шокировавшие вкусы читателей, привыкших к традиционной поэтической культуре; Джайшанкар Прасад (1889—1937), чью поэму «Камаyani» (1937) считают вершиной поэзии «чхаявада», переосмысливал образы и сюжеты древнеиндийской мифологии; стихотворения Махадеви Вармы (1907—1989), выдающейся поэтессы, характеризуются мистическим подтекстом, стремлением проникнуть в тайну мироздания, настроением вечной печали, призывами к состраданию, отмеченными влиянием буддизма. И, наконец, тонкий лирик Сумитранандан Пант (1900—1977) добивался удивительной экспрессивности в описании природы, в передаче тончайших нюансов переживаний юноши, впервые охваченного чувством любви.

Для всех этих поэтов образцами художественного совершенства были произведения Тагора и английских поэтов-романтиков. Вот как, например, описывает Сумитранандан Пант свое впечатление от первой встречи с «кумиром его юношеских мечтаний». «Личность Тагора произвела на меня огромное впечатление, его длинное одеяние черного цвета, высокая статная фигура, огромные выразительные глаза, большая прекрасная борода... весь его внешний вид казался таким необычным и величественным. Однако самое большое впечатление на меня в те годы производила широко распространяемая повсюду молва о его огромной славе, необыкновенном таланте и учености. Поэт может завоевать такую славу и уважение во всем мире! Уже одно это порождало в моей душе глубокую веру в возможности литературы и уважение к призванию поэта...»<sup>14</sup>. Специально для того, чтобы прочитать Тагора в подлиннике, Пант изучил бенгальский язык.

Юношу Панта покоряет романтическая символика, тонкий лиризм стихов Тагора. На крыльях фантазии и красоты его поэзии, писал он, «моя душа постоянно стремилась все глубже проникнуть в мир чувств человека... в прекрасный иллюзорный, таинственный мир, проблески которого я находил в его стихах... Меня также очень интересовало творчество английских поэтов XIX в. Великолепное мастерство Китса, мощная фантазия Шелли, истинная любовь к природе Вордсворта, необычайная красота и проникновенность Колриджа и музыкальность Теннисона сделали мою поэзию более зрелой и совершенной. Я постоянно стремился воплотить все это в поэзии хинди»<sup>15</sup>.

С первых же шагов своего поэтического творчества Пант выступает как певец красоты природы, то величаво-торжественной, то радостно-ликующей и всегда захватывающе прекрасной. «Природа стала для меня горячо любимой спутницей жизни, вечным источником вдохновения»<sup>16</sup>. Панта привлекает испол-

<sup>14</sup> Пант Сумитранандан. Автобиография. Дели, 1960, с. 29 (на яз хинди).

<sup>15</sup> Там же, с. 27, 33.

<sup>16</sup> Из письма С. Панта автору книги 12.09.1959.

ненные внутренней гармонии картины спокойной, величавой красоты природы. Нежный аромат полураспустившихся бутонов, свежее дыхание предрассветного ветерка, голоса птиц, встречающих рождение нового дня, золотые лучи рассвета, мягкие краски вечерней зари — все эти образы создают в его пейзажной лирике настроение покоя, мира и счастья. В лирической поэзии Панта образы природы наполнены гуманистическим содержанием, ее красота неотделима от прелести женщины. В своем спокойном земном убранстве природа кажется ему иногда любящей матерью, иногда ему чудится в ней образ нежной преданной жены, подруги, любимой, иногда заботливой сестры.

В ранней пейзажной и философской лирике Панта встречаются образы скрытой в природе сверхъестественной силы. Так, в «Немом приглашении» (1923), которое, по мнению многих индийских критиков, является одним из самых замечательных стихотворений в современной поэзии хинди, поэт везде видит выражение царящей над миром таинственной силы, всюду слышит ее волнующий призывный голос. На крыльях фантазии поэт отрывается от земной реальности, устремляется в иллюзорный мир, в котором образ женщины, теряя свою человеческую осязаемость, превращается в мечту о сверхъестественной красоте вечной, таинственной возлюбленной. В этом отношении характерна его лирико-романтическая поэма «Иллюзия». Индийские литераторы иногда проводят параллель между этой поэмой и стихотворением Шелли «Поэма души», для которых, по словам Сачирани Гурту, характерна возвышенная фантазия и эротическая окраска. Порой вся природа представляется Панту в образе женщины, пробуждающей в его душе любовное томление. Поэту кажется, что она готова ответить на его страстный призыв, и он ощущает в себе тогда «восторг и радость».

Природа не воспринимается в стихах Панта лишь как майя — иллюзия, творимая Абсолютом, Брахманом. Она существует и развивается самостоятельно, но в то же время наделяется божественной одухотворенностью. Эта всеобщая одухотворенность (сарваатмавада), являющаяся своеобразной интерпретацией индусской адвайтвады, по сути идентичная тагоровской пантеистической концепции «божества жизни», близка стремлению Шелли «одухотворить материю, увидеть заключенную в ней какую-то особую, „живую“, деятельную силу, которая в дальнейшем найдет в лирике Шелли многообразные проявления в виде всевозможных „духов природы“»<sup>17</sup>.

Именно эта всеобъемлющая одухотворенность, считает Пант, и является причиной вечной жизни, постоянного обновления и изменения мира. В стихотворении «Молодые побеги» (1924), открывающем одноименный сборник, образ только что распустившейся зелени оттеняется сравнением с новорожденным ребенком, широко открытыми глазами удивленно вззирающим на мир.

<sup>17</sup> Неупокоева И. Г. Революционный романтизм Шелли. М., 1959, с. 51.

В стихотворении «Игра зыби» (1924) в вечной игре волн Панту чудится проявление какой-то сверхъестественной, скрытой в природе силы. Их легкое, бесшумное движение то навевает ему какие-то «неясные, небесные видения, уносящие с собой все горести и печали», то вызывает в его воображении облик юной красавицы, раскинувшей на легкой зыбкой глади прозрачные серебристые крылья, качающейся на волнах-качелях, золотых лучах луны.

Образами скрытой в природе сверхъестественной силы наполнено стихотворение Панты «Улыбка» (1922), в котором эта сила проявляется в осеннем листопаде, в чьем-то голосе, зовущем в иной, неведомый мир. В стихотворении «Мечта» (1919) улыбка спящего младенца вызывает у поэта образ человека доземного существования, мысль о неземном царстве счастья.

Цикл ранней лирики Панты завершается программным стихотворением «Изменение» (1924), в котором поэт, как бы впервые очнувшись от романтических грез, спускается с заоблачных высот своей фантазии на землю и начинает замечать окружающую его действительную жизнь, поражающую своей суровостью и несовершенством, рождающую в нем чувства неудовлетворенности и разочарования настоящим, ностальгии о прошлом.

Куда исчезло сегодня то великолепное прошлое, то золотое время,  
Когда все было озарено ярким светом величия и процветания...

Где ты, правда и слава Вед,  
Когда на земле люди вели безгрешную жизнь,  
Когда не было нищеты и невежества,  
А все было озарено яркими лучами знания...

(«Изменение»)

Повсюду поэт видит проявление беспощадной, неумолимой силы — «изменения», которое с фатальной неизбежностью сменяет «радость встречи горем разлуки», превращает «рождение в смерть, смех и веселье в слезы и горе» и т. д. Картина всеобщей гибели и уничтожения является символическим обобщением атмосферы разгула реакции, подавлявшей индийское освободительное движение в начале 20-х годов. Однако горе и страдания не вечны, утверждает поэт, на смену им неизбежно придут радость и счастье: в этом закон вечного изменения и обновления мира. Высшую мудрость, важнейший закон развития мира Пант видит в гармоническом единстве, диалектическом развитии противоположных сил, в равновесии горя и счастья, страдания и наслаждения, жизни и смерти. «Разве можно осознать счастье, не познав горя!» — восклицает он. Иногда исследователи проводят параллели между сборниками Панты «Молодые побеги» и лирической драмой Шелли «Освобожденный Прометей». Однако подобного рода сопоставления представляются недостаточно обоснованными. Ибо драма Шелли наполнена бунтарским пафосом, а пантовская лирика абстрактно-гуманистической, романтической мечтой о гармоническом устройстве мира.



В аллегорической пьесе Панта «Лунный свет» (1934) яснее обнаруживается переключка с Шелли — с его написанной в форме видений философской поэмой «Королева Маб», обличающей неравенство, насилие, лицемерие, пронизанной верой в конечную победу добра, воссоздающей идеализированную картину будущего. По словам Панта, он в своей пьесе, освободившись от печальных, пессимистических настроений, свойственных ранней поэзии, выражает надежду в неизбежность изменения мира, в аллегорической форме создает картину «будущей жизни освобожденного человечества»<sup>18</sup>. Луна (Инду в языке хинди — мужского рода), встревоженный и опечаленный несовершенством жизни людей, повелевает своей супруге Лунному свету (Джъ-ётсна в языке хинди — женского рода) сойти на землю и создать там царство вечного счастья, красоты и любви. Сердце Лунного света переполнено состраданием к людям, для которых «недостижимыми становятся вера и любовь, правда и справедливость, дружба и равенство — словом, все, что является самой возвышенной пищей человеческой души». Превратив ветер и аромат цветов в мечту и фантазию, она повелевает им сотворить из поэзии, музыки и живописи — всех форм и видов искусства — идеальных людей. Проникнув в души людей, мечта и фантазия пробуждают в них давно забытые чувства — любовь, милосердие, правду, веру, бескорыстие, долг и т. д., преображающие мир, превращая его в идеальное царство всеобщего счастья, основанное на идеалах «нового мирового гуманизма», описанию которого в пьесе отводится много места.

Большую роль в пьесе «Лунный свет», как и во всей романтической лирике Панта, играет музыкальное начало. «Как в музыке различные звуки сливаются в единый мотив, и мы не можем один звук отделить от другого... а лишь погружаемся в волшебное море мелодии, так и в поэзии отдельные слова сливаются в единый поток, вызывающий цельные переживания... Каждый элемент, каждое явление и движение природы... сливается в ней в единую мелодию»<sup>19</sup>. Нельзя не заметить здесь влияния на Панта взглядов Тагора, который считал музыку важнейшим видом искусства, утверждая, что музыкальность является сверхъязыковым средством в литературе. «То, что литература не в состоянии выразить словами, она выражает мелодией»<sup>20</sup>, — писал Тагор.

В пьесе «Лунный свет», как и во многих стихотворениях Панта, нельзя не услышать переключки с Махатмой Ганди, выразившим, с одной стороны, идеи самопожертвования во имя интересов народа, горячего сочувствия его страданиям, протеста против рабства и угнетения и, с другой — идеи ненасилия и

<sup>18</sup> Пант С. Поэтическое творчество и мировоззрение. Дели, 1957, с. 6 (на яз. хинди).

<sup>19</sup> Пант Сумитранандан. Молодые побеги. Аллахабад, 1942, с. 26 (на яз. хинди).

<sup>20</sup> Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 8, с. 302.

морального самосовершенствования. Образ Махатмы Ганди неизменно привлекал внимание Панта, стремившегося глубже осмыслить выдающуюся роль великого сына Индии в духовной и общественно-политической жизни своей родины. Пант говорил о важнейшей роли Ганди в возрождении в современных условиях древних принципов ахимсы, «вооруживших людей новым оружием для борьбы с гнетом и насилием, изменивших формы этой борьбы, утвердивших мысль о том, что против ненависти нужно бороться не ненавистью, а любовью». Новая жизнь, по мнению Панта, должна освободиться от застоя, консерватизма, должна быть озарена волшебным сиянием высшей духовности, вскормлена идеями высшего гуманизма, который может быть дарован людям только учением Ганди.

В конце 30-х годов наряду с отвлеченными абстрактно-гуманистическими идеями, идиллическими картинками, свойственными ранней лирике, в произведениях Панта появляются конкретные, связанные с реальной действительностью образы. Живя в деревне, заглядывая в ветхие лачуги бедняков, прислушиваясь к их разговорам, наблюдая за их трудом и досугом, поэт настолько глубоко погружается в атмосферу сельской жизни, что начинает смотреть на мир глазами крестьянина, и тогда вся страна представляется ему одной огромной деревней (стихотворение «Индия-деревня»), в которой обитает «душа народа».

Изображение Пантом сельской жизни напоминает раскрытие этой темы в стихотворении Пушкина «Деревня». Пант восхищается красотой деревенской природы, любит окрашенными во все цвета радуги нивами со зреющим урожаем, голубыми узорами на нежном зеленом ковре молодых всходов риса. Сверкающие капли утренней росы кажутся ему алмазными ожерельями, разбросанными по траве и свисающими с плеч кустов и деревьев. Он не может оторвать глаз от омытой лунным светом водной глади Ганги.

По яркости и сочности красок картины природы в стихотворениях сборника «Деревенское» напоминают лучшие образцы ранней пейзажной лирики Панта. Однако в сельских пейзажах этого цикла нет и следа божественной силы, одухотворенности или иллюзорности. Восхищаясь красотой природы, поэт ни на миг не забывает о людях. Он видит их повсюду. В зарослях сахарного тростника, в свежей зелени огородов мелькают стройные фигуры девушек; волшебной песней кажутся ему их веселый смех и шутки. Он любит жизнерадостными танцами деревенских юношей и девушек, в праздничные дни вместе с толпой крестьян он совершает омовение в священной реке. Но Пант — как и Пушкин — далек от идиллического изображения деревенской природы и крестьянской жизни в духе сентиментальной литературы, получившей в конце прошлого — начале нашего века довольно широкое распространение в Индии. Так же как и Пушкин, Пант не остается спокойным при виде страданий человека. Везде, куда ни упадет его взор, он видит, как

на лоне прекрасной природы свирепствуют произвол и насилие. Чудесным картинам природы поэт как бы противопоставляет безрадостную жизнь людей. Так, «не успев расцвести, стареют женщины» («Деревенская девушка»), «Там души людей сковывают железные цепи вековых предрассудков» («Деревенское божество»), «Там нежные колоски золотой пшеницы вытоптаны сапогами иностранцев» («Индия — Мать») и т. д.

Индийская деревня представляется Панту затхлым водоемом, покрытым плесенью, лишенным движения, безжизненным. С болью в душе смотрит он на ее обитателей, чаще всего останавливая свой взгляд на женщине, судьба которой особенно безрадостна и трагична. Однако и здесь оптимистический взгляд поэта рождает в ряде стихотворений этого в целом реалистического цикла романтическую тональность; в них звучит вера в неизбежность наступления новой, совершенной жизни, в лучшее будущее, которое станет реальностью, лишь «когда в каждом человеке пробудятся и расцветут чувства любви, которые, подобно живительному потоку, омоют души всех людей, пробудят в них истинную человечность» (стихотворение «Призыв»). Залог будущего процветания и счастья родины Пант видит в осуществлении идеалов Махатмы Ганди.

Романтическое начало продолжает доминировать в произведениях Панта в поздний период его творчества. Характерным примером является его музыкально-поэтическая пьеса «Покорение космоса» (1961). Несмотря на то что она написана в связи с конкретными событиями — полетом в космос Юрия Гагарина, в ней нет и намека на реальные факты. Действие в ней отрывается от конкретных событий, проблема завоевания космоса ставится в абстрактно-обобщенном морально-этическом плане. Поэт прославляет подвиг человека, «нарушившего вечный покой бездонной голубизны», «впервые проникшего в тайну неба». Пьеса состоит из диалога (например, разговор космонавта с Землей) и монологов (монолог Космоса), песен, которые поют хор звезд, хор людей, встречающих космонавта на Земле, и т. д. В окно небесного корабля заглядывают яркие, как девичьи улыбки, удивленно моргающие звезды, сияющие на синем лице Вселенной, словно светильники в руках неба. Небесный корабль, уподобляющийся вырвавшейся на свободу апсаре, небесной нимфе Урваши, летит вокруг Земли, как бы окруженной семицветным ореолом лука бога Индры. Космос просит первого посланца Земли передать человечеству просьбу «не брать с собой на другие планеты накопившиеся на Земле эгоизм, злобу, ненависть... не нарушать сверкающий покой звезд адской музыкой войны, не превращать просторы вселенной в кровавые поля сражений!» В пьесе звучит гимн человеку, покорителю Вселенной. «Дорога в космос приближает человечество к заветному будущему, к взлелеянному в мечтах поэта „золотому веку мировой культуры“» — таков лейтмотив пьесы.

Гимн человеку, звучащий в ряде последних произведений

Панта, не может не вызвать ассоциации с последним произведением Тагора — «Кризис цивилизации» (1941), публицистическим памфлетом, завершающимся стихами, звучащими как заветное, как пророчество:

На небесах трубят раковины  
На Земле звучит дробь барабанов,  
Возвещающая приход нового человечества.  
Новолуние кончается.  
Звучит на рассвете призыв новой жизни,  
К небу возносится возглас:  
Победа, победа рождающемуся человечеству.  
(Перевод А. Гнатюка-Данильчука)

Тенденции романтизма обнаруживаются в поэзии современника Тагора — великого поэта Индии Мухаммада Икбала (1877—1938), который представляет так называемую мусульманскую культуру. Сам Икбал говорил, что «его поэзия преследует в первую очередь социально-нравственные цели: она пробуждает соотечественников и единоверцев к активности, призывает к духовному пробуждению и свободе». Идейно-художественная направленность его творчества основывалась «на двух продуктивных и приемлемых для мусульманской среды традициях: литературной, романтической, шедшей от западной литературы, и религиозно-философской — собственно мусульманской, суфийско-коранической»<sup>21</sup>. Как творчество Рабиндраната Тагора связано с религиозно-философскими идеями индуистской культурной традиции, так и поэзия Мухаммада Икбала имеет религиозную окраску, которую «можно считать одной из существенных черт романтизма в мусульманских литературах Востока — здесь национализм как одна из форм философии романтизма принимает облик религиозного национализма»<sup>22</sup>.

В фокусе романтического творчества Икбала находится суверенная, индивидуальная личность, воплощенная в романтическом образе «совершенного человека». Ее можно сопоставить с основанной на философии веданты концепцией «человека-бога», играющей важную роль в творчестве поэтов, связанных с индуистской культурой. Ничто не могло поколебать веру Икбала в торжество человеческого разума, в мудрость и великодушные человека. В разгар первой мировой войны он призывал «совершенного человека»:

Стань светочем в сумятице творения,  
Стань светочем наших глаз!  
Успокой распри народов мира,  
Услади слух райской мелодией.

<sup>21</sup> Пригарина Н. И. Некоторые особенности образа «совершенного человека» у Икбала в свете мусульманской традиции. — Художественные традиции литератур Востока и современность: Ранние формы традиционализма. М., 1985, с. 174.

<sup>22</sup> Долинина А. А. Предисловие. — Арабская романтическая проза XIX—XX веков. Л., 1981, с. 6.

Человеку все подвластно, от его воли зависит прогресс и счастье мира, всего человечества. Подобно Тагору, отрицавшему капиталистический мир, названный им «современной цивилизацией», Мухаммад Икбал протестовал против всех форм угнетения человека — экономического, политического, духовного, разоблачал антигуманистическую природу буржуазного общества. Выступая против несправедливости, унижения достоинства человека, Икбал выражал веру в очистительную силу революции.

Из крови, что в венах рабочего, хозяин делает чистые рубины.  
От притеснения сельских старост гибнут посевы крестьян.  
Революция! Революция! О революция!

(«Революция». Перевод Н. Пригариной)

Высокая гражданственность гуманистических поисков Икбала заключается в его стремлении изменить природу человека. «Никакой новый мир не может появиться, пока не изменится природа человека», — писал Икбал в предисловии к сборнику «Послание Востоку». Он воспевал сильного, смелого, деятельного человека, способного изменить мир. В стихотворении «Гурия и поэт», перекликаясь с Гёте, на вопрос гурии, встречающей человека у врат рая, какие заслуги привели его сюда, икбаловский герой отвечает знаменитыми словами Гёте: «Человеком был я в мире — это значит, был борцом».

Одним из первых в Индии Икбал обращается к трудящимся с революционным призывом. В поэме «Хизр-проводник» (Хизр — бессмертный старец, встреча с которым обещает исполнение всех желаний) поэт приветствует восход солнца, озарившего животворным светом мир, погруженный во мрак и отчаяние. Современники Икбала восприняли это произведение как прямой отклик на революционные события в России. В революции Икбал видит не только уничтожение социальной несправедливости, но прежде всего ниспровержение идолов, протест против закостенелых догм, освобождение духовных потенций человека. В то же время «атеизм и даже секуляризм на Востоке, по его мнению, могли лишь тормозить революционные преобразования и развитие в целом»<sup>23</sup>. В своем ощущении единства человека с окружающим миром, в изображении человеческой личности, вступающей в конфликт с отжившими социальными условиями, в обращении к духовному миру человека, в прославлении любви как начала всех начал жизни Икбал выступает как поэт-романтик. Его романтизм носит активный, временами революционный характер. «Традиция Икбала была революционной... Он поэт динамизма и энергии, а не покоя и статики»<sup>25</sup>, — пишет индийский литератор Али Асхар Энджинир.

<sup>23</sup> Полонская Л. Р. Классическая традиция и мировоззрение Икбала. — Творчество Мухаммада Икбала. М., 1982, с. 81—83.

<sup>25</sup> Multi Disciplinary Approach to Iqbal. New Delhi, 1977, с. 50.

Как и у Тагора, революционно-романтические мотивы в творчестве Икбала не являются доминирующими. Приобретая специфическую национальную окраску, они сосуществуют и взаимодействуют с другими направлениями и течениями. Крупнейшими представителями революционного романтизма в индийской поэзии являются бенгальский поэт Назрул Ислам (1899—1975), которого в Бенгалии часто называли «поэт-бунтарь», «поэт юности и революции», Джош Малихабади (1894—1985) в поэзии урду и Сурьякант Трипатхи Нирала — «неистовый Нирала» в поэзии хинди.

На страницах журнала «Дхумкету» («Комета»), ставшего в начале 20-х годов рупором набиравшего тогда силы коммунистического движения, Назрул Ислам писал в 1922 г.: «Пробудитесь, друзья, приветствуйте новое рождение!»<sup>26</sup>.

В 1925 г. в Бенгалии была создана Рабоче-крестьянская партия, редактором печатного органа которой — журнала «Мангал» («Плуг») — стал Назрул Ислам. В одном из первых номеров этого журнала было опубликовано его стихотворение «Мятежник», которое буквально «потрясло Бенгалию»<sup>27</sup> и которым открывается серия стихотворений Назрула Ислама, пронизанных революционным духом. По всей Бенгалии звучала его песня «Крестьяне мира! Пробудитесь! Крепко держите ваш плуг!» В 1927 г. Назрул Ислам перевел на бенгальский язык «Интернационал».

Стихотворение Джоша Малихабади «Мечта о падении тюрем» (1921), прозвучавшее в то время как призыв к решительной борьбе против тиранов, сразу сделало поэта кумиром патриотически настроенной молодежи. Содрогаются стены темниц, узники разбивают кандалы, гневом сверкают их глаза, им не страшны жерла пушек. В программном стихотворении Джоша «Крестьянин» подчеркивается, что крестьянам надлежит сыграть важную роль в революционном изменении мира.

Для индийской романтической поэзии характерно широкое использование образов и сюжетов древнеиндийской мифологии. Связанные с традиционной культурой, с духовным наследием Индии, глубоко проникавшими в сознание народных масс, эти образы становятся для них особенно доходчивыми и привлекательными. Одним из первых поэтических откликов на революцию в России явилось стихотворение выдающегося тамильского поэта Субрамания Баради (1882—1921) «Новая Россия» (1917), в котором традиционные поэтические образы, связанные с древнеиндийской мифологией, наполняются новым содержанием. Революция в этом стихотворении предстает в образе грозной богини-воительницы Кали, ниспровергающей злые силы и освобождающей мир от зла и несправедливости. Наряду с образом богини Кали, олицетворяющей мощь народной революции,

<sup>26</sup> Октябрьская революция и ее воздействие на индийскую литературу. М., 1980, с. 28.

<sup>27</sup> Там же.

поэты-романтики используют образ могущественного бога Шивы — супруга богини Кали. Неразрывное единство сил разрушения и созидания проявляется в его неистовой пляске — тандаве, во время которой он уничтожает, вытаптывает все обветшалое, отжившее, превращает в развалины старый мир, на месте которого поднимаются ростки новой жизни. Этот ритуальный фантастический танец бога символизирует в стихотворении Ниралы «Тандав» революционную очистительную бурю, несущую обновление миру.

Поэты обращаются к богам Шиве и Раме, богиням Кали и Сарасвати с мольбой освободить мир от тирании, горя и страданий. Мысль об обновлении, изменении мира воплощается у поэтов-романтиков также в образах природы; часто в их стихах безостановочную, вечно развивающуюся жизнь олицетворяет горный поток. В широко известном стихотворении Тагора «Пробуждение потока» (сб. «Утренние песни», 1882) воспевается непрерывный поток жизни, постоянно рождающий красоту и счастье. Нет такой силы, которая могла бы задержать его вечное движение. В своем безудержном стремлении вперед он разрушает все преграды, освобождает мир от пороков и изъянов. И поэт жаждет слиться с потоком, познать «божество жизни». Горный поток у Икбала — это жизнь, его капли — человеческие души. Икбаловский образ потока иногда связывается с излюбленным мотивом поэзии Гёте. В стихотворении «Поток» Икбал пишет: «Поток стекает с вершины горы, распевая песни, обучая пению небесных птиц».

С «Пробуждением потока» Тагора перекликается много стихотворений, созданных его учениками и последователями на других индийских языках. Например, Нирала на языке хинди создал в 1921 г. стихотворение, которое носит то же название:

Прочь препятствия с пути!  
Разве может перед кем-нибудь смириться  
Никогда ни перед кем не останавливающийся,  
Этот опьяненный молодостью поток?

Напрасно думают высокомерно вознесшиеся вокруг горы, что они неприступны, — бурный поток сокрушит их, раздробит, превратит в песок. Как и Тагор, Нирала воспекает вечно развивающуюся жизнь, ее конечную цель — радость слияния с божеством.

Еще яснее выражена идея революционного изменения мира в стихотворении Назрула Ислама «Буря на реке юности»:

Новой жизни прилив подходит,  
бьет кипящей водой,  
Мертвую, желтую нашу землю  
делает голубой.

(Перевод М. Курганцева)

Всем своим существом ощущают индийские поэты приближение новой эпохи. В стихотворении «Весенний ветер» (1923) Нирала призывает ветер вдохнуть веру в измученных, исстрада-

давшихся людей, «сорвать с них рабские путы», «принести веселый, звонкий смех весны, освободить голубое небо от темного покрывала».

Традиционный в индийской романтической поэзии образ зари, побеждающей тьму ночи, пробуждающей жизнь в дремлющей природе, становится сквозным образом у многих поэтов. У Сумитранандана Панта этот образ выражает мечту поэта о новой жизни и обновлении мира. В стихотворении «Надежда опустевшего сердца» (1890) Тагор рисует печальную картину: безжизненная земля тонет в густом мраке, люди — ее узники — скованы цепями. Но непоколебимая вера в неизбежность прихода солнечного утра представляется поэту в виде божественной девы — Зари. В величественной песне «Душа народа» (1911) образ зари у Тагора символизирует веру в наступление новой эры в жизни индийского народа. И у Панта этот образ, передававший вначале абстрактную, неосознанную мечту о совершенной жизни, постепенно наполняется иным смыслом, выражает уверенность в революционных изменениях действительности. В его стихотворении «Рассвет» (1939) данный образ полисемантичен: это и заря, рассеивающая мрак, который сковывает на земле все живое, и заря, пробуждающая и созидаящая новую жизнь. Первый аспект связи с представлением о революции, как о силе, способной сокрушить старый мир, в котором люди томятся как в темнице:

О заря, приди и сорви покрывало с души человека!  
Пролей повсюду живительную влагу жизни!  
Рассей тьму слепого невежества  
Прошлой жизни, сковывающего душу человека!

Второй аспект этого образа — утверждение неизбежности возникновения на земле новой эры:

Приди и потопа в потоке единства  
Вражду, распри, различия, противоречия,  
Создай новую человечность,  
Посеяв ее семена в сердце каждого человека.

Грозная всесокрушающая стихия народной революции захватывает и увлекает Панта, но в то же время она и страшит поэта-романтика. Подобно тому, как, например, А. Блок видел в революции и праздник, и катастрофу, и предвестие новой жизни, и трагическую гибель старого мира, с которым поэт был так тесно связан, говоря о разрушительной силе революции, Пант верит в конечное торжество ее созидательного начала, в животворность силы, уничтожающей старый мир. В его программном стихотворении «Революция» (1938) эта вера составляет сущность целостного образа революции.

Ты всегда таишь в себе разрушение, но сердце твое  
наполнено новым созиданием  
Ты несешь смерть старой культуре,  
но ты и рождаешь новую культуру.



Сквозным поэтическим образом в индийской романтической поэзии становится грозное облако — предвестник новой эпохи, символ борьбы и революции. Оно встречается в широко известных стихотворениях Назрула Ислама «Мятежник» и «Песне грозной тучи» (1920) Ниралы, которые перекликаются с «Одой западному ветру» и «Облаком» Шелли. Эти произведения английского поэта, по утверждению индийских литературоведов, вдохновляли молодого Ниралу. «Мятежный дух Шелли воплотился в образе западного ветра, у Ниралы же — в грозной туче»<sup>28</sup>, — пишет Равиндрасахай Варма.

Подобно Шелли, стремящемуся как бы слиться с ветром, стать его попутчиком в свободных странствиях по свету, Нирала обращается к туче с просьбой унести его с собой в тот мир, где гремит гром и сверкают молнии. Сходство стихотворений Ниралы и Шелли определяется их общей идейной направленностью, революционным духом, пронизывающим оба эти стихотворения, неутолимой жаждой изменения мира. В то же время нельзя не заметить, что образы облака у Шелли и грозной тучи у Ниралы несут в себе неодинаковую идейно-эстетическую нагрузку. Облако у Шелли «дарует жаждущим цветам свежие ливни», «орошает росой пробуждающиеся почки, приносит тень зеленой листве», свободное и нужное людям, оно, «смеясь, проходит гремя», «нежится в синей улыбке неба». У Ниралы же грозная туча прежде всего — громовержец, тираноборец, она наполняет ужасом сердца угнетателей, сокрушает зло и насилие, а потом только насыщает влагой иссохшую землю, дарует людям счастье и радость; облако Ниралы — сначала «туча гнева», и уже затем — «предвестник весны».

Нельзя не учитывать, что «Песня грозной тучи» была создана через сто лет после «Оды западному ветру», поэтому она отличается большей конкретностью своего идейно-эстетического идеала, большей осознанностью проблемы социального неравенства. Это стихотворение Ниралы, по словам индийского литератора Рамвиласа Шармы, «наполнено эхом боев Великой народной революции 1917 года, которая пошатнула основы мировой капиталистической системы»<sup>29</sup>.

Рядом с образами природы в стихах индийских поэтов революционно-романтического направления встает образ человека, мужественно противостоящего враждебной стихии. В стихотворении «Переправа» (1921) Нирала хочет вселить уверенность в людей, потерявших веру в освобождение, он утверждает, что лишь самоотверженная борьба может принести победу. На реке разыгралась буря, волны обрушиваются на лодку, сорван руль, кругом мрак и разбушевавшаяся стихия... Напрягая последние силы, гребец борется с волнами. Поэт призывает человека, те-

<sup>28</sup> Варма Р. Английское влияние на поэзию хинди. Канпур, 1954, с. 172 (на яз. хинди).

<sup>29</sup> Шарма Р. Независимость и национальная литература. Бенарес, 1956, с. 114 (на яз. хинди).

ряющего надежду на спасение, к мужеству. Аналогичный образ рулевого в стихотворении Назрула Ислама «Держись, рулевой» (1922) приобретает еще более определенный смысл и воспринимается как образ руководителя, ведущего за собой людей в их мужественной освободительной борьбе:

Тучи густеют, крепчает ветер,  
Молнии сыплет высь,  
Судно качнулось, вода прибывает.  
Эй, рулевой, держись!  
(Перевод М. Курганцева)

Для индийской романтической поэзии, как и для просветительской литературы, характерно обращение к героическому прошлому Индии. Стремясь пробудить в сердцах патриотические чувства, вдохновить их на борьбу за свободу, поэты призывают соотечественников учиться мужеству у своих славных предков, напоминают им о былом величии родины — «Матери мудрецов Джаймини, Патанджали и Вьясы, на груди которой росли Рама, Кришна, Бхима и Арджуна, герои, боги, воплощенные в людей» (Нирала. «К развалинам», 1923).

Освободительная борьба в Индии набирает силы. Наряду с распространением социалистических идей в конце 20-х годов расширяется деятельность террористических организаций. И в том, и в другом направлениях в индийском национально-освободительном движении активно участвуют многие деятели культуры. Проповедуемые бесстрашными борцами идеи жертвенности, готовности отдать жизнь во имя интересов народа и освобождения родины находят отклик в революционно-романтическом направлении индийской поэзии 20—30-х годов. Поэт хинди Рамдхарисинх Динкар (1908—1974) в стихотворении «Гималаи» (1935) призывает высочайшие на земле горные вершины, символизирующие величие духа индийского народа, его непреклонную волю к освободительной борьбе, пробудиться от векового сна:

Подымите мощные громы  
Вы ж божественны и огромны!  
Передайте великому Шиве —  
Пусть он бурю опять пошлет,  
И над Индией клич промчится,  
На борьбу созывая народ.  
(Перевод В. Корнилова)

Образ обладающей титанической силой революции находит яркое воплощение в стихотворении Р. С. Динкара «Открывающая все дороги» (1938). Революцию в этом стихотворении снова олицетворяет образ богини-воительницы Кали, от грозной поступи которой «прогибается земля, дрожит небосвод, сгорают ад и рай, рушатся неприступные утесы». В другом его стихотворении, «Огненная Тиара» (1936), «молодые безумцы» «поднимаются на вершины и там водружают знамя... пускаются в бурю в плаванье на утлом суденышке». Силы «молодых безумцев» безграничны, они ни перед чем не останавливаются:

И могут вытащить кирпичи,  
Разрушить обитель Бога.  
И могут взять и разграбить рай,  
Застроить пустыню могут.

Мог ли тогда Динкар, искренне веривший в очистительную силу революции, предвидеть, во что обойдется человечеству все эти подвиги «молодых безумцев».

К началу 40-х годов в литературу вступают замечательные бенгальские поэты Шубхаш Мукхопаддхай (род. в 1919 г.) и Шуканто Бхоттачарджо (1926—1947), о котором иногда говорят, что он самый популярный поэт в Бенгалии после Тагора и Назрула Ислама. Со всей страстностью молодости боролся Шуканто с колониальным режимом.

Художественное осмысление индийскими поэтами-романтиками революционных идей является одной из важнейших закономерностей литературного процесса в Индии 20—30-х годов. Начиная с конца 30-х годов индийские поэты в своих новаторских поисках обращаются к мировой революционной литературе, прежде всего к Маяковскому, Пабло Неруде, Назыму Хикмету, Р. М. Рильке.

Болезненно сегодня переживают индийцы, особенно люди старшего поколения, воспитанные на такого рода литературе, развенчание социалистических идеалов, не выдержавших испытание временем.

Индийский романтизм, черпавший вдохновение в прошлом, опирающийся на индийское классическое наследие, можно сопоставить с европейским романтизмом, с его явственным интересом к Ренессансу, «питавшимся чувством внутреннего художественного родства»<sup>30</sup>. Во всей своей сложной идейно-эстетической дифференциации его можно считать одним из ведущих направлений во всей современной индийской литературе, органически связанным с духовным наследием Индии, отразившим пробуждение национального самосознания ее народов, сложные перипетии развития общественной мысли, вобравшим в себя многообразные национально-специфические, зачастую разнонаправленные творческие импульсы и усилия.

#### К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИЧЕСКИХ СХОЖДЕНИЙ В ЛИТЕРАТУРАХ РАЗВИВАЮЩИХСЯ СТРАН ВОСТОКА

В наше время, когда коренным образом изменилась политическая карта мира, трудно представить себе динамику мирового литературного процесса без литератур Востока. Учет восточного материала необходим и при выработке методологии исследования межлитературных связей и выявлении «сквозных процессов», легко преодолевающих границы понятий «Восток—Запад».

<sup>30</sup> Тертерян И. Романтизм как целостное явление.— Вопросы литературы. 1983, № 4, с. 159.

Авторы больших теоретических трудов, вышедших в последние годы в разных странах, обращали внимание на это обстоятельство и по возможности использовали данные сопоставительных исследований, проделанных Н. И. Конрадом, В. М. Жирмунским и другими советскими учеными. Однако эти исследования по большей части были обращены к отдаленным эпохам, а современный, постколониальный период из-за недостаточной «типологической проявленности» практически не учитывался. Между тем литературы освободившихся стран Востока переживают сейчас переходный этап историко-культурного развития, характеризующийся сложными поисками путей национального возрождения.

Но прежде всего о самом понятии «Восток». Со времен средневековья европейцы, противопоставляя себя Востоку, называли так страны Азии, где жили арабы, иранцы, турки, индийцы, китайцы и другие народы, включая в них и территории, находившиеся под их властью, в частности арабские владения в Северной Африке от Египта до Марокко<sup>1</sup>. Именно эти географические регионы составляли предмет занятий классического русского востоковедения, по традиции их исследуют и советские ориенталисты.

В отличие от европейского культурного ареала, который возникает на базе единой (античной и отчасти византийской) традиции, культура Востока насчитывает несколько истоков — индийскую, китайскую и древнеиранскую цивилизации (к ним в X в. прибавился арабо-мусульманский культурный регион), на основе которых появлялись и развивались историко-культурные общности с характерными для них географическими, этническими и лингвистическими связями. Однако в формировании первичных регионов помимо общего культурного философско-эстетического фундамента не меньшую роль играли локальные фольклорно-мифологические истоки. Например, в культурной общности Юго-Восточной Азии, литературы которой были ориентированы на индийский и китайский пласты культурного наследия, существенным цементирующим фактором на раннем этапе был общий аустрический языковой и фольклорно-мифологический субстрат.

С XVII в. Восток перестает быть только географическим или комплексным историко-культурным понятием. Он противопоставит Западу как его колониальная периферия. Порабощение Востока нарушило традиционное взаимодействие, издревле существовавшее между историко-культурными регионами. В то же время оно создало новую систему связей в духовной культуре.

Формирование буржуазных наций в XIX в., своеобразие становления национального самосознания вызвало к жизни сходные тенденции литературного развития. Прогрессивная европей-

<sup>1</sup> Народы, населявшие Западную Европу, считали Востоком и те восточно-европейские страны, которые не относились прежде к «Священной Римской империи». Отголоски этого представления дошли до наших дней.

ская литература становится в известном смысле ориентиром, способствующим творческому перевооружению, перестройке типа художественной культуры. Внимание писателей концентрируется на общих для Востока проблемах раскрепощения личности, поисках новых моральных ценностей. Дальнейшему сближению восточных литератур способствует растущее национально-освободительное движение, наполнявшее художественные произведения духом патриотизма, протеста против колониальной зависимости, а также воздействие идей Великого Октября. Однако в колониальный период лишь намечаются линии типологических схождений, так как в целом литературы находятся на несопоставимо различном уровне развития.

На рубеже двух десятилетий — 50—60-х годов нашего века — в истории восточных стран начинается новая эпоха. Полностью сбылись пророческие слова В. И. Ленина, сказанные им еще в 1919 г., о том, что еще поднимутся, как самостоятельные участники, как творцы новой жизни, народные массы Востока. Колониальная окраина империализма превращается в комплекс развивающихся стран. Термин «Восток», который нес в себе не только географический, но и определенный социально-политический смысл, обозначая афро-азиатский колониальный мир, приобретает теперь новое содержание.

После ликвидации прямого политического господства империалистических держав эти страны вступают в переходную эпоху.

Несмотря на некоторую разновременность общественных процессов, на различный экономический уровень и потенциал развивающихся стран, разные типы социальной эволюции, у них имеется ряд существенных общих признаков, связанных с решением одних задач: преодоления вековой экономической и социально-политической отсталости, коренной ломки архаичных структур. Переходное состояние характерно для всех уровней материального и духовного производства развивающихся стран. В сфере производственных отношений оно определяется таким феноменом, как многоукладность — сосуществование традиционных классов и классовых прослоек, а также многочисленных социальных слоев и групп, «отличных друг от друга производственных отношений, находящихся в сложнейших и меняющихся между собой связях»<sup>2-3</sup>.

Все это обуславливает, во-первых, специфику общественного сознания народов, складывающегося из определенных ценностных ориентаций, современных и традиционных представлений, морально-этических норм, регулирующих отношения индивида с обществом, и, во-вторых, многослойность идеологических течений, которые представляют собой сложный конгломерат часто взаимоисключающих друг друга традиционных и современных воззрений.

<sup>2-3</sup> Зарубежный Восток и современность. Т. 1. М., 1980, с. 10.

Советские ориенталисты — историки, политологи и философы — констатируют небывалое обострение идейной борьбы и определяют основные направления ее развития в последние десятилетия. На формировании художественной культуры, и литературы в частности, особенно сказывается влияние двух наиболее существенных процессов, характерных для идеологической ситуации 60—70-х годов: с одной стороны, усиливающееся тяготение к социалистическим идеям<sup>4</sup>, с другой — повышение интереса к национальным традициям, к самобытному историческому и культурному опыту.

Благодаря комплексному анализу современного этапа исторического развития восточных стран, получивших независимость, последний предстал как совокупность сложных взаимобусловленных процессов, происходящих в социально-экономической, общественно-политической и идеологической сферах. При этом обнаружилось сходство (разумеется, с учетом специфики конкретных национально-исторических вариантов) не только сущности самих процессов, но и характера их взаимодействия. Это позволяет говорить о такого рода сходстве исторических условий, которое может служить объективной основой для возникновения типологически сходных процессов духовной культуры. Наиболее очевидно эта общность проявляется в демократических слоях культуры, связанных с идеями социального прогресса.

Мы имеем дело практически с синхронными процессами, происходящими в литературах, между которыми благодаря ускоренному развитию все больше ликвидируется стадийный разрыв. Последнее обстоятельство принципиально отличает постколониальный период от колониального, когда в связи с повсеместным включением стран в сферу мирового культурного общения происходит «подтягивание» стран более низкого культурного уровня к странам с развитыми современными формами культуры. Поэтому мы не могли ранее рассматривать вместе с Индией, например, Непал, входящий в тот же историко-культурный регион, в контексте некоей межнациональной общности, ибо до 40-х годов нашего столетия его литература отставала почти на целый век от одной из наиболее развитых индийских литератур — бенгальской (кстати, самой близкой непальской литературе в языковом отношении и своей фольклорной традицией).

Другая картина наблюдается в последние десятилетия, когда ускоренное развитие литературы в Непале, Шри-Ланке, Малайзии, в отдаленных районах той же Индии стадийно выравнивает общую картину, давая возможность сравнивать без зна-

---

<sup>4</sup> Тяготение к социалистическим идеям не исключает того, что на нынешнем этапе с характерным для него доминирующим мелкобуржуазным подходом к решению политических и экономических проблем предпочтение часто отдается так называемым средним путям развития, отличным и от капитализма, и от социализма.

чительных оговорок разнонациональные литературные процессы и явления в единой хронологической плоскости. Иными словами, на Востоке возникают объективные предпосылки для интегрирования литератур в широкий многонациональный комплекс. Известная синхронность происходящего в сегодняшнем мире позволяет, во-первых, нагляднее сопоставлять историческую, эстетическую и функциональную сущность литературных явлений и процессов и, во-вторых, наряду с констатацией стадияльно-типологических аналогий выявлять также общее в эволюции входящих в многонациональный литературный комплекс слагаемых, т. е. проследить типологические схождения не только в статике, но и в динамике.

Решению указанной задачи способствуют труды советских литературоведов-ориенталистов последнего времени<sup>5</sup>, характеризующиеся широким региональным диапазоном, углубленно-аналитическим методом исследования явлений и процессов новейшей литературной эпохи.

Вообще проблема классификации переходных явлений, как неоднократно отмечалось, значительно усложняется с расширением сферы межнациональных исследований.

Не претендуя на всестороннее решение этой сложнейшей проблемы, сосредоточимся только на двух важнейших ее аспектах, а именно на сходстве: 1) эволюции стержневой проблемы литературы — «человек и мир» и 2) характера общественного функционирования сопоставляемых литературных явлений и процессов. То есть предметом анализа будут основные общественно-типологические схождения, вызываемые общностью историко-социального порядка, а также получившие художественное, образное воплощение идейно-философские воззрения писателей, влияние которых прямо сказывается и на эстетической структуре художественных произведений, на общем направлении эволюции художественной системы. Именно такого рода аналогии в «наибольшей степени обнаруживаются в литературах тех народов, которые находятся на сходном этапе общественного развития»<sup>6</sup>.

Итак, что демонстрирует нам литературный процесс развивающихся стран? Но прежде чем остановиться на этом вопросе, отметим следующее. Во-первых, предметом исследования является регион стран, со всех точек зрения переживающих переходный период; мы не затрагиваем ряд стран, в которых в настоящее время происходят существенные общественно-политические перемены. Они неизбежно проявятся и в их культурах (это потребует специального исследования). Не касаемся мы и двух больших массивов развивающихся стран Латинской Америки и Тропической Африки, поскольку литературные процессы, происходящие в этих регионах, с одной стороны, имеют глубинное

<sup>5</sup> Литература зарубежной Азии в современную эпоху. М., 1973, с. 10.

<sup>6</sup> Дюришин Д. Теория сравнительного изучения литературы. М., 1979 с. 178.

сходство с процессом, происходящим на Востоке, с другой — обладая особой спецификой, они должны быть предметом специального рассмотрения.

Во-вторых, наличие общих закономерностей, типологических аналогий ни в коем случае не исключает национального своеобразия конкретных литератур, обусловленного как историко-политической ситуацией каждой страны, уровнем ее общественно-культурного развития (несмотря на процесс «подтягивания» отдельных литератур, разница в уровнях, конечно, имеет место), так и различиями художественных традиций, ориентированных на определенные в философско-эстетическом плане пласты культурного наследия. Последнее наряду с формирующейся национальной психологией определяет специфику художественного сознания, в частности такого ее аспекта, как образное мышление.

Подход к центральной проблеме литературы — «человек и окружающий его мир, человек и общество» — в постколониальный период далеко не всегда был одинаковым, что связано с переменами общественной атмосферы, с меняющимися на различных этапах умонастроениями творческой интеллигенции. В период подъема антиколониального движения, завершившегося национальным освобождением, в литературах повсеместно наблюдалось тяготение к героическому характеру. Героическая эпоха, требовавшая от людей максимального напряжения духовных и физических сил, рождала героев в жизни и литературе. Это была личность, неотделимая от массы, охваченной единым порывом, стремлением добиться независимости любой ценой. В человеке преимущественно проявлялись социальная обозначенность, обусловленная стремлением к весьма абстрактному идеалу, и, в значительно меньшей степени, его индивидуальный внутренний мир. Часто, особенно в поэзии, подобный схематизм в изображении человека приводил к лозунговости, которая нивелировала все индивидуально-художественное. Эта тенденция с особой остротой стала обнаруживать свою недостаточность в 60-е годы, когда стало ясно, что завоевание независимости само по себе не обеспечивает социального прогресса, ликвидации экономической и культурной отсталости.

Перемены, наступившие в колониальном мире после обретения национальной свободы, а в некоторых независимых странах — с установлением более прогрессивных режимов, были далеко не всегда радужного свойства. Новый исторический период оказался чреватым новыми сложностями, совершенно неожиданными для тех, кто мужественно переносил трудности эпохи национального освобождения. Вместо единого, четко обозначенного противника — колониальной системы — появился враг многоликий: всевластие крупного капитала, коррупция, социальная демагогия, бюрократизм, не говоря уже о нищете, вековой отсталости, которые отнюдь не исчезли по мановению волшебной палочки с изменением государственного статуса. Неудивитель-



но, что все это стало вызывать у части творческой интеллигенции растерянность, которая порой перерастала в чувство безысходности. Так, закономерности социально-политического прогресса, сказавшиеся на общественном сознании, создали благоприятные условия для ориентации восточных литератур на эстетические принципы западного модернизма, для восприятия стереотипного модернистского антигероя с характерным для него бессилием, неверием в возможность перемен к лучшему.

Личность, близкая модернистскому «антигерою», — это только одна ипостась, крайний полюс, характерный для данного этапа развития концепции человека. Рядом с ним появляются неоавангардистский бунтарь, отрицающий все и вся, и подчеркнуто «негероический герой». Последний видит всю сложность и противоречивость объективного мира, но это ставит его в тупик. Жестокость и гнетущая несправедливость жизни, концентрировавшиеся раньше в понятии «колониализм», теперь приобретают многозначный характер. Ими чревато все, каждое самое заурядное событие; трагическое тем самым снижается до уровня обыденности. Это представление о трагизме буднично лежит в основе одного из самых репрезентативных стилевых направлений восточной реалистической литературы данного периода. В его границах находятся такие существенные национальные течения, как «новый рассказ» литературы хинди, «новая поэзия» индийской и непальской литератур, так называемый жестокий реализм в Турции и др.

Изменившийся взгляд на личность был обусловлен не только социально-историческими факторами, но и имманентными особенностями собственно литературного развития. С течением времени в концепции «героического героя» проявлялась все большая эстетическая нормативность, которая вызвала внутренний протест своей известной прямолинейностью, объективным несоответствием усложнившемуся духовному климату, предполагавшему многозначность художественной творческой реакции. Кроме того, эстетическая установочность этой концепции могла вызывать (и это было естественно для восточных литератур, современный период развития которых наступил значительно позднее, чем на Западе) досадные ассоциации с нормативностью классической эстетики, жесткая каноничность которой (главным образом в поэзии) была решительно отвергнута художниками самых разных национальностей, представляющих различные культурные традиции. Тагор, например, отстаивал право творческой личности на индивидуальное поэтическое видение, выступая против жесткой регламентации санскритских поэтик; тунисец аш-Шабби, египтяне Шукри, аль-Аккад, аль-Мазини требовали коренным образом изменить роль лирического субъекта в арабской поэзии нового времени, преодолевая «смысловую дезинтеграцию»<sup>7</sup> классической средневековой поэзии.

<sup>7</sup> Имеется в виду идущая еще от доисламской арабской поэзии традиция строить произведение из стихотворных строк — бейтов, логически почти не

Психологический шок, духовный кризис, вызванный осознанием того, что ликвидация колониальных режимов и социальный прогресс — факторы разновременные, не был и не мог быть устойчивым. Особая динамичность эпохи, уплотненность времени, ускоренность происходящих процессов требовали действия целенаправленного, осмысленного. Недаром идеологическая мысль Востока стремится сейчас на базе традиционных религиозно-философских систем выработать новую, активную «философию жизни», которая могла бы помочь в решении насущных социальных и политических задач. Учрежден даже международный теоретический журнал с характерным названием «Философия и социальное действие», первый номер которого вышел в 1975 г. в Индии. В его редакционной статье на четко поставленный вопрос: «Должны ли мы продолжать тщетно следовать вековечному философскому стремлению к нирване?» — дается не менее четкий отрицательный ответ<sup>8</sup>. Правда, попытки создания активной «философии жизни» зачастую терпят неудачу из-за их неизбежной ориентации на идеалистические системы. Но это уже другой вопрос.

Сейчас нам важно подчеркнуть осознание необходимости действия, что само по себе разбивает западный миф о якобы извечной духовной умиротворенности, созерцательности восточного человека. В этой доминирующей тенденции эпохи, думается, надо искать причины гораздо более быстрой, чем на Западе, изживаемости модернистских литературных принципов и левоавангардистского бунта и особенности их проявления в восточных литературах.

Изучение литературного процесса 70-х годов подтвердило, что постулаты новейшей западной философии (в частности, экзистенциализма), на которые опирается модернистская литература, так или иначе обрекающая человека на бездействие, все более дискредитируют себя в развивающихся странах, где логика истории, необходимость поисков новых путей общественного развития все настоятельнее требуют «бегства в действительность», активного на нее воздействия. Получивший определенное выражение в литературе «великий отказ» левоэкстремистов, привлекавший вначале своим бунтарским характером, также начинает затем раздражать своей бесплодностью, фактическим устранением от жгучих социальных, идеологических и политических проблем. Кризис подобного рода литературы отмечают многие художники Востока<sup>9</sup>.

Переходный период, особая необходимость преобразовательного действия обусловили и особенности проявления модернист-

---

связанных между собой. Подробнее см.: *Куделин А. Б.* О путях развития арабской поэзии.— Взаимодействие африканских литератур и литератур мира. М., 1975, с. 16.

<sup>8</sup> *Philosophy and Social Action*. Inagural Issue. Delhi, 1975, Vol. 1, № 1, с. 5.

<sup>9</sup> Литература стран зарубежного Востока 70-х годов. М., 1982, с. 16.

ских и неоавангардистских течений в литературах Востока. В этом плане следует прежде всего отметить неприятие мировоззренческих основ модернизма<sup>10</sup>. В восточных литературах не оказалось места для идеального экзистенциального героя, ибо слишком настойчиво давал о себе знать комплекс колониальной неполноценности. Эти литературы отразили иную направленность бунта «новых левых» (если на Западе молодежь бунтует против «одномерности людей», бездуховности общества, то на Востоке это бунт против «удручающей нищеты», «психологического колониализма», попранного человеческого достоинства, против всего, что объективно способствует сохранению экономической и культурной отсталости). На Востоке отсутствовали выраженные формы языковой и других революций, «замещающих» социальную революцию, кое-где ощущалось нигилистическое отношение к языку, поэтическому образу, но это не получило развития. Ощущая острую потребность контактов с аудиторией, писатели Востока стремятся вырваться из плена эзотерического языка и поэтических ассоциаций, в лучшем случае доступных лишь избранной элите. Таким образом, сложная, быстро меняющаяся действительность, невозможность абстрагироваться от ее конфликтов становятся теми силами, которые противодействуют внедрению модернизма и экзистенциалистского мироощущения в восточные литературы. Явное предпочтение опять отдается реалистическому пути, на котором ныне ведется поиск нового героя.

Творчески осваивая опыт предшествующей реалистической литературы (преемственная линия ее развития практически ни на одной национальной почве не прерывалась), художники 70-х годов стремятся воссоздать личность в ее цельности, во всей глубине и богатстве ее внутреннего мира. Повсеместно идут напряженные поиски нового человека, который мог бы противостоять «антигерою» произведений модернистского толка. На этом пути сделано уже немало художественных открытий. Весьма знаменателен наметившийся перелом в оценке «маленького человека», конформизм которого начинает рассматриваться как нравственное капитулянтство. Привычно сочувственное изображение мелких служащих, городского люда уступает место обвинению, острой сатире. «Червяки» — так именуется их известный писатель телугу Д. Б. Тилак. «Лилипуты, мини-люди», — презрительно бросает в их адрес получивший широкое признание у себя на родине непальский поэт Бхупи Шерчан.

На шкале человеческих ценностей есть только две противостоящие отметины: одна означает молчаливое согласие с суще-

---

<sup>10</sup> Отказ от модернистских принципов мировосприятия не означал, однако, отказа от новаций в области формы. За два последние десятилетия восточная литература освоила разработанную в рамках модернизма технику письма, комплекс приемов, которые, будучи творчески переработанными писателями-реалистами, способствуют более многогранному воспроизведению правды жизни.

ствующими порядками, покорное смирение, обуславливающее бездействие (в этом случае человек перечеркивает себя как личность, превращается в гадкое пресмыкающееся, в нравственного и физического урота); другая — духовное возрождение, обретение способности сопротивляться, действовать, и тогда человек реализует свое предназначение. В литературе появляется антипод «маленького человека» — герой, олицетворяющий активность, готовность к решительному действию, однако действию не импульсивному, а продуманному.

Переоценка ценностей идет по различным направлениям. В частности, возвышение простого человека огранически сочетается с крушением уходящей корнями в религиозное средневековье веры в чудодейственную силу и справедливость всякого рода мессий, пророков и правителей. Наблюдается дифференциация в подходе к такой ранее целостной категории, как «народ». Если в предшествующие годы высокие моральные качества человека из народа несколько прямолинейно противопоставлялись безнравственности господствующих классов, то теперь предпринимаются попытки разграничить понятия «народ» и «обывательская масса» (тенденция, наиболее ярко проявившаяся у египетских прозаиков 70-х годов Гамалья аль-Гитани и Юсуфа аль-Куайида).

В 70-е годы литература вновь возвращается к герою, стремящемуся к человеческому общению, к поиску единомышленников и союза с ними. Не утрачивая интереса к внутреннему миру личности, движению ее души, писатели исследуют и психологию коллектива, в частности в рамках проблемы «интеллигенция — народ». Однако решается она не в традиционном плане. Ранее перед интеллигенцией ставились главным образом культуртрегерские, просветительские задачи, теперь же выдвигаются новые перспективы, утверждается необходимость объединения интеллигенции с народом для общей социально-политической борьбы. Среди писателей, отражающих процесс духовного и гражданского мужания человека, и турок Эрдал Оз, и афганец Нур Мухаммед Тараки, и египтянин Саналла Ибрагим, и тамиль Парттасарди и многие другие.

Поворот к личности, преодолевшей одиночество, осознавшей высокую нравственную необходимость человеческой и, более того, классовой солидарности, во многом объясняется идейной переориентацией литератур. В 70-е годы повсеместно наблюдается явный спад интереса к традиционным социальным утопиям в их чистом виде. Однако и сейчас они не сходят окончательно со сцены. Поиск решения острых социальных проблем нередко идет в национально-народническом русле. Процесс этот, естественно, сказывается на литературе. В Индии, например, изживают себя утопические идеалы общества всеобщего благоденствия (сарвадайя). Писатели все реже предлагают так или иначе связанные с традицией методы мирного урегулирования классовых

конфликтов. И вместе с тем растет притягательная сила мировой прогрессивной культуры, что самым непосредственным образом сказывается на процессах формирования культуры. В частности, тяготение к идеям социализма в развивающихся странах Востока способствует тому, что крепнет литературный пласт, который мы называем литературой социалистической ориентации.

Эта литература, которая существует не только в восточных странах, развивается в основном в русле реализма, в его сложном взаимодействии с другими творческими методами. Она творчески перерабатывает все наиболее художественно ценное, возникающее в мировой литературе; она испытывает воздействие прогрессивной общественной мысли стран Запада.

Литература социалистической ориентации 70-х годов продолжает, но отнюдь не повторяет традиции прогрессивных писателей, творивших в первые годы независимости, обычно создававших произведения прямого политического звучания, открыто провозглашавших свое позитивное отношение к социализму. Теперь идейная устремленность выражается не в одних политических декларациях авторов, но пронизывает весь художественный строй того или иного произведения. При всей своей идейно-художественной многоплановости литература социалистической ориентации (а сюда можно отнести произведения, представляющие направления, которые национальная критика именует и «социальным», и «революционно-критическим», и «новым» реализмом) обладает общими чертами. Она всегда обращена к социальным проблемам, которые не теряют остроты, через какие бы глубины внутреннего мира они ни просматривались; в ней наличествуют два плана: с одной стороны, ее характеризует резко критическое отношение к существующим социальным аномалиям, с другой — она показывает зарождение сил, способных преобразовать мир.

Надо думать, что с последним обстоятельством связаны изменения в тематическом составе. Прежде всего получает новое звучание имеющая богатую предысторию крестьянская тема. Деревенская жизнь перестает олицетворять тихий патриархальный мир прошлого и предстает ареной, где разворачиваются серьезные классовые сражения (например, борьба с землевладельцами хариджан-батраков из каст неприкасаемых в деревнях Индии). Затем появляется тема рабочего класса. Это очень существенное, принципиально новое явление, возникновению которого немало способствовал приток в литературу писателей из рабочей среды.

Следует сказать, что в отличие от одномерно позитивных образов борцов за социальную справедливость, созданных реалистической литературой 50-х годов, нынешние герои — люди со сложным духовным миром. Им присуща вся гамма человеческих чувств, среди которых далеко не последнее место занимают сомнения, неуверенность. Рисуя революционные конфликты,

писатели все чаще тяготеют не столько к драме событий, сколько к внутренней драме человека, участвующего в борьбе. Вообще в реалистической литературе 70-х годов проникновение в суть происходящего в человеке, в суть его сложных взаимосвязей с общественной средой неразрывно связано с пересмотром нормативной поэтики, сложившихся стереотипов. Писатели стремятся овладеть современной техникой письма, избавляясь от традиционно присущих многим восточным литературам длинот, чрезмерной перегруженности произведений второстепенными деталями, действующими лицами, от пристрастия к морализаторским сентенциям, дидактизму. Вместе с тем они овладевают накопленными современной мировой литературой средствами освоения действительности<sup>11</sup>.

Если раньше при определении прогрессивности того или иного произведения решающую роль играла актуальность его общественно-политического содержания, то в 70-е годы на первый план выдвигаются вопросы жизненности конфликтов и эстетического уровня. Не случайно для молодых поэтов Турции, впервые получивших возможность познакомиться с жизненным и творческим путем Назыма Хикмета только в 60-е годы, самым важным, определяющим моментом была вначале идейная убежденность поэта-коммуниста. И только в последующее десятилетие их внимание привлекают огромные художественные открытия революционного поэта-новатора.

Таково в самых общих чертах типологически сопоставимое в разных национальных вариантах развитие концепций личности в современную эпоху.

Типологическое сходство довольно очевидно обнаруживается и в характере общественной функции литератур развивающихся стран Востока. В подавляющей массе эти литературы проявляют горячую заинтересованность в социальном прогрессе, однако при этом предполагается, что незамедлительное искоренение экономической и культурной отсталости должно учитывать своеобразие форм духовного самоопределения восточных народов, связанных с их национальными традициями.

В этом процессе литература по праву отводит себе роль активного преобразующего и воспитующего начала, потому она решительно восстает против утраты коммуникативной функции, на которую обрекает ее модернизм, потому так ощутимо в ней стремление к контактам с самой широкой аудиторией, что во многом обуславливает и ее апелляции к собственным традициям, питающим и ныне массовое сознание в афро-азиатском мире.

Поскольку и сейчас добуржуазные формы и институты не просто пережиток, а активный компонент современного бытия,

---

<sup>11</sup> При общей тенденции к обновлению художественной системы в литературах Востока, естественно, наблюдается жанровое и стилевое многообразие: от традиционного бытописания до притчи, гротеска, который может неожиданно сочетаться, скажем, с документальным началом.

обращение к традициям, как указывалось, является одной из важнейших черт, характеризующих развитие идеологической и эстетической мысли на современном Востоке. Стремление к национальному самоутверждению, попытки доказать значимость собственного культурного достояния вполне закономерны для периода духовной деколонизации народов. Естественно, что эти тенденции нашли свое прямое отражение в литературе. Как и в других сферах, обращение литераторов к национальным традициям, ориентация на культурное наследие — процесс далеко не однозначный.

Адепты реакционного традиционализма, пытающиеся в конечном итоге доказать тотальное противостояние культур, религий, рас, реконструируют национальные традиции, чтобы утвердить идеи национальной исключительности. Отстаивая мысль об особой духовности восточной культуры, идеализируя прошлое, стремясь изолировать страны Востока от внешнего мира, такая литература нередко ставит знак равенства между национальным и религиозным, между религией и гуманизмом, считает проявлением национального духа различного рода консервативные традиции, религиозно-догматические и националистические предрассудки.

В противовес реакционному традиционализму, выражающему востокоцентристские идеи, сторонники европоцентристской теории «вестернизации» отождествляют понятия культурного возрождения стран Востока с процессами, протекающими на Западе. В литературе эта тенденция проявилась в апологии модернизма, в попытках представить его единственной основой, на которой возможно обновление.

По своему весу, влиятельности и степени распространения идеи вестернизации значительно уступают востокоцентристским. Однако и те и другие отходят на задний план перед доминирующей идеей так называемого синтеза культуры Востока и Запада. Понимание и материализация этой идеи тоже весьма многозначны. Ее поборники нередко склонны к фетишизации духовного начала. Но в целом для представителей этого течения характерны дифференцированный подход к традиции, опора на демократические и гуманистические ее элементы. Прогрессивные литераторы стран Востока, в частности, обращаются к этим элементам, формируя свое и читательское нравственное кредо. Один конкретный пример. Литература Индии прошлых десятилетий широко прокламировала гандистский мирный путь разрешения классовых конфликтов, поднимала на щит идеи ненасилия. Вместе с тем по-прежнему значительным было влияние на духовную жизнь этической стороны концепции М. К. Ганди, краеугольным камнем которой является тезис о самосовершенствовании человека ради общественного блага<sup>12</sup>, почерпнутый

<sup>12</sup> Не случайно тамильский писатель Ахилан, написавший в 70-е годы несколько остропроблемных романов, говорит об открытии им особого литературного метода — «гандийского реализма».

из древних религиозно-философских текстов. Это философское этическое предписание индуизма о «незаинтересованном деянии» (используемое, кстати, реакционными традиционалистами в откровенно шовинистических целях) интерпретируется ныне многими писателями Индии и Непала как призыв к бескорыстному подвижничеству во имя счастья людей, торжества социальной справедливости, что способствует созданию в литературе возвышенных характеров, утверждению высоких гуманистических идеалов.

Желание глубже проникнуть в жизнь народа, обрести с ним общий язык побуждает этих писателей обращаться к необъятным пластам символики, связанным с широко разветвленными мифологическими системами прошлого, в частности с древними представлениями о мироздании, к фольклорным истокам. Возникшая на этой основе образная структура, насыщенная новым содержанием, несомненно, помогает более органичному восприятию идей, связанных с национальным возрождением и социальным прогрессом народов Востока.

Таким образом, историческому и литературному развитию освободившихся афро-азиатских стран присущ комплекс общих закономерностей. Типологические схождения, возникновение которых обусловлено в первую очередь сходством исторических судеб развивающихся стран, часто подкрепляются контактно-генетической преемственностью. Естественно, активным компонентом литературных связей (при повышенном внимании к традициям) выступают внутрорегиональные связи, общность культурного наследия. Однако на нынешнем этапе типологическая общность постепенно выходит на первый план, приобретает порой бóльшую значимость, чем связи, обусловленные культурно-историческим родством<sup>13</sup>. Поэтому появляется возможность научно обоснованного сравнения литературных процессов таких географически несопоставимых стран, как, например, Египет и Индия.

Характерно, что некоторые сущностные признаки, общие для литератур развивающихся стран, имеют место и в западных литературах, однако проявляются они там иначе. И дело здесь вовсе не в особой духовности восточных народов, не в их противостоянии «прагматическому Западу», а в тех историко-социальных закономерностях, которые действуют в странах Востока, вступивших в переходный этап своего развития.

Исследователи западной литературы, обращаясь к 70-м годам, немало пишут о стремлении писателей воссоздать личность во всей ее цельности и глубине. Казалось бы, это общая закономерность мирового литературного процесса данного периода. Однако в развивающихся странах литература возрождает личность для того, чтобы сделать ее «субъектом» истории, способ-

<sup>13</sup> Последнее вовсе не означает, что можно пренебрегать социокультурным генезисом литературных явлений и процессов, без которого невозможно понять истоки и характер традиционности.



ным преобразовать старый мир, обеспечить социальный прогресс, в то время как на Западе (в данный конкретный период) человек обретает силы противостоять вещизму, право на самостоятельное мышление, чувствование, на свободу от нивелирующей духовный и интеллектуальный мир индивида буржуазной прагматической цивилизации.

Аналогичным образом за последнее время в западных литературах явно обозначился интерес к национальным традициям. Этот вопрос не случайно был в центре внимания участников VIII конгресса Международной ассоциации литературных критиков, представляющих различные континенты и социальные системы. Подчас мы наблюдаем даже, казалось бы, буквальные совпадения. Так, в индийской литературе последнего десятилетия многие критики выделяют в качестве ведущей тенденции так называемую индианизацию (бхаратията)<sup>14</sup>. Подобная же тенденция (поиски «Englishness») характерна и для современной английской литературы<sup>15</sup>.

Однако в данном случае вряд ли можно говорить о типологических схождениях, ибо на Западе и на Востоке принципиально различны мотивы, побуждающие обращаться к традиционным пластам. Для западных литератур это обращение в большинстве случаев (есть исключения — например, современная литература Ирландии) обусловлено главным образом желанием сохранить свою национальную характерность в протекающем быстрыми темпами процессе культурной интеграции, для восточных — желанием обеспечить признание своей культуры и тем самым подтвердить право на самостоятельное существование своей ранее угнетенной нации<sup>16</sup>. Таким образом, в отличие от Запада традиционализм на Востоке означает активную идеологическую и в известном смысле политическую позицию, что вызывает и дифференциацию традиционализма как явления общественной и духовной жизни.

Литературный фронт в настоящее время является одним из важнейших фронтов в борьбе, которую ведут прогрессивные силы в странах Востока за создание подлинно независимых демократических государств, за общественный прогресс. В большой мере это относится и к литературоведческой науке. Возможность выявления типологически общих факторов развития обнаруживает антиисторизм и явную политическую тенденциозность попыток отстоять тезис о принципиальной неповторимости своего духовного опыта, о замкнутости национальных литературных систем, их принципиальной несовместимости с современностью, предпринимаемых адептами реакционного традицио-

<sup>14</sup> «Уттаршати». Патна, 1978, февраль (на яз. хинди).

<sup>15</sup> *Ивашева В.* Завершив десятилетие (заметки о британской литературе 70-х годов). — Вопросы литературы. 1980, № 3.

<sup>16</sup> Весьма показательно в этом плане обращение к своему фольклору, самобытным традиционным истокам современной арабской палестинской литературы.

нализма. В равной мере это делает научно несостоятельным стремление сторонников вестернизированного подхода к культурам Востока подверстывать современный литературный процесс на Востоке к тому, что происходит в литературах бывших метрополий, представлять восточные литературы способными лишь к повторению, копированию западных образцов.

#### ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА ПОЭЗИИ МУХАММАДА ИКБАЛА И ПУШКИНА

В связи с подготовкой к столетию со дня рождения Мухаммада Икбала мой старый добрый знакомый и коллега, известный поэт урду Али Сардар Джафри летом 1977 г. обратился ко мне с просьбой попытаться сравнить Икбала с Пушкиным и выступить на эту тему на международной конференции в Дели, посвященной юбилею великого поэта Востока.

Не скрою, что сначала я хотел отказаться от этого предложения, так как на первый взгляд мне показалось невозможным обнаружить что-то общее в творчестве и мировоззрении столь разных, никак не связанных друг с другом поэтов, принадлежащих к различным историческим эпохам и национальным культурам.

Исследователи Икбала в разных странах сравнивают его с многими поэтами Востока и Запада: с Руми и Хафизом, Данте и Мильтоном, Галибом и Гёте. Такие сопоставления оказываются зачастую весьма успешными и убедительными, так как между творчеством Икбала и всех этих поэтов существуют генетические связи, т. е. Икбал обращался к их творческому опыту, стремился перенести его на индийскую почву. Однако все мои попытки обнаружить у Икбала хоть какое-то упоминание имени Пушкина остались пока безрезультатными. Думается, что он мало что знал о великом русском поэте. Но чем глубже я задумывался над этой проблемой, чем внимательнее прислушивался к голосу Икбала и Пушкина, тем явственнее улавливал сходные мотивы, обнаруживал черты сходства в поэтическом слове и мысли индийского и русского поэтов.

При отсутствии непосредственных связей и контактов между народами в их культурном развитии возникают черты сходства, обусловленные общими исторически закономерными условиями социально-экономического и культурного развития человечества. Разложение феодализма, становление новых капиталистических отношений и связанных с ними изменений в общественной и духовной жизни России начала XIX в. и Индии начала XX в. вызвали некоторые типологически близкие явления в литературном развитии этих стран, в творчестве писателей, имена которых входят в сокровищницу мировой литературы.

Когда мы говорим о «мировой литературе», то связываем с этим термином вполне определенное понятие. Как известно,

впервые идея «всемирной литературы» была сформулирована Гёте в конце 20-х годов XIX в. По его словам, всемирная литература была призвана преодолеть рамки национальной ограниченности, включить в свой состав все самое ценное, что было создано всеми народами на всех ступенях исторического развития. В «Манифесте коммунистической партии» Маркс и Энгельс теоретически сформулировали понятие «мировой литературы» как один из важных признаков становления нового буржуазного общества. «Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием,— писали они.— Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература»<sup>1</sup>.

Ярким примером «универсальных поэтов» нового времени, творчески воспринявших и переработавших многообразие традиций мировой литературы, были в Германии Гёте, в России Пушкин, в Индии прежде всего Рабиндранат Тагор и Мухаммад Икбал, важнейшим критерием творчества которых, как и других классиков мировой литературы, являются высокая художественность и подлинная народность, органическое сочетание в нем национальных и общечеловеческих черт.

Само собой разумеется, что писатели могут существенно отличаться друг от друга по таланту, знанию и пониманию жизни, мировоззрению, художественным особенностям, национальной специфике. Однако их сближает прежде всего то, что их произведения приобретают общественную значимость. Они стремятся ответить на ключевые вопросы, в равной степени волнующие народы разных стран, которые перед мировой литературой ставит эпоха. Их творчество наполняется поэтому не только своим национальным, но и общечеловеческим содержанием, создает атмосферу взаимопонимания и возможности диалога между разными культурами. Именно такие писатели, классики мировой литературы, являются в то же время подлинно народными писателями. Независимо от национальной принадлежности, определяющей особенности их техники письма, поэтики, языковых, изобразительных средств и т. д., они изображают жизнь, и прежде всего человека, в свете передовых общественных и нравственных идеалов эпохи, выступают с критикой всего того, что мешает его существованию и совершенствованию. Их произведения поэтому не только волнуют своих соотечественников, но и получают широкий резонанс за пределами их стран, играют важную роль в культурном развитии человечества, в борьбе, которая ведется за освобождение человека и общества.

В силу определенных исторических причин лишь в конце XIX в. в Индии наиболее свежие, живые струи индийской литературы устремляются в общее русло мировой литературы, обогащая ее пробуждающейся энергией, воскрешенными и переос-

<sup>1</sup> Маркс и Энгельс. Сочинения. Т. 4, с. 428.

мысленными в новых условиях величайшими творениями прошлого. Среди индийских писателей, кто синтезировал в собственном творчестве свои классические традиции, духовные художественные ценности, рожденные на благодатной индийской почве, с лучшими достижениями мировой литературы, кто сыграл первостепенную роль в идейно-эстетическом обновлении индийской литературы, я бы сказал, в «подтягивании» индийской литературы к уже достигнутому к тому времени уровню мировой литературы, с полным основанием рядом с именем Рабиндраната Тагора можно назвать имя Мухаммада Икбала. О мировом значении творчества Икбала после его смерти писал Тагор: «Для Индии, которая и так играет в мире очень ограниченную роль, особенно болезненна потеря поэта, чье творчество имеет мировое значение»<sup>2</sup>.

И здесь напрашивается сопоставление Икбала, которому принадлежит огромная заслуга в создании современной поэзии урду, с Пушкиным, родоначальником новой русской литературы. В настоящем разделе книги я попытаюсь лишь в самых общих чертах наметить некоторые типологические параллели между творчеством этих двух великих поэтов. Не имея возможности подробно останавливаться на анализе тех или иных сторон творчества Пушкина, сопоставляемых с поэзией Икбала, я буду ссылаться на выводы и положения советских пушкиноведов.

Движущей силой всего творчества Пушкина была «потребность познания окружающей объективной действительности, стремление „изобразить“ отличительные черты и особенности современного человека, несущего на себе печать своей эпохи»<sup>3</sup>. Впервые в русской поэзии «Пушкин раскрыл человека во всей конкретности его исторического, национального и социального бытия»<sup>4</sup>. Судьба человека в творчестве Пушкина неотделима от судьбы народной. То, что, возвеличивая, защищая человека в русской литературе, Пушкин отстаивал интересы народа, заметил еще Белинский. Пушкин решительно боролся с устаревшими ущербными тенденциями в русской литературе, принижавшими человека. В условиях господства авторитарных догм он утверждал радость полноты жизни. Его идеалом был свободный, уверенный в своих силах и могуществе человек. Он писал:

Вращается весь мир вокруг человека,—  
Ужель один недвижим будет он?

И далее:

... счастливый человек,  
Для жизни ты живешь...

<sup>2</sup> Цит. по: Multi disciplinary approach to Iqbal. Iqbal centenary symposium. New Delhi, 1977, с. 25.

<sup>3</sup> *Благой Д. Д.* Реализм Пушкина в соотношении с другими литературными направлениями и художественными методами.— Реализм и его соотношение с другими творческими методами. М., 1962, с. 116—117.

<sup>4</sup> *Мейлах Б.* Вопросы литературы и эстетики. Л., 1958, с. 228.

«Дидактический рационализм и нормативность поэтики классицизма... были сняты в поэзии Пушкина романтическим признанием прав личности на внимание к себе и связанным с этим романтическим же принципом свободы творчества, что давало возможность выхода из мира отвлеченных литературных категорий и схем в мир живой жизни»<sup>5</sup>. Однако романтизм Пушкина не был отвлеченно-созерцательным, пассивным, как подчеркивает Б. Мейлах: «...не было для Пушкина ничего более чуждого, чем романтика покоя, чем идеализация ухода от жизни, какой бы она ни была»<sup>6</sup>. Пушкин писал:

Нет, нет: земная жизнь в болезни, в нищете,  
В печалях, в старости, в неволе... будет раем  
В сравненьи с тем, чего за гробом ожидаем!

Нельзя не заметить черты сходства в концепции личности Икбала и Пушкина, отстаивавших идею «самодовлеющей личности, впервые по-настоящему ощутившей себя в своей самостоятельности и самоценности, бездонности и бесконечности»<sup>7</sup>. Икбал стремился по-новому решить жизненные вопросы, проникнуть в сложные взаимоотношения человека и мира, постигнуть пути развития общества, прогресс цивилизации, утвердить как общественно значимые такие черты и особенности характеров своих современников, которые приверженцами старых литературных традиций рассматривались как отрицательные, не соответствующие морально-этическим и эстетическим нормам. Основной темой всего творчества Икбала является человек и жизнь. Сказочному раю, где нет борьбы, всюду царит застой, Икбал предпочитает жизнь на земле со всеми ее радостями и трудностями. Он пишет:

Сердца влюбленных умирают в вечном раю.  
Там нет ни горестной песни, ни страдания, ни  
страдающего друга.

Подобно Пушкину Икбал поет славу вечно юной, бурлящей, прекрасной жизни, что вступало в противоречия с официальной религиозной ортодоксией. «Он фактически высвободил личность человека из пут средневековой мусульманской морали, поставив его перед фактом личной ответственности перед самим собой и перед обществом»<sup>8</sup>, — отмечает специалист по творчеству Икбала Н. И. Пригарина.

Высокая гражданственность гуманистических поисков Икбала заключается прежде всего в его стремлении изменить природу человека, своего соотечественника. «Никакой новый мир не сможет появиться, пока не изменится природа человека», — писал Икбал в «Паёми машрик». Он воспеваает сильного, смело-

<sup>5</sup> *Благой Д. Д.* Реализм Пушкина, с. 133.

<sup>6</sup> *Мейлах Б.* Вопросы литературы и эстетики, с. 230.

<sup>7</sup> *Скатов Н.* Русский гений. М., 1987, с. 159.

<sup>8</sup> *Пригарина Н. И.* Поэзия Мухаммада Икбала. М., 1972, с. 130.

го, энергичного, деятельного человека, способного изменить мир. Икбал считает человека самым совершенным творением в мире. Человек у него вступает в спор с богом, доказывая свое право и возможность участвовать в переустройстве мира.

Представление Икбала об идеальном человеке отличается от широко распространенной в то время в Индии и других странах Востока идеологии пассивности, самоотречения, безразличия к окружающему миру, обрекающей человека на безропотное повиновение власти имущим, на смирение перед злом и насилием. По словам Достоевского, «повсюду у Пушкина слышится вера в русский характер, вера в его духовную мощь, а коль вера, стало быть, и надежда, великая надежда на русского человека».

С надеждой славы и добра  
Гляжу вперед я без боязни,—

сказал сам поэт по другому поводу, но эти слова его можно прямо применить ко всей его национальной творческой деятельности»<sup>9</sup>.

Утверждающая возвышенные гуманистические идеалы поэзия Икбала может быть сопоставлена с пронизанным высоким гражданским пафосом творчеством Пушкина. В условиях деспотизма царского самодержавия Пушкин болезненно воспринимал «разобщенность людей и народов, трагические противоречия истории, сталкивающие в неразрешимых конфликтах государство и личность, народную стихию и деспотизм власти,— пишет В. М. Маркович.— Но сознание всего этого неотделимо в пушкинском мышлении от утверждения идеала иной жизни — единой, целостной для всех, справедливой, человеческой и гармонически слаженной»<sup>10</sup>. Подобно Пушкину, видевшему «раздробленность человека, односторонность его развития, его душевной жизни и сознания» (В. М. Маркович), негодовавшему при виде тяжелого и подневольного труда, бесправного положения крепостных крестьян, Икбал подчеркивал, что «в мире капиталистической наживы нет и по самому их существу не может быть бескорыстных братских отношений между людьми»<sup>11</sup>.

Гневным обвинением крепостническому строю прозвучало на всю Россию стихотворение Пушкина «Деревня». В нем идиллии сельской жизни, воспеваемой поэтами, противопоставляется реалистическая картина крепостнического быта. С возмущением русский поэт восклицает:

Здесь барство дикое, без чувства, без закона  
Присвоило себе насильственной лозой  
И труд, и собственность, и время земледельца.

<sup>9</sup> Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 26. Л., 1979, с. 144.

<sup>10</sup> Краткая литературная энциклопедия. Т. 6. М., 1971, с. 455.

<sup>11</sup> Аникеев Н. П. Выдающийся мыслитель и поэт Мухаммад Икбал. М., 1959, с. 18.

При этом Пушкин не остается безнадежным пессимистом. Он верит в силу жизни, в торжество разума, правды и справедливости. В финале стихотворения поэт выражает свою мечту увидеть «народ неугнетенный», «прекрасную зарю», которая должна наконец взойти над его отечеством.

Одновременно патриотическая лирика Пушкина пронизана радостным предчувствием наступления новой эры народовластия. В стихотворении «К Чаадаеву» он стремится укрепить в своих соотечественниках веру в освобождение, в то, что «Россия вспрянет ото сна, и на обломках самовластья напишет наши имена!» В своем «Послании в Сибирь» Пушкин стремился внушить веру в освобождение осужденным на каторгу участникам декабрьского восстания. Отметим, кстати, что философская поэма Икбала «Тайны личности» («Асрар-и худи») была послана заключенным в тюрьму индийским патриотам.

Обращаясь к своим друзьям, томящимся на каторге, Пушкин возвещал, что «оковы тяжкие падут, темницы рухнут и свобода вас примет радостно у входа и братья меч вам отдадут». А через сто лет после этих пушкинских стихов индийский поэт приветствует рождение новой эпохи народовластия.

Вставай! Появилась новая форма устройства мира.  
Твоя эра начинается на Востоке и Западе.

«В последние годы своей жизни Икбал все больше и больше обращался к социализму. Его привлекали огромные достижения Советской России. Даже его стихи приняли иное направление», — отмечал Дж. Неру в своем труде «Взгляд на всемирную историю».

Икбал протестует против всех форм угнетения человека — экономического, политического, духовного, разоблачает антигуманистическую природу буржуазного общества. Как и Тагор в статье «Кризис цивилизации» под словом «цивилизация» имеет в виду «капитализм», так и Икбал, беспощадно разоблачая «европейскую цивилизацию», выносит приговор капитализму:

Нет человечности на небе Запада,—  
Там реки крови, реки крови...

И далее:

Безработица, нищета, нужда, разврат —  
Разве это недостаточно для списка западных побед...

Икбал не остается пессимистом. Его поэзию сближает с пушкинской патриотической лирикой ее разоблачительный пафос, протест против несправедливости, унижения достоинства человека. Он писал:

Из крови рабочих богачи создают себе рубины.  
Алчность жадного помещика разоряет крестьян.  
Революция! Революция! Революцию я призываю.

Исследователи творчества Икбала говорят о том, что своей высокой гражданственностью, демократической устремленностью поэзия урду обязана Икбалу. «Именно Икбал,— отмечает, например, Нагендра,— придал газели урду социальную направленность». В свое время Горький призывал советских писателей учиться у Пушкина не в узко формальном смысле, а пониманию великого призвания поэта-гражданина, учиться смело чувствовать и смело мыслить.

Таким образом, подобно тому как Пушкин в условиях царского самодержавия пробуждал патриотические, гражданские чувства русской общественности, Икбал жаждал вывести своих соотечественников из состояния глубокой депрессии и деморализации, вызванных колониальным порабощением Индии.

Исследователи творчества Пушкина иногда сравнивают великого русского поэта с Гёте. Известно также, что с Гёте обычно сравнивают и Икбала. Таким образом, Гёте становится своего рода связующим звеном между Икбалом и Пушкиным. И русского, и индийского поэтов привлекали в творчестве Гёте его универсализм, выраженное в нем общечеловеческое содержание культуры, свойственное ему органическое соединение лучших достижений культур восточной и западной. На Востоке Гёте «ищет истоки гуманистической идеи, доводящей почитание человека до его обожествления и универсализировавшей человеческую любовь в философско-хафизовском смысле слова, определяя ее как основу мира и жизни... первозданную нравственную чистоту человека... Высшей духовной ценностью... Запада... была для Гёте концепция свободной личности, борца против социального зла и бесчеловечности»<sup>12</sup>. У Гёте гуманистические, художественные и нравственные категории Востока и Запада «не просто сосуществуют, а органически слиты в единый культурный литературно-художественный сплав... Это знаменует становление подлинно единой мировой литературы»<sup>13</sup>. Именно этот западно-восточный синтез в творчестве Гёте, противостоящий как колонизаторским идеям европоцентризма, так и восточоцентристскому изоляционизму, основывающийся на общечеловеческом содержании культуры, «дает основание литературоведам искать его истоки и разнообразные формы проявления на разных этапах развития мирового литературного процесса. Выражение этого синтеза характерно и для творчества других великих писателей, например Байрона, Пушкина, Рабиндраната Тагора»<sup>14</sup>. С полным основанием к этому списку можно было бы добавить и имя Мухаммада Икбала.

Вслед за Гёте Пушкин сумел распознать и обобщить то передовое, художественно значимое, что имеется в культуре Востока, органически соединить то, что представляет в ней непре-

<sup>12</sup> Брагинский И. С. Проблемы востоковедения. М., 1974, с. 311.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.



ходящую идейно-эстетическую ценность, с лучшими достижениями западной культуры.

Черты западно-восточного синтеза мы наблюдаем и в творчестве Икбала. Этот синтез был бы невозможен, если бы не впитал в себя Пушкин Востока, так же как впитал в себя Запад Икбал. Восточные мотивы встречаются и у раннего Пушкина, как и мотивы западные у раннего Икбала. Лишь под воздействием встречи с живым Востоком возникает в творчестве Пушкина органический сплав западных и восточных мотивов, что можно наблюдать и у Икбала во время его пребывания в Европе. Как сумел Пушкин глубоко проникнуть в дух восточной поэзии, глубоко осмыслить Восток, так и Икбалу в его обращении к Западу свойственно восприятие не столько внешних, сколько глубинных явлений западной культуры.

Как в восточных мотивах и образах, нашедших, например, воплощение в стихотворениях пушкинского «Подражания Корану», искал русский поэт примеры неистовой духовной стойкости, так и Икбал прогрессивные идеи Запада представлял в органическом сплаве с лучшими гуманистическими элементами культурных традиций Востока. Икбал подчеркивает, «что именно Запад знает, как вырваться из оков судьбы... вызывает к жизни тени великих мыслителей Запада: Льва Толстого, Карла Маркса, Гегеля»<sup>15</sup>. Подобно Гёте, собравшему в своем Диване известных литературных героев, ассоциирующихся в его сознании с восточной мудростью, в стихотворении «Беседа умерших» Икбал предоставляет слово европейским мыслителям, ученым, поэтам, являющимся, с его точки зрения, истинным лицом Европы. Он не хочет, чтобы это лицо было искажено, поэтому стремится раскрыть людям глаза, утвердить правду, разоблачить зло. С проповедью возвышенного гуманизма выступает Икбал, например, в стихотворении «Послание». Нельзя в этой связи не вспомнить, что в своем «Подражании Корану» Пушкин тоже утверждает идею прогрессивной миссии поэта, призывает к правде, доброте и справедливости, к борьбе с малодушными:

Мужайся же, презирай обман.  
Стезеею правды верно следуй.  
Люби сирот и мой Коран  
Дрожащей твари проповедуй.

Говоря о восточно-западном синтезе, присущем творчеству и мировоззрению Икбала, сопоставляя его с гётевским и пушкинским, мы отнюдь не хотим отождествить с ними индийского поэта. Думается, что об Икбале мы можем сказать то же, что заметил И. С. Брагинский о Пушкине: «Западно-восточный синтез Пушкина имеет черты, сближающие его с гётевским, но в целом он неповторимо индивидуален: это пушкинский синтез»<sup>16</sup>. Органический сплав восточных и западных мотивов служит од-

<sup>15</sup> Пригарина Н. И. Поэзия Мухаммада Икбала, с. 150.

<sup>16</sup> Брагинский И. С. Проблемы востоковедения, с. 322.

ним из ярких проявлений органической связи национального с общечеловеческим как у Пушкина, так и у Икбала.

Проблема западно-восточного синтеза непосредственно связана с отношением Икбала и Пушкина к классическому наследию. Обратимся и в этом вопросе к тем параллелям, которые обычно проводятся между ними и Гёте. «Именно в смысле близости Пушкина и Гёте... к древнему классицизму, к античной традиции, думается, может быть принята и столь часто делаемая аналогия между творчеством этих двух национальных гениев»<sup>17</sup>. Пушкин использовал весь доступный ему опыт мировой литературы, синтезируя в своем творчестве многие ее замечательные достижения. «Именно в этой широте, исключительном богатстве синтеза — индивидуальное своеобразие пушкинского реализма, в то же время именно они делают его „началом всех начал“ последующей русской литературы»<sup>18</sup>, — отмечает Д. Д. Благой.

Думается, что сказанное здесь о Пушкине в известной степени можно отнести и к Икбалу. Как и Пушкину, Икбалу был глубоко чужд узконационалистический подход к культурному наследию. Для него классическое наследие состояло не только из замечательных духовных и художественных ценностей прошлого, созданных его соотечественниками, единоверцами-мусульманами, но и из всего того лучшего, что накопило в своем культурном развитии человечество. Он призывал к преодолению расовых, религиозно-общинных противоречий, воспевал единство рода человеческого.

Мы не афганцы, и не турки, и не татары,  
Мы рождены в цветнике, на одной ветви.  
Различие примет у нас запретно,  
Ибо мы — питомцы одной весны.

Находя вдохновение, в частности, в стихах Руми, во всей персидской классической поэзии, в идеях и образах ислама, Икбал вместе с тем не рассматривал индийское культурное наследие с религиозно-конфессиональных позиций. Он использовал духовные и эстетические ценности как мусульманского, так и индусского происхождения. Широкий гуманистический подход к культурным традициям Индии отмечают многие исследователи его творчества. Сошлюсь здесь лишь на статью Прабхакара Мачве «Концепция человека у Икбала»<sup>19</sup>, в которой хорошо показано, как органически сочетается в своих стихах Икбал суфийские и ведантические идеи.

Икбал творчески относился к культурному наследию, наполняя новым содержанием традиционные образы, используя прежде всего те его элементы, которые были бы созвучны духу времени. В этом отношении творчество Икбала, как и Тагора, в ка-

<sup>17</sup> Благой Д. Д. Реализм Пушкина, с. 115.

<sup>18</sup> Там же, с. 141.

<sup>19</sup> Machwe Prabhakar. Concept of Man in Iqbal.— Multi Disciplinary Approach to Iqbal. New Delhi, 1977.

кой-то степени служило ориентиром для тех писателей, кто закладывал основы новой литературы народов Индии. Например, идея безостановочной, вечно развивающейся жизни иногда выражается у Икбала, как и у Тагора, Назрула Ислама, Ниралы, в образе горного потока, преодолевающего все препятствия на своем пути. Образ горного потока у Икбала, как отмечает Н. И. Пригарина, «некоторые исследователи связывают с излюбленным мотивом поэзии Гёте»<sup>20</sup>. В сборнике «Банг-и дара» Икбал пишет: «Поток стекает с вершины горы, распевая песни».

Несмотря на все идейно-художественное различие икбаловской и пушкинской поэзии, можно обнаружить какую-то связь этих строк Икбала со следующими строками Пушкина:

Ключ юности, ключ быстрый и мятежный,  
Кипит, бежит, сверкая и журча.

Проблема творческого метода Икбала весьма сложна и еще очень мало разработана. Не имея возможности здесь в достаточной степени обосновывать и аргументировать свои выводы, хочу лишь отметить, что, с моей точки зрения, для творчества Икбала, как и многих других индийских писателей, для всей новой и новейшей индийской литературы свойственно сложное взаимодействие романтизма с реализмом. В своем ощущении единства человека с окружающим миром, изображении человеческой личности, вступающей в конфликт с отжившими социальными условиями, в обращении к духовному миру человека, к духу природы, в прославлении любви как начала всех начал жизни Икбал выступает как романтик. «О романтическом признании прав личности на внимание к себе», свойственном Пушкину, говорит Д. Д. Благой.

Однако романтизм Икбала не имеет ничего общего с пассивным мирозерцанием, он носит ярко выраженный активный, а в некоторых своих проявлениях революционный характер. В этом он также сродни пушкинскому романтизму. «Традиция Икбала была не только гуманистической... Она по своей природе была революционной... Он поэт динамизма и энергии, а не покоя и статики»<sup>21</sup>, — справедливо отмечает А. А. Энджинир.

Стремление Икбала глубоко познать окружающую действительность, осмыслить роль человека в современном мире, всю историю человечества рождало в его творчестве реалистические тенденции. Таким же образом и Пушкин смог преодолеть «одно-сторонний субъективизм романтиков, стать поэтом реальной жизни, жизни такой, как она есть, стать „поэтом действительности“», — определение, которое, как известно, дал себе он сам»<sup>22</sup>. Мысль Д. Д. Благого о том, что в Пушкине можно наблюдать «потребность» познания окружающей объективной действительности — стремление «изобразить отличительные черты и особен-

<sup>20</sup> Пригарина Н. И. Поэзия Мухаммада Икбала, с. 94.

<sup>21</sup> См.: Multi Disciplinary Approach to Iqbal. New Delhi, 1977, с. 47, 50.

<sup>22</sup> Благой Д. Д. Реализм Пушкина, с. 115.

ности современного человека, несущего на себе печать своей эпохи»<sup>23</sup>, в определенной степени можно отнести и к Икбалу. Именно из этой «потребности» развиваются в творчестве Икбала реалистические элементы.

Значение Пушкина, по словам Достоевского, «в русском развитии глубоко знаменательно. Для всех русских он — живое уяснение во всей художественной полноте, что такое дух русский, куда стремятся все его силы и какой именно идеал русского человека»<sup>24</sup>. Величие Икбала, на мой взгляд, также состоит в том, что он сумел уловить и в поэтической форме выразить наиболее существенные, типические черты характера своих соотечественников, и он, как и Пушкин в России, стал у себя на родине подлинно народным поэтом, выразителем мысли, чувств и переживаний своего народа. Поэтическое слово Икбала не устарело и никогда не устареет. Оно затрагивает за живое, проникает в душу, вызывает сопереживание. «Сила, которая сделала Пушкина таким дорогим для нас, это сила его стихов, сопровождающих нас с детства, и мы настолько сроднились с ними, что часто даже незаметно для себя думаем образами пушкинской лирики о родной земле и ее природе, о любви, о жизни с ее радостями и горестями»<sup>25</sup>, — отмечает Б. Мейлах.

Подобно тому как русские люди душой сроднились с поэзией Пушкина, так и соотечественники Икбала в разных случаях жизни вспоминают стихи своего любимого поэта. Как часто приходится слышать икбаловские строки, которые произносят его соотечественники не только на мушаирах и литературных вечерах, но и в обыденной жизни, как бы ища в них поддержки, стремясь выразить словами Икбала свои самые заветные мысли, чувства и настроения. Интересно в этой связи сослаться на современника и соратника Икбала, замечательного индийского писателя Премчанда, который хорошо знал, высоко ценил и любил поэзию Икбала. В своей книге о Премчанде «Премчанд — Солдат пера» сын писателя Амритрай говорит о том, что поэзию Икбала Премчанд считал примером самой высокой, совершенной литературы, определяющей судьбу народов<sup>26</sup>. «Мунши очень любил Икбала, — пишет Амритрай. — Когда он хотел свои слова сделать более весомыми и значительными, он неизбежно обращался к Икбалу»<sup>27</sup>.

Весьма характерными являются приводимые в книге фрагменты из поэзии Икбала, которые любил цитировать Премчанд и которые отвечали его собственным мыслям и настроениям:

<sup>23</sup> Там же, с. 116—117.

<sup>24</sup> Цит. по: *Алексеев М. П.* Русская литература и ее мировое значение. Л., 1989, с. 300.

<sup>25</sup> *Мейлах Б.* Вопросы литературы и эстетики, с. 225.

<sup>26</sup> *Амритрай.* Премчанд — Солдат пера. Аллахабад, 1962, с. 178 (на яз. хинди).

<sup>27</sup> Там же, с. 620.

Моя жизнь беспокойна, подобно бурлящим волнам.  
Но не думай, что я ищу берег в этом море.

Премчанду чрезвычайно импонировала идея всепобеждающей силы человека, так ярко и образно выраженная в стихах Икбала. Премчанд писал: «Юность, высокие идеалы, мужество, самоотверженность. Об этом можно сказать словами Икбала:

В пустыне нашего безумия  
Джабраил — ничтожная жертва.  
О, мужественная решимость,  
Набрось аркан на самого себя!»

Известно, что Икбал не принимал непосредственного участия в организации и деятельности Ассоциации прогрессивных индийских писателей. Однако его стихи вдохновляли многих прогрессивных индийских литераторов, служили для них как бы ориентиром в творчестве, в национально-освободительной борьбе. О вдохновляющей силе икбаловского слова сказал Премчанд: «Если в поэзии нет силы, способной воодушевить, пробудить людей, то такая поэзия лишена жизни... Сейчас нам нужны поэты, которые, подобно Икбалу, вдохнули бы жизнь в наши омертвевшие души. Смотрите, устами Ленина он обращается к Создателю, и это обращение оказывает столь большое воздействие на Всевышнего, что он дает приказ своим ангелам: „Поднимайтесь! Пробудите бедняков моего мира!“»

Говоря о необходимости коренного изменения в литературе, которая должна выражать передовые идеи эпохи, Премчанд утверждал: «Сегодня не время для сентиментального искусства. Сегодня требуется искусство, которое утверждает чувство долга. Сегодня мы вместе с Икбалом говорим:

Тайны жизни ищи в горении.  
Успокаиваться в море — позор для реки.  
Радость полета не позволяет мне сидеть в гнезде —  
То я на стебле цветка, то на берегу реки».

Хотелось бы заметить, что исследование взаимоотношений Икбала с Премчандом и другими выдающимися индийскими писателями, изучение взаимосвязей их творчества нам представляется важным и перспективным направлением икбаловедения.

«Писать о Пушкине — значит писать о целой русской литературе», — говорил более ста лет назад В. Г. Белинский, подчеркивая этим самым неразрывную связь поэта со всей предшествующей ему русской литературой. А в набросках своей речи о Пушкине, произнесенной, как известно, незадолго до своей смерти, Достоевский писал: «Не было бы Пушкина — не было бы и последовавших за ним талантов; вся русская литература от него идет и к нему стремится»<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Алексеев М. П. Русская литература и ее мировое значение, с. 379.

Изучение пушкинских традиций не только в русской, но и во всех других литературах нашей страны уже давно стало одним из важных направлений советского литературоведения. Наши исследователи стремятся проследить, как развиваются и обогащаются основные принципы художественной системы Пушкина в дальнейшем движении литератур народов нашей страны. Советские пушкиноведы показывают, что наряду с такими выдающимися русскими поэтами, как М. Лермонтов, Н. Некрасов, А. Блок — подлинными продолжателями пушкинских традиций, которые, следуя велению жизни, чутко прислушивались к голосу времени, раскрывали внутренний мир человека, открывали новые возможности в русской поэзии, были и поэты-эпигоны, механически копировавшие содержание и форму пушкинской поэзии, а также литераторы, произвольно и тенденциозно трактовавшие творчество и мировоззрение Пушкина.

Сказанное здесь о великом русском поэте с полным основанием можно отнести и к Икбалу. В настоящее время все большее значение приобретает проблема традиций Икбала. Иногда мы как-то не очень ясно представляем себе все величие того или иного писателя — нашего современника и лишь после его смерти, с годами, начинаем по достоинству оценивать его. Историческая перспектива помогает лучше понять место Икбала в литературе и роль поэта в ее развитии. Чем больше проходит времени после кончины Икбала, тем яснее и ощутимее становится тот огромный вклад, который он внес в развитие литературы не только на языках урду и фарси, но и всех народов Индостанского субконтинента, его заметное влияние на дальнейшее развитие литературного процесса, на творчество многих поэтов — его учеников и последователей. Проблема икбаловских традиций в настоящее время, таким образом, приобретает большое теоретическое значение и является одним из актуальных вопросов литературной практики, развития всей современной индийской литературы. «Нельзя ограничивать влияние Икбала лишь его воздействием на одну поэзию урду», — справедливо отмечает А. А. Энджинир, предпринявший попытку определить содержание и характер икбаловских традиций, показать их развитие в современной литературе урду. Думается, что это направление икбаловедения имеет будущее, так же как в советском литературоведении большое место заняла проблема изучения и развития пушкинских традиций.

Проблема эта находится в центре внимания коллективного труда, изданного в Дели в 1978 г. по результатам международной научной конференции, посвященной столетию со дня рождения великого поэта<sup>29</sup>. В последний раздел книги включены статьи, содержащие сопоставительный анализ творчества и мировоззрения Икбала с Амиром Хосровом Дехлеви, Мильтоном,

---

<sup>29</sup> *Iqbal. Commemorative Volume*. Ed. by Ali Sardar Safri, K. S. Duggal. New Delhi, 1978.

Гёте, Вордсвортом, Браунингом, Тагором, Пабло Нерудой, Ниралой, Динкаром. В этот же раздел включен и мой доклад, в котором предпринята попытка сопоставить Икбала с Пушкиным.

Проводя параллели между творчеством Икбала и Пушкина, обнаруживая типологическое сходство между ними, я в то же время не провожу каких-либо прямых аналогий между столь разными поэтами. Художественный мир Икбала, как и Пушкина, своеобразен, неповторим, индивидуален, и в этом состоит прежде всего величие обоих поэтов. Вместе с тем, выражая наиболее прогрессивные тенденции своей эпохи, Икбал во многом соприкасался и перекликался с Пушкиным, перед которым в свое время вставали задачи, близкие тем, которые решал в своем творчестве Икбал.

Сходство Икбала с Пушкиным также и в той огромной популярности, которую эти поэты завоевали в современном мире. Их творчество входит в сокровищницу мировой литературы, произведения их переводятся на множество языков, выходя большими тиражами, звучат в самых отдаленных уголках земного шара, волнуя людей разных стран. В этом сила и бессмертие великих поэтов.

## Раздел II

### ВЗАИМООБОГАЩЕНИЕ КУЛЬТУР

#### ОБРАЗ РОССИИ В ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Что знали и думали в разное время о нашей стране индийцы и нашло ли это отражение в индийской письменности и художественной литературе? На этот вопрос ответить не так-то просто. Требуется много труда и терпения, чтобы обнаружить среди множества книг, журналов, газет, в течение многих лет издававшихся на различных языках народов Индии, разыскать в индийских архивах необходимые материалы.

Пока мы располагаем весьма скудными данными, позволяющими составить лишь отрывочные представления о знакомстве индийцев с нашей страной в средние века. Может быть, когда-нибудь мы и узнаем, что думали и писали просвещенные индийцы, посещавшие Россию в далеком прошлом,— наверное, были в Индии и свои Афанасии Никитины и Герасимы Лебедевы, кто оставил записки о путешествиях в нашу страну.

Английские колониальные власти всячески препятствовали распространению среди индийцев правдивой информации о нашей стране, особенно о революционном движении в России. «Наша осведомленность относительно этой страны считалась далеко не желательной,— отмечал индийский литератор Хасан Шахид Сахраварди.— Перед нашими взорами всегда рисовались картины этой страны, похожие на сказки и басни»<sup>1</sup>. По словам акад. А. П. Баранникова, занимавшегося этими вопросами, «до крайней степени был сужен круг лиц, которые могли бы заинтересоваться в Индии русской литературой или имели бы стимул к изучению русского языка... Информация индийской общественности относительно дореволюционной России была по меньшей мере весьма тенденциозной, неспособной вызвать большой симпатии, особого желания ближе познакомиться с ней, с ее культурой и ее литературой... Сведения о нашей стране в читательской среде были весьма смутные и часто даже почти фантастические, причем фантастичность этих сведений проистекала из совершенно понятной тенденции англо-индийского

---

<sup>1</sup> Цит. по: Баранников А. П. Индийцы о русской литературе.— Баранников А. П. Индийская филология. М., 1959, с. 404—405.



правительства отгородить Индию от возможного влияния с севера»<sup>2</sup>.

Пробуждение национального самосознания, подъем освободительного движения в Индии, с одной стороны, нарастание революционной борьбы трудящихся и распространение демократических идей в России — с другой, способствовали зарождению и развитию новых по своему содержанию и характеру русско-индийских связей. Никакие искусственные преграды, возводимые колониальными властями в Индии и царским режимом в России, не могли остановить этих двух потоков, устремившихся навстречу друг другу. С середины XIX в. начинается взаимодействие освободительных, демократических идей, возникавших на русской и индийской почве.

Демократические круги русской общественности с большим сочувствием относились к освободительной борьбе индийского народа, к Народному восстанию в Индии 1857—1859 гг., а индийских патриотов в их борьбе против колониального рабства вдохновляли примеры борьбы трудящихся масс России против царского самодержавия.

Первая русская революция находит живой отклик в индийской демократической печати. Прогрессивные индийские литераторы стремятся прорваться сквозь завесу лжи и дезинформации, которой пыталась окружить тогда колониальная пресса революционные события в России. Показательна в этом отношении деятельность выдающегося поэта и публициста, основоположника современной тамильской литературы Субрамания Баради, рассказывавшего на страницах мадрасской газеты «Индия» правду о России. «Можно не сомневаться в том, что эти крупнейшие революционные события являются предзнаменованием краха жестокого, тиранического монархического режима в России», — писал он. Говоря о «богатырской народной мощи», всколыхнувшей Россию, Баради подчеркивал народный характер русской революции, ее международное значение. Все силы земли и неба должны объединиться для того, чтобы помочь «мужественным усилиям наших русских товарищей, борющихся за свободу против деспотизма», — возглашал он 1 сентября 1906 г. Обращаясь к своим соотечественникам, он писал: «Индийцы! Объединяйтесь и создавайте подпольные общества. Пусть вовлеченная в борьбу молодежь вооружится лозунгом: „Действуйте по примеру русских борцов за свободу!“»<sup>3</sup>.

Подобного рода публикаций было в те годы в Индии немало. Индийские патриоты выражали свою солидарность с революционным движением в России. Так, выступая на Международном социалистическом конгрессе в Штутгарте в 1907 г., Б. Р. Кама говорила о том, что настанет день пробуждения поработанных индийцев и «они последуют за нашими товарищами из России». Выдающаяся индийская патриотка поддерживала тесные кон-

<sup>2</sup> Там же, с. 117—118.

<sup>3</sup> Видение Баради. Мадрас, 1975, с. 231 (на тамил. яз.).

такты с находившимися в эмиграции русскими революционерами, переписывалась с Горьким. В годы первой русской революции впервые о Горьком рассказал своим соотечественникам М. К. Ганди, назвав его «великим борцом за права человека» и связав революционные события в России с его творчеством и деятельностью<sup>4</sup>. Известно, что с Горьким переписывались и другие индийские литераторы — их письма хранятся у нас в горьковском архиве. К сожалению, пока не на все эти письма найдены ответы Горького.

Плодотворное влияние оказала на Индию Великая Октябрьская социалистическая революция, открывшая перед индийским народом новые пути и перспективы борьбы против колониального и социального гнета. Следует при этом заметить, что разрушительная стихия революции и гражданской войны, насилие, произвол, жестокость, порожденные культом личности Сталина, в колониальной Индии не воспринимались так остро и болезненно, как в нашей стране, как бы отодвигались на задний план, а зачастую представлялись как измышления наших недругов, пытавшихся опорочить первую в мире народную революцию.

Идеи Октября были понятны и популярны в Индии прежде всего благодаря их неразрывной связи с освободительным движением. На митинге индийских борцов за независимость 4 марта 1920 г. была принята резолюция, направленная В. И. Ленину, в которой говорилось: «Индийские революционеры выражают глубокую благодарность и восхищение великой борьбой, которую ведет Советская Россия за освобождение всех угнетенных классов и народов, а в особенности за освобождение Индии»<sup>5</sup>. Стремясь сопоставить и связать цели и задачи Октябрьской революции с растущим национально-освободительным движением в Индии, подавляющее большинство населения которой составляли крестьяне, классик индийской литературы Премчанд писал в 1919 г.: «Индия не может оставаться безучастной к урагану, потрясшему вселенную. Вершины Гималаев не могут сдержать его могучего напора... Придет время, когда поднимется самый многочисленный на земле класс — крестьяне... Если они совершили революцию в России, то почему же они не могут совершить подобную революцию в Индии?»<sup>6</sup>. М. К. Ганди, Дж. Неру, Б. Тилак и многие другие выдающиеся деятели национально-освободительного движения приветствовали победу пролетарской революции в России. Потом Дж. Неру напишет, что «советская революция намного продвинула вперед человеческое общество и зажгла яркое пламя, которое невозможно потушить.

---

<sup>4</sup> Статья М. К. Ганди о Горьком была опубликована в 1905 г. в газете «Индиан Опинион», которую он и его сподвижники выпускали в Южной Африке на английском и гуджаратском языках.

<sup>5</sup> Правда. 20.05.1920.

<sup>6</sup> *Амритрай*. Премчанд — Солдат пера. Аллахабад, 1962, с. 200—208 (на яз. хинди).

Она заложила фундамент той новой цивилизации, к которой может двигаться мир»<sup>7</sup>.

Большую роль в популяризации и пропаганде идей Октября играет литература, создаваемая в Индии о нашей стране. Советская тема развивается в книгах, статьях, очерках, мемуарах, дневниках и путевых записках индийских авторов, она воплощается в публицистике, в художественной литературе, в научных работах.

Главной темой индийской литературы о Советском Союзе в те годы становится социалистическая революция в России и ее вождь В. И. Ленин. Мне приходилось просматривать в индийских архивах пожелтевшие от времени газеты, журналы, брошюры на разных языках, содержащие подобного рода публикации.

Отдавая должное благородному стремлению индийских журналистов и публицистов рассказать своим соотечественникам о Великом Октябре и Ленине, о государстве рабочих и крестьян, мы в то же время должны сказать, что подлинными зачинателями, родоначальниками литературы о нашей стране в Индии являются два ее великих сына — Джавахарлал Неру и Рабиндранат Тагор. В 1929 г. в Индии вышла в свет книга «Советская Россия», в которой Дж. Неру рассказал обо всем том, что увидел в нашей стране, куда он впервые приехал в 1927 г. для участия в праздновании десятилетия Октябрьской революции. В 1931 г., после визита Рабиндраната Тагора в Москву в сентябре 1930 г., была опубликована его книга «Письма о России». Эти блестящие публицистические произведения, являющиеся важной вехой в развитии прогрессивной индийской литературы, не только помогли читателям лучше понять и по достоинству оценить все то, что происходило в нашей стране на заре Советской власти, но и определить, что из нашего опыта может быть перенесено на индийскую почву, что может быть использовано, когда Индия обретет национальную независимость. «Десять лет назад русский народ был на той ступени развития, что и наш. Какой прекрасный пример одухотворяющей силы просвещения дала Советская власть! Если бы я не увидел это собственными глазами, я бы никогда не поверил, что всего за десять лет в России не только вывели из тьмы невежества и унижения сотни тысяч людей, не только обучили их грамоте, но и воспитали в них чувство собственного достоинства»<sup>8</sup>. Популярность этих книг в Индии обуславливается еще и тем, что они принадлежат перу авторов, пользующихся у себя на родине огромным авторитетом, доверием и уважением.

Известно, что Тагор не был ни марксистом, ни революционером, однако он сумел понять интернациональный характер Великого Октября. «Призыв русской революции... — писал он, — обращен ко всему человечеству. Сейчас в мире есть один на-

<sup>7</sup> Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955, с. 24.

<sup>8</sup> Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 12. М., 1965, с. 281.

род, который заботится не только о своих собственных интересах, но и о судьбах всего мира»<sup>9</sup>.

Вместе с тем индийские авторы отмечали, что в нашей стране наметились и отклонения от социалистического образа жизни. Можно только сожалеть, что в свое время мы не прислушались к подобного рода критике, идущей со стороны наших истинных друзей, доброжелателей и не только индийцев. Такого рода критика у нас, как правило, замалчивалась, рассматривалась как недоразумение, объяснялась недостаточной осведомленностью критикующих нас зарубежных авторов, влиянием на них буржуазной пропаганды и т. д. Им зачастую противопоставлялись мнения тех авторов, кто безоговорочно во всем нас поддерживал: их у нас поэтому считали «истинными друзьями Советского Союза». Даже Джавахарлал Неру, симпатии которого к нашей стране ни у кого не вызывали сомнений, высоко оценивая совершившуюся в нашей стране первую в мире народную революцию, достижения советских людей в строительстве новой жизни, справедливо критиковал нас в своих книгах за то, о чем сегодня мы сами с большой откровенностью и горечью говорим, что помешало нам построить истинно гуманное, процветающее социалистическое общество. Возможно, это одна из причин, почему до сих пор не издана у нас книга Дж. Неру «Советская Россия». В ней он утверждал, что Октябрьская революция была, несомненно, одним из великих событий в мировой истории после Первой французской революции, что эти «гуманистические и драматические события, более захватывающие, чем любая сказка или фантазия»<sup>10</sup>.

Нас, естественно, интересуют не только положительные оценки Дж. Неру того, что он увидел в нашей стране, но и его критика некоторых сторон советской действительности, которую раньше у нас было принято объяснять различием мировоззренческих позиций. Подробнее я рассматриваю критические оценки Дж. Неру советской действительности в главе, посвященной столетию со дня рождения великого сына Индии.

Победой здравого смысла следует считать издание у нас классического труда Дж. Неру «Открытие Индии» в 1955 г., за год до XX съезда КПСС, в которой содержатся критические оценки нашей действительности, отмечаются беззакония, имевшие у нас место в период культа личности. Но если «Открытие Индии» неудобно было издавать с купюрами, так как ее выпуск в свет на русском языке был приурочен к первому официальному визиту премьер-министра Индии в нашу страну, то по-иному отнеслись у нас к высказываниям о нашей стране Рабиндраната Тагора. Здесь уже наших идеологов и подчиненную им цензуру не сдерживали никакие дипломатические рамки, и они действовали в привычном для них ключе.

<sup>9</sup> Там же, с. 241.

<sup>10</sup> *Nehru Jawaharlal. Soviet Russia. Some Random Sketches and Impressions.* 2-ed. ed. Bombay, с. 36.

Восхищаясь успехами строительства новой жизни в СССР, Тагор в то же время честно и открыто высказал в интервью корреспонденту «Известий» все то, что он не смог принять и одобрить в нашей стране, «культивируемый», по его словам, у нас образ мышления, противоречащий нашему же идеалу. Он предупреждал, что если мы будем следовать по пути ненависти и мстительности, однажды это может привести к уничтожению нашего собственного идеала. Это интервью не было тогда опубликовано, и лишь спустя почти шесть десятилетий, 10 июня 1988 г., по инициативе С. Д. Серебряного оно появилось на страницах газеты «Известия», дошло до советских читателей этой газеты как свет давно угасшей звезды и прозвучало как пророчество, как предостережение индийского мудреца, друга нашей страны, которое кому-то тогда пришлось не по вкусу. Мало что изменилось в этом отношении у нас и в годы застоя. В 50—60-е годы, когда в издательстве «Художественная литература» издавалось 8-томное, а затем 12-томное собрание сочинений Рабиндраната Тагора, нам не удалось убедить руководство издательства без купюр поместить в нем его замечательное публицистическое произведение «Письма о России». Дело в том, что за две недели, проведенные в Москве, великий поэт обратил внимание не только на ростки новой жизни, на удивительные, с его точки зрения, изменения, происшедшие за столь короткий срок после революции в жизни народов России, но и на зачатки «тоталитарного режима», о чем он прямо и откровенно написал в одном из своих писем, тринадцатом по счету. Как пророчество звучат сегодня слова Тагора, которые наша цензура не разрешила печатать: «Они забывают, что нельзя усилить коллектив, ослабляя личность. Общество не может быть свободным, если его члены закрепощены. Здесь царит диктат сильной личности. Власть одного над многими может приносить плоды, но не долго»<sup>11</sup>.

Письмо это не было включено в наши издания произведений Тагора, а объяснять этот неприятный казус за рубежом, прежде всего в Индии, приходилось, конечно, не тому, кто дал тогда категорическое указание «урезать» Тагора, а нам, ученым-индологам, в том числе и мне.

Не является ли это уроком на будущее? Не следует ли более чутко прислушиваться к голосу зарубежных политиков, писателей, ученых, деятелей культуры, кто смотрит на нас не предвзято, а глазами истинных друзей, кто не поддерживает нас во всем безоговорочно, не молчит, а говорит правду, как бы горька она ни была. Ведь со стороны бывает виднее! Наверное, то же самое можно сказать и о наших деятелях культуры, и прежде всего о тех, кто не лицемерит и дипломатничает, а всегда объективен, честен, принципиален в своих оценках зарубежной действительности.

<sup>11</sup> Tagore. Letters from Russia. Calcutta, 1960, с. 92.

В то же время разоблачение культа личности Сталина, ошибок, допущенных в ходе революции и социалистического строительства в нашей стране, зачастую вызывает горечь и разочарование, болезненную реакцию у всех тех в Индии и в других странах, кто беззаветно верит в социалистические идеалы, кто привык видеть в Советском Союзе воплощение правды и справедливости.

Недавно после моей лекции, содержащей критический анализ нашей истории, один пожилой индиец процитировал строки из известного стихотворения Мухаммада Икбала «Солнце»: «Как солнце ты взошла для нас, о, родина труда...» «Ведь для нескольких поколений моих соотечественников ваша страна всегда была солнцем, путеводной звездой, надеждой всех угнетенных», — сказал он. Но, как известно, даже на Солнце есть пятна, хотя оно от них не тускнеет.

Идеи Октября, нашедшие широкое распространение в Индии, где в те годы набирало силы национально-освободительное движение, находят живой отклик в индийской художественной литературе, например в романе Премчанда «Обитель любви» (1921). Не желающий мириться с гнетом и произволом помещиков, решительно борющийся за свои права, крестьянин Балрадх говорит своим односельчанам: «Я получаю газеты, из которых я узнал, что в России крестьяне взяли власть в свои руки. Они там стали полными хозяевами своей судьбы». Индийские литераторы, главным образом связанные с движением прогрессивных писателей, организационно оформившимся в 1936 г., стремятся проникнуть в сущность социально-экономических конфликтов современного мира. В их произведениях появляется новый образ революционного борца — представителя рабочего класса. Первооткрывателем рабочей темы в индийской литературе выступает один из инициаторов создания Ассоциации прогрессивных писателей Индии — Мулк Радж Ананд. Главное место в его романе «Кули» (1936) занимает описание всеобщей забастовки бомбейских текстильщиков. Проблема пробуждения классового сознания индийского пролетариата находится в центре романа «Пригород» (1940) известного бенгальского прозаика Маника Бондопадхайя (1908—1956). Героями произведений писателей Гопала Халдара (1902, бенгали), Яшпала (1903—1976, хинди), Кришана Чандра (1914—1977, урду) являются коммунисты, сознательные борцы за народное дело.

Однако наиболее ярко идеи революционного преобразования воплощаются в индийской поэзии. Поэты романтического направления изображают победу Великого Октября в традиционно индийском символическом плане как разрушительную бурю, потрясшую вселенную, как ураган, навсегда уничтоживший ненавистный старый мир. Образ бурного потока, символизирующего революцию, встречается у замечательного бенгальского поэта Назрула Ислама в стихотворении «Буря на реке юности». Поэт вопрошает: «Как ты удержишь, песчаная дамба, юности

бурный поток? Кто остановит волну наводнения, если настал его срок?» В стихотворении «Песня грозовой тучи» (1920), которое, по словам прогрессивного литературоведа Рамвиласа Шармы (1912), «наполнено эхом боев Великой народной революции 1917 г., пошатнувшей основы мировой капиталистической системы»<sup>12-13</sup>, известный поэт хинди Нирала восклицает: «О революция! С каждой минутой ближе твой грохот, страшнее гроза, и тунеедец, от жира раздутый, прячет лицо, закрывает глаза». Стихотворение на урду Джоша Малихабади, «поэта революции», как его обычно называют в Индии, «Пусть темницы падут» (1921) пронизывает идея тираноборства; в нем звучит призыв к революционной борьбе: «Поднимайтесь! Чтоб гром потрясал темницы! Торопитесь! Чтоб узники стали свободны! Вставайте! Чтоб мрачные стены пали! Торопитесь! Чтоб пали окопы!»

Идея революционного изменения мира раскрывается в творчестве индийских революционных романтиков также через традиционные образы, связанные с древнеиндийской мифологией.

Эти идеи все глубже воспринимаются передовой индийской общественностью, оказывая все большее влияние на общественно-политическую жизнь страны, что находит отражение в прогрессивной литературе 30-х годов. В это время борьба с колониализмом приобретает особо острый, массовый характер. В 1925 г. создается Коммунистическая партия Индии, набирает силы профсоюзное движение. «Нищие, жестоко эксплуатируемые индийцы с надеждой и восхищением следили за новой жизнью народов Советского Союза, казавшейся им каким-то чудом, осуществлением их вековых мечтаний,— пишет индийский ученый Нагендра (1915).— Как могла литература хинди оставаться безучастной к этому явлению?»<sup>14</sup> «Мое внимание в те годы было прежде всего приковано к марксизму и революции в России»<sup>15</sup>,— отмечал поэт хинди Сумитранандан Пант. Советская тема получает дальнейшее развитие у Рамдхарисинха Динкара и Нарендры Шармы (1913—1990) в поэзии хинди, у Исрара Ульхака Маджаза (1913—1955) и Хасрата Мохани (1875—1951) — в поэзии урду, у Шуканто Бхоттачарджо (1913—1955) — в бенгальской, у Шри Шри (1910—1983) — в поэзии телугу и многих других. В стихотворении «Гималаи» (1935), обращаясь к высочайшим в мире горным вершинам, символизирующим величие духа индийского народа, его непреклонную волю к борьбе за независимость, Р. Динкар призывает их пробудиться от векового сна, прислушаться к победной поступи советского народа на пути к новой жизни. В Советском Союзе Хасрат Мохани видел осуществление вековой мечты угнетенного

<sup>12-13</sup> Шарма Р. Независимость и национальная литература. Варанаси, 1956, с. 114 (на яз. хинди).

<sup>14</sup> Нагендра. Сумитранандан Пант. Агра, 1957, с. 141 (на яз. хинди).

<sup>15</sup> Пант С. Чидамбара. Аллахабад, 1959, с. 114 (на яз. хинди).

человечества: «Мир правды искал вскама, и лишь советские люди показали всем истинный путь к свободе» (газель «Место социализма», 1925).

Все громче звучит в индийской поэзии ленинская тема. Поэтическая Лениниана — заметное явление в индийской культуре. Образ Ленина проходит через поэтическое творчество всех народов Индии. Прогрессивный литератор Ходжа Ахмад Аббас (1914—1987) пишет: «Имя Ленина знают и любят миллионы индийцев... Его учение стало органической частью политического сознания нашего народа, и особенно передового рабочего класса и прогрессивной интеллигенции. Но даже неграмотные массы знают о Ленине из сотен стихов, песен, баллад, написанных о нем и об Октябрьской революции на различных языках и диалектах Индии»<sup>16</sup>.

В ленинском образе находит свое выражение извечное стремление поработенных народных масс к справедливости и свободе. Многие индийские поэты изображают Ленина в свете своих романтических идеалов о свободе человека, о справедливом общественном устройстве.

Представление о Ленине, наделенном сверхъестественной божественной силой, было в то время широко распространено и в других странах Востока, где религиозные идеи глубоко проникли в сознание миллионов людей и зачастую служили средством выражения патриотических настроений. Так, советский поэт Сулейман Рустам писал в 1924 г.: «В то время в мусульманских семьях на Ленина, принесшего свободу и счастье угнетенным, смотрели как на пророка»<sup>17</sup>. Вспомним, что у Н. Тихонова индийский мальчик Сами молится Ленину как богу, прося у него защиты от белых сахибов. Из песни, как говорится, слов не выкинешь.

Наряду с революционно-романтическими стихотворениями, насыщенными усложненными, поэтически приподнятыми образами, прогрессивные индийские поэты создают стихи о Ленине, которые как бы растворяются в фольклоре, звучат как народные песни. «Песни о Ленине, созданные крестьянскими парнями, были не менее доходчивыми и трогательными, чем такие же песни, сочиненные в городах рабочими»<sup>18</sup>, — отмечает видный деятель индийского коммунистического движения Шринивас Ганеш Сардесай. Создатели подобного рода стихов о Ленине были порой бесстрашными борцами за народное дело. Так, поэт-коммунист из Бомбея Шаши Мохан Бакайя, погибший в возрасте 25 лет в 1942 г., написал стихотворение «Ленин», ставшее популярной народной песней. Она звучала на рабочих митингах, во время демонстраций, ее слова были начертаны на плакатах бомбейского пролетариата, участвовавшего в ожесточенных классовых битвах.

<sup>16</sup> Аббас Х. А. Священное имя.— Советская культура, 28.04.1960.

<sup>17</sup> Советские писатели. Автобиографии. Т. 2. М., 1959, с. 283.

<sup>18</sup> Сардесай Ш. Г. Индия и революция в России. М., 1967, с. 135.



Особенно громко звучит советская тема в индийской поэзии в годы Великой Отечественной войны. После нападения гитлеровской Германии на СССР демократические силы Индии выступают с решительной поддержкой принявшей освободительный, антиимпериалистический характер войны. Многие индийские литераторы активно участвуют в деятельности созданного в их стране общества «Друзья Советского Союза», председателем которого стала известная поэтесса и общественная деятельница Сароджини Найду. Вера, что в войне с фашизмом советский народ одержит победу, становится лейтмотивом их творчества. Верил в победу нашего народа и тяжело больной тогда Рабиндранат Тагор. Среди друзей, на руках которых скончался великий поэт, был известный ученый, избранный впоследствии почетным членом Академии наук СССР, Просанто Махаланобис, который рассказал о последней с ним беседе, состоявшейся в июле 1941 г. «Тагор каждое утро с нетерпением ждал новостей с фронта из России. Он снова и снова повторял, что победа России принесла бы ему огромное счастье... За полчаса до операции Тагор спросил меня: „Скажи, что слышно о России?“ Когда я сказал, что дела на фронте поправляются, его лицо просияло, и он воскликнул: „О, разве могло быть иначе! Так должно быть. Должно было наступить улучшение. Они могут добиться этого. Только они добьются этого“. Это были последние слова, сказанные мне Тагором. Я был счастлив видеть его лицо, озаренное твердой верой в победу человека»<sup>19</sup>.

В произведениях многих индийских поэтов, вдохновленных героической борьбой советского народа, звучит уверенность в его победе, солидарность с высокими принципами социализма. Они прославляют мужество советских людей, вступивших в смертельную схватку с фашизмом, восхищаются их подвигами, массовым героизмом. «Знайте, фашисты! Вы убили одну Зою, но миллионы Зой снова поднимутся на борьбу», — провозглашает маратхский поэт Шаши Мохан Бакайя. Зоей назвал свою дочь, родившуюся в 1941 г., известный поэт урду Али Сардар Джафри (1916), создавший цикл стихотворений о героической борьбе советских людей с фашизмом. «Красный солдат, солнца солдат, железный, с телом стальным, это трудящийся, это наш брат; он с нами, мы с ним» — провозглашает Махдум Махиуддин (1908—1969). Нарендра Шарма утверждает: «Враг Советской России — враг всего человечества!» Твердой верой в победу советского народа пронизано стихотворение Шри Шри «Греми, Россия» (1941), в котором образ Ленина олицетворяет непобедимый дух народов, вступивших в священную войну с фашизмом.

Великую Отечественную войну советского народа индийские поэты не отделяют от освободительной борьбы самих индийцев, всех поработанных народов земли. «Это — индийцев сраженье,

<sup>19</sup> Махаланобис П. Рабиндранат Тагор и современная Индия. — Рабиндранат Тагор. К столетию со дня рождения. М., 1961, с. 64.

знающих боль унижения. Это — война угнетенных, обездоленных и покоренных», — продолжает Махдум Махиуддин. «Мы отрубим руку, которая пытается сорвать эту священную звезду», — восклицает Али Сардар Джафри. Победы Красной Армии укрепляют в их сердцах надежду на освобождение от колониального рабства. «С надеждой глядим на северо-запад и видим: вдали, в опаленном краю, на волжском откосе огнем и железом врезает бессмертие подпись свою», — пишет Субхаш Мукхопадхай (1919) в стихотворении «Сталинград».

Индийские поэты запечатлели в своих произведениях крупнейшие события Великой Отечественной войны. Характерные примеры — стихотворение Шивмангалсинха Сумана (1916) «Москва и сейчас далеко» (1942), повествующее о провале гитлеровского «блицкрига», стихи «Наступает Красная Армия» (1943), «Забудьте планы захвата Москвы, сейчас уже Берлин не за горами» (1945). Массовому героизму советских людей, проявленному в Сталинградской битве, посвящено стихотворение Рангея Рагхава (1922—1962) «Непобедимые руины»; победоносное наступление Красной Армии воспевают Кайфи Азми; Али Сардар Джафри написал стихотворения «Севастополь», «Падение Берлина».

Усиление империалистической борьбы и антифашистского движения в Индии военных лет стимулирует рост и сплочение прогрессивных сил в литературе и искусстве. Многие известные писатели принимают активное участие в деятельности созданной в Индии в годы войны Антифашистской ассоциации писателей и художников. По всей стране проходят массовые митинги и собрания, играющие важную роль в распространении среди широких кругов общественности правды о нашей стране, идей дружбы и солидарности с героической борьбой советского народа. В 1943 г. в Индии создается Индийская ассоциация народных театров. О том незабываемом времени рассказывал в Бомбее автору этих строк ее основатель, старейший поэт и деятель культуры Хариндранатх Чаттопадхай (1898—1989): «Мои товарищи и я писали пьесы и песни для молодых энтузиастов — самодеятельных артистов. Вместе с ними мы странствовали по всей стране — ставили спектакли и устраивали концерты на площадях городов и деревень. Наши выступления вдохновляли людей на борьбу за свободу, пробуждали в их сердцах дружеские чувства к советскому народу, который вел великую освободительную борьбу против фашизма». Таким образом, еще в колониальной Индии создавалась литература, играющая важную роль в распространении среди широких кругов общественности дружеских чувств к нашей стране.

Мощная волна освободительного движения, прокатившаяся по всей Индии в послевоенные годы, сокрушила колониальный режим. 15 августа 1947 г. Индия стала независимой. Начался новый период в ее истории — период становления и развития молодого суверенного государства, провозглашенного в 1950 г.

республикой. Началась новая эра в отношениях между двумя странами, характеризующаяся непрерывным развитием и обогащением дружественных связей, расширением разностороннего сотрудничества на основе общности интересов, равноправия и взаимной выгоды.

Важное место в советско-индийских отношениях занимает культурный обмен, в рамках которого соприкасаются массы людей, лучше узнающие друг друга, проникающиеся чувствами взаимного уважения и доверия. С каждым годом расширяется обмен делегациями между нашими странами. Советский Союз посещают общественно-политические деятели Индии, люди различных профессий: литераторы, ученые, журналисты, представители искусства и просвещения, деловых кругов. Вернувшись на родину, они выступают с лекциями и докладами, со статьями, очерками, воспоминаниями, которые нередко затем превращаются в книги. Чрезвычайно многообразна и велика по объему подобного рода литература в Индии. Ее никто по-настоящему не собирал, не описывал и не анализировал. Работа эта еще впереди. В моей личной библиотеке много таких книг с дарственными надписями их авторов, которые для меня чрезвычайно дороги еще и потому, что каждая из них хранит память о ком-то из близких друзей, коллег, знакомых. Сами за себя говорят имена их авторов. Тот, кто специально занимается или интересуется проблемами современной Индии, безусловно, слышал о них или знает этих весьма уважаемых в стране людей. Некоторых, увы, уже нет в живых. Их книги помогают индийцам лучше понять нашу действительность, характер советского человека, жизнь советского народа, наше прошлое и настоящее, оценить наши достижения, увидеть и осмыслить те трудности, которые приходится преодолевать нам на непроторенном пути создания нового общества. Мы должны знать имена этих людей: Баба Притхвисинх Азад, Банарасидас Чатурведи, Биджойкумар Синха, Виджайя Чаухан, Джагдишпрасад Чатурведи, Диван Чаманлал, Канхайалал Нандан, Лакшмикумари Чундават, К. П. Ш. Менон, Нагендра, Прободхкумар Саньял, Раджендра Авастхи, Рамкумар Варма, Рахул Санкритьяяна, Свами Ранганатханандан, Сарвешвардайал Саксена, Сунити Кумар Чаттерджи, Ходжа Ахмад Аббас, Шанкардайял Синх, Яшпал, Нирмалчандра Чатурведи.

Их книги способствуют созданию в Индии образа нашей страны. А сколько еще подобного рода книг, о существовании которых мы, может быть, и не знаем, написанных на различных языках народов Индии, изданных в различных частях страны. Для подавляющего большинства этих произведений, весьма разных по своему жанру, стилю и мастерству, характерно одно — дружеский взгляд, доброжелательное отношение к нашей стране, чувства большой симпатии к людям, стремление обнаружить в советской действительности, в достижениях советской науки и культуры все то, что может быть творчески использо-

вано индийским народом в строительстве новой жизни. Мне кажется, что подходящим эпиграфом ко всей этой литературе могут быть слова Рабиндраната Тагора, с которыми он обратился к советским людям на прощальной встрече в Колонном зале Дома Союзов: «Я благодарен, истинно благодарен всем вам, кто помог мне представить в своем сознании мечту об освобождении вечно скованного человеческого разума»<sup>20</sup>.

Перечитывая книги индийских авторов о нашей стране, мы видим, как все зорче становится их взгляд, как они все глубже проникают в окружающее, как постепенно от восторженного восприятия открывающегося перед ними нового мира, от радости узнавания нового, от порой поверхностного, чисто внешнего описания явлений и событий они переходят к углубленному анализу советской действительности, как повышается профессиональный уровень этой литературы.

Нельзя не заметить, что обращающиеся к советской теме индийские авторы не всегда в радужных тонах изображают советскую действительность, не всегда разделяют наш образ мыслей. Раньше у нас таких авторов иногда относили к числу «антисоветски настроенных», их критические замечания в наш адрес, как правило, замалчивались, иногда с ними вступали в спор, им нередко доставалось и от наших индийских друзей, которые, обычно с нами соглашались, во всем нас поддерживали. Назову лишь одного из основоположников модернистского направления в литературе хинди Агъейя (1911—1986). Это был большой мастер, тонкий художник, умный, высокообразованный человек. Я был знаком с ним почти четверть века, много раз приходилось с ним встречаться, беседовать, спорить, полемизировать. В течение многих лет творчество Агъейя подвергалось яростным атакам со стороны индийских литераторов, связанных с движениями прогрессивных писателей. Я сожалею сегодня о том, что в спорах с ним и я был не всегда в достаточной мере терпимым и корректным, что, в частности, нашло отражение в моем выступлении на научной конференции «Современные проблемы реализма и модернизма», состоявшейся в 1964 г. в Институте мировой литературы им. А. М. Горького в Москве. Теперь, по прошествии многих лет, становится очевидным, что Агъейя внес значительный вклад в современную индийскую литературу. Слабым утешением является то, что, несмотря на предвзятое отношение к Агъейю и близким ему по духу зарубежным литераторам со стороны тех, кто определял в то время нашу культурную политику, руководил издательским делом, мне удалось все же включить 17 его стихотворений в составленный мною вместе с индийским литератором Прабхакаром Мачве для издательства «Прогресс» сборник «Праздник огней. Современная поэзия хинди», увидевший свет в 1973 г. Это была первая публикация произведений Агъейя в нашей стране.

---

<sup>20</sup> Вечерняя Москва. 13.09.1930.

Но и среди литераторов, близких нам по духу, порой можно было услышать различного рода критику в наш адрес. И хотя она была честной и объективной, тем не менее вызывала в наших «высших сферах» раздражение или негодование. Например, критическое выступление известной поэтессы Амриты Притам в связи с вводом советских войск в Чехословакию вызвало к ней «охлаждение» со стороны руководства Союза писателей, которое, я помню, она болезненно переживала. Недовольство у наших руководителей идеологической работой вызвали в свое время и выступления индийских литераторов в поддержку Б. Пастернака.

В 1961 г. в Дели вместе с Всеволодом Ивановым я участвовал в международном симпозиуме, посвященном столетию со дня рождения Рабиндраната Тагора. Нам часто задавали вопросы о судьбе Б. Пастернака, выражали удивление и сожаление в связи с преследованиями этого большого мастера и той критики, которая велась в ту пору в его адрес на страницах нашей печати. Помню, какой положительный резонанс вызвало тогда выступление на пресс-конференции Всеволода Иванова, в котором он сообщил, что является председателем Комиссии по литературному наследию Б. Пастернака, а я рассказал о том, как успешно занимался Б. Пастернак переводом на русский язык стихотворений Рабиндраната Тагора.

Косо смотрели у нас и на тех индийских русистов, кто занимался творчеством А. Ахматовой, М. Цветаевой, М. Булгакова. А потом начали у нас косо смотреть на тех индийских литераторов, кто обращался к творчеству А. Солженицына, что-то положительное писал о нем, переводил его произведения на индийские языки. Особенно раздражало наших идеологов то, что среди таких литераторов находились и наши друзья, которые как бы «не оправдывали надежды».

В своих книгах о Советском Союзе различные индийские авторы, естественно, обращают внимание первым делом на то, что больше всего их интересует и волнует в зависимости от профессиональных интересов. Так, переводчик и неутомимый пропагандист у себя на родине русской классики Банарасидас Чатурведи (1890—1985), приглашенный на съезд советских писателей, в книге «Мое литературное паломничество в Советский Союз» (1960) повествует о том, что связано в нашей стране с Толстым, Тургеневым, Чеховым, Горьким, увлекательно рассказывает о переводах их произведений в Индии. Общественная деятельница и литератор из Раджастхана Лакшмикумари Чундават, участница Ташкентской конференции писателей стран Азии и Африки 1958 г., опубликовала книгу «По ту сторону Гималаев» (1960), в которой главное внимание обращает на культурный прогресс в республиках советского Востока, на положение женщины в нашей стране. Особый интерес у автора книги «Сорок шесть дней в СССР» (1960) прозаика хинди Яшпала Джайна, последователя М. К. Ганди, популяризатора в

Индии творчества Л. Н. Толстого, вызывает все, что связано с именем великого русского писателя. Ученого Нагендру в его книге «Из мира тантр в мир машин» (1968) прежде всего интересуют система высшего образования и организация научных исследований в нашей стране. Миролюбивой внешней политике Советского Союза, советско-индийской дружбе и сотрудничеству посвящены многие книги К. П. Ш. Менона — «Русская панорама» (1962), «Летящая тройка» (1963), «Ленин глазами индийцев» (1970), «Индийско-советский договор» (1972), «Воспоминания» (1979) и др., — бывшего в течение многих лет послом Республики Индии в СССР, а затем президентом Индо-советского культурного общества<sup>21</sup>.

В книгах индийских авторов о Советском Союзе красной нитью проходит мысль о том, что прошедший через огромные испытания, принесший неисчислимые жертвы во имя освобождения человечества от фашистского рабства советский народ ненавидит войну, стремится к миру, дружбе и сотрудничеству со всеми народами и что борьба за разрядку международной напряженности, которую так решительно ведет Советский Союз, отвечает жизненно важным интересам Индии. Бывший долгие годы председателем Всеиндийского комитета защиты мира, членом Всемирного совета мира, видный общественный деятель Индии Диван Чаманлал после поездки в СССР в 1955 г. в составе парламентской делегации опубликовал книгу «Поездка в Советский союз» (1960). «После посещения Сталинграда, — писал он, — мы поняли, почему каждая мать в Советском Союзе всеми силами стремится к тому, чтобы не повторились кошмары прошлого. Мы убедились, что в священной борьбе за мир чрезвычайно важно объединить усилия Индии и Советского Союза»<sup>22</sup>. «Мир сегодня столкнулся с беспрецедентной, страшной опасностью, — отмечал К. П. Ш. Менон. — Человек изобрел оружие, которое может уничтожить всю цивилизацию, если не все человечество. Советский Союз явился первой великой державой, которая полностью осознала опасность сложившегося положения»<sup>23</sup>.

Валлаттол, Кришан Чандар, Мулк Радж Ананд, Саджад Захир, Яшпал и многие другие индийские писатели становятся активными участниками движения за мир, за дружбу с Советским Союзом. Они подчеркивают общность интересов народов обеих стран в борьбе за разрядку международной напряженности, за дружбу между народами, за мир и прогресс. «Родственны СССР и Индия! Судьбы их разны — едины мечты», — провозглашает поэт хинди Рамдхарисинх Динкар в стихотворении

---

<sup>21</sup> На основе этих книг у нас составлен сборник его избранных произведений, который вышел в свет в издательстве «Прогресс»: Индийский дипломат о Советском Союзе. Сост., общая ред. и предисл. П. В. Куцобина и Е. П. Чельшева. М., 1982.

<sup>22</sup> *Chamanlal D. A Visit to the Soviet Union*, Delhi, 1960, с. 134.

<sup>23</sup> *Menon K. P. S. Yesterday and Today*. Delhi, 1976, с. 207.

«Приветствую тебя, о красный лотос!» (1955), прочитанном на массовом митинге в Дели по случаю приезда в Индию первой советской правительственной делегации. В поэме «Народная обитель» (1964), удостоенной премии Дж. Неру, Сумитранандан Пант писал о священных узах советско-индийской дружбы: «Все страны — не друзья ль моей страны? Но друг особенный — Страна Советов, страна любви, а не страна войны, страна рабочих и страна поэтов. Я убедился, что ее сыны любовью к Индии моей полны».

Тема советско-индийской дружбы развивается и в прозаических жанрах. Посещавшие нашу страну индийские писатели зачастую описывают советскую действительность как бы через призму восприятия героев своих произведений. Так, едет в Советский Союз журналист Ромеш — герой романа «Нектар и яд» (1965) крупного прозаика хинди Амритлала Нагара, Советский Союз посещают герои произведений Яшпала, Х. А. Аббаса и других писателей.

Созданию правильного представления о Советском Союзе способствуют также работы индийских ученых — историков, экономистов, социологов, филологов, искусствоведов, занимающихся изучением нашей страны. В независимой Индии набирает силы это направление общественных наук, которое можно сопоставить с советской индологией. Однако если последняя имеет у нас давние традиции, то изучение Советского Союза в Индии по-настоящему только начинается.

Постепенно набирает силу индийская русистика. Преподавание русского языка началось в Индии около 50 лет назад. Многие наши и индийские преподаватели плодотворно трудятся на этом поприще. Можно было бы назвать немало имен индийских и наших русистов, чей самоотверженный труд заслуживает самой высокой оценки и благодарности. Автору этих строк в 1955 г. довелось встретиться в Дели с одним из наших соотечественников, В. А. Шибяевым, который в 1940 г. начал преподавание русского языка в Делийском университете и был там первым руководителем русского отделения. Никогда не забыть мне этой встречи и беседы с Владимиром Анатольевичем, который в течение многих лет был секретарем, другом и соратником Николая Константиновича Рериха, во время войны выпускал в Индии бюллетень новостей из Советского Союза, много сил отдавая пропаганде идей советско-индийской дружбы. В настоящее время русский язык преподается более чем в 60 индийских университетах, с 1965 г. в Дели функционирует Институт русских исследований при Университете Джавахарлала Неру. Преподавание русского языка ведется также во многих отделениях Индо-советского культурного общества и Общества «Друзей Советского Союза». В тесном сотрудничестве с советскими специалистами индийские русисты готовят учебные пособия, занимаются разработкой вопросов теории и методики преподавания русского языка для индийцев.

Идея сближения народов путем культурного обмена пронизывает творчество и деятельность многих выдающихся деятелей культуры обеих стран. Настойчивые поиски Л. Толстым путей единения человечества на почве гуманизма, мира и созидания, его определение искусства как средства сплочения людей, «соединяющего их в одних и тех же чувствах»<sup>24</sup>, перекликаются с мыслями Тагора о счастье и благополучии мира — «мировой гармонии», важным условием возникновения которой, по его мнению, является обмен культурными ценностями. Утверждая, что «искусство объединит человечество», что, будучи источником добра и истины, оно призвано рождать в душах людей возвышенные чувства и стремления, Н. Рерих хотел, чтобы для всех были «открыты врата этого священного источника», которые являются «вратами в Будущее». «Мир через культуру. А кто же не стремится в сердце своем к миру, к возможности мирного и творящего труда и претворению жизни в сад прекрасный?»<sup>25</sup> Эти слова Н. Рериха отражают мысли и настроения многих деятелей культуры, участвующих в советско-индийском культурном обмене, открывающем все новые горизонты в укреплении дружбы и взаимопонимания между народами Советского Союза и Республики Индии.

#### ИНДИЯ ГЛАЗАМИ НАШИХ СООТЕЧЕСТВЕННИКОВ

С давних пор Индия привлекала к себе внимание русских людей. Различного рода сведения о ней встречаются в русской письменности с первых веков ее существования, в легендах и сказаниях седой старины. Страна эта представлялась тогда нашим соотечественникам сказочно прекрасной, таинственной и загадочной. Так, в «Сказании об Индийском царстве», возникшем в XII в. и получившем известность на Руси в XV в., повествуется о могущественном и богатом христианском азиатском царстве, в котором правит индийский царь Иван. Фантастические представления об Индии переплетаются здесь с реальными сведениями о ее климате, флоре и фауне. Даже в ту отдаленную эпоху пылкий ум русского человека стремился проникнуть за пределы легенд и сказаний, окружавших тогда Индию.

Еще более древние связи были у Индии с народами Средней Азии и Закавказья. Уже в первые века нашей эры, во времена Кушанского царства, среднеазиатская культура проникает в Индию, а в Средней Азии распространяется буддизм и вместе с ним многие достижения индийской культуры. Обнаруженные в Средней Азии буддийские рукописи на бересте и пальмовых листьях свидетельствуют о ее непосредственных связях с Инди-

<sup>24</sup> Толстой Л. Н. О литературе. М., 1955, с. 357.

<sup>25</sup> Рерих Н. К. Врата в будущее.— Избранное. М., 1979, с. 349, 352, 353.



ей. В результате завоевания тюркскими феодалами Индия с XI в. все больше втягивается в культурную орбиту так называемого мусульманского мира. Государственным языком Делийского султаната, а с середины XVI в. могущественной Могольской империи становится фарси, являвшийся связующим звеном между народами Индии и Средней Азии. Фарсиязычная литература, развивавшаяся на индийской почве, имела теснейшие связи с литературой на этом языке, распространенном на обширной территории Средней Азии.

Творчество многих средневековых ученых и поэтов входит в золотой фонд культурных традиций народов Индии и Средней Азии. Выдающийся хорезмский ученый-энциклопедист XI в. Абу Рейхан Бируни в течение длительного времени прожил в Индии, где глубоко изучил эту страну, научную санскритскую литературу. Его труд «Индия» на арабском языке, единственный в своем роде источник по истории этой страны в эпоху раннего средневековья, поражает и поныне широтой охвата культуры древней и современной ему Индии — точных наук, этнографии, географии, религии и философии. Отдавая должное народу, создавшему величайшую цивилизацию, среднеазиатский ученый сумел познакомить Ближний и Средний Восток не только с достижениями Индии в области точных наук, но и с духовной жизнью ее народа. В тот жестокий век завоеваний и насилия Бируни утверждал высокогуманную идею прекращения вражды между народами, исповедовавшими разные религии, призывал к культурным связям между ними.

Большой популярностью пользуется в Средней Азии и в Закавказье творчество крупнейшего представителя фарсиязычной литературы Индии — Амира Хосрова Дехлеви (XIII—XIV вв.). Стихам его подражали многие персидско-таджикские, азербайджанские, узбекские поэты вплоть до XX в. Его прославленной «Пятерницей» восхищались многие средневековые поэты, в том числе основоположник узбекской литературы Алишер Навои и великий Абдуррахман Джами.

Выходец из Ферганы Захиреддин Мухаммад Бабур (XV—XVI вв.), яркий представитель конца эпохи Тимуридов, был не только основателем династии Великих Моголов в Индии, но и известным ученым и литератором. Написанные на среднеазиатском тюрки — языке письменной литературы Средней Азии — блестящие произведения восточного средневековья мемуарного жанра «Бабур-наме» и диван лирических стихов имели большое значение для развития тюркоязычной литературы Средней Азии.

Значительное влияние на развитие литературы народов Средней Азии и других стран Ближнего Востока в XVIII—XX вв. оказало творчество персоязычного поэта и мыслителя Индии Мирзы Абдулкадира Бедиля (XVII—XVIII вв.). Принято говорить о «бедилизме» в таджикской и узбекской литературе вплоть до начала XX в. Особенно живой отклик у последовате-

лей Бедиля получило его большое философско-дидактическое сочинение «Познание», в которое включена романтическая поэма «Комде и Модан».

В глубокую древность уходят культурные контакты между народами Индии и Закавказья. Это послужило источником интереса к индийской теме ряда грузинских поэтов раннего средневековья. Например, принято считать, что действие поэмы «Витязь в тигровой шкуре» выдающегося грузинского поэта XII в. Шота Руставели автором перенесено из Грузии в Индию из-за невозможности в то время открыто выражать передовые религиозно-философские и социально-политические взгляды. Обращают на себя внимание сюжетное и идейное сходство этой поэмы с «Рамаяной».

Тверской купец Афанасий Никитин был первым на Руси, кто после своего путешествия в Индию (1466—1472) правдиво рассказал в «Хождении за три моря» о том, что увидел и пережил во время странствий по Индии. Он описал свой долгий и трудный путь, поведал о посещении столицы Бахманидского государства — Бидара и других деканских городов, о богатстве этих городов, их оживленной торговле, о быте и нравах индийцев, об их трудолюбии, о роскоши и праздности феодальной знати, о бедности и несправедливости трудового люда. Афанасий Никитин заметил, что в Индии «сельские люди голы весьма, а бояре сильны добре и пышны весьма». Он отмечает гостеприимство и доброту индийцев, с которыми ему приходилось общаться: «Тут познакомился со многими индийцами. Они не стали меня таить-ся ни в чем, ни в еде, ни в торговле, ни в молитве, ни в иных вещах»<sup>1</sup>. «Русский купец был единственным среди первых европейских путешественников в Индию, кто слился с простым народом,— пишет индийский литератор Бхишам Сахни.— Он пришел в Индию не как другие чужестранцы — его современники, пользовавшиеся там особыми привилегиями как представители своих правительств и общавшиеся лишь с людьми знатного происхождения... Он пришел в Индию без всяких корыстных целей или тайных намерений. Он жил среди народа, близко общался с ним, что дало ему возможность глубоко изучить страну и жизнь простых людей»<sup>2</sup>.

В XVI—XVII вв. в русских литературных памятниках наряду с образом легендарной Индии все яснее проступают реальные контуры страны, ее народа, экономики и культуры. С начала XVII в. приобретают более или менее регулярный характер торговые связи с Индией. Важнейшим их центром становится Астрахань, где индийские купцы создают свое поселение, базары, караван-сарай<sup>3</sup>. Русско-индийские отношения с самого начала носили сугубо мирный, доброжелательный характер.

<sup>1</sup> Никитин А. Хождение за три моря, 1466—1472. М., 1980.

<sup>2</sup> Sahni B. Cultural Contacts across the Himalayas. Delhi, 1970.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Люстерник Е. Я. Русско-индийские экономические, научные и культурные связи в XIX в. М., 1966.

М. В. Ломоносов был первым в России, кто ратовал за установление русско-индийских коммерческих отношений.

В конце XVIII — начале XIX в. участились поездки русских людей в Индию. Они оставляли различного рода записи и дневники, в которых выражались чувства уважения и симпатии к стране, к ее народу. Среди них следует прежде всего назвать имя талантливого русского музыканта, артиста и ученого Герасима Степановича Лебедева, жившего в Индии в 1785—1797 гг. и основавшего в Калькутте первый профессиональный драматический театр. Г. С. Лебедев изучал индийские языки, этнографию, искусство, философию. Почти одновременно с английским ученым Уильямом Джонсом, впервые обратившим внимание на родство индоевропейских языков, Г. С. Лебедев отметил, что «шомскритский язык, не довольно со многими азиатскими, но и европейскими языками имеет весьма ощутительное в правилах сближение»<sup>4</sup>.

Продолжая традиции Г. С. Лебедева, развивается в России наука об Индии. Важным стимулом является открытие сравнительно-исторического метода в изучении языков, установление родства славянских языков с санскритом. Пионером отечественной санскритологии был Федор Павлович Аделунг, автор широко известной работы «О сходстве языка российского с санскритским». Круг его научных интересов не замыкался древнеиндийской культурой, он стремился к изучению всего языкового богатства современной ему Индии. Русские ученые проявляют также большой интерес к истории Индии, материальной и духовной культуре ее народов<sup>5</sup>. В 1858 г. на историко-филологическом отделении Академии наук была учреждена кафедра восточной словесности, руководителем которой стал акад. Оттон Николаевич Бетлинг — автор многотомного санскритского словаря, известного под названием «Большой петербургский словарь» (1855—1875). Успехи русской индологической науки в последние десятилетия XIX — начале XX в. способствуют дальнейшему расширению русско-индийских научных связей, приобретающих систематический характер, охватывавших новые области науки и культуры. Главной формой таких связей становятся командировки в Индию русских ученых.

Иван Павлович Минаев — крупный специалист в области древнеиндийских языков, литературы, палеографии, в 70—80-е годы XIX в. был трижды в Индии в длительных научных командировках. Работу по исследованию культур древней Индии он стремился сочетать с изучением «жизненных явлений в современной Индии»<sup>6</sup>. Он присутствовал на первой сессии Индий-

<sup>4</sup> *Лебедев Г.* Беспристрастное созерцание систем Восточной Индии брагменов, священных обрядов их и народных обычаев. СПб., 1805, с. 540.

<sup>5</sup> Подробнее см.: Избранные труды русских индологов-филологов. Сост. и отв. ред. И. Д. Серебряков. М., 1962.

<sup>6</sup> *Минаев И. П.* Об изучении Индии в русских университетах.— Отчет о состоянии С.—Петербургского университета за 1883 г. СПб., 1884, с. 90.

ского национального конгресса в Бомбее в декабре 1885 г., был лично знаком с некоторыми деятелями этой партии. В 90-е годы XIX в. разворачивается научная деятельность учеников И. П. Минаева, впоследствии выдающихся ученых — С. Ф. Ольденбурга и Ф. И. Щербатского, занимавшихся изучением древнеиндийской философии и филологии. С их именами связано издание Российской Академией наук всемирно известной «Библиотеки буддиста», начавшей выходить в 1897 г. и завершённой в 30-х годах XX в. Всего было издано около ста томов древних буддийских рукописей, философских трактатов, памятников народного творчества. «Изучение буддизма как идеологии, и особенно буддийской философии, открыло новые страницы в истории мировой философии и способствовало борьбе передовых ученых против европоцентризма»<sup>7</sup>.

Достижения отечественной индологии стимулировали стремление демократических слоев русской общественности ознакомиться с жизнью современной Индии. В произведениях русских просветителей-демократов выражалось сочувственное отношение к индийскому народу, находящемуся в тисках колониального рабства. Русская общественность знакомилась с Индией по записям и дневникам своих соотечественников, по картинам русских художников, посещавших эту страну. В 40-х годах XIX в. дважды побывал в Индии А. Д. Салтыков, путешественник, художник, публицист, оставивший серию портретных зарисовок и путевых записок об Индии, которые в свое время привлекли внимание Карла Маркса. Высоко оценивая моральные качества индийцев, он подчеркивал «их честность, доброту, кротость нрава и вместе с тем поразительную храбрость»<sup>8</sup>. Однако, любуясь благородным обликом индийцев, утонченный аристократ не задумывался над причинами их трагического положения. Другой русский путешественник, А. Г. Ротчев, в 1837—1838 гг., по его собственным словам, «верхом проехал Индостан во всех направлениях». «Я был поражен бедностью и страшною нищетою, в которые погружены три четверти народонаселения Индии»<sup>9</sup>, — писал он.

Яркая страница в истории русской живописи — произведения выдающегося художника В. В. Верещагина, дважды посетившего Индию — в 70-х и 80-х годах XIX в. Он много путешествовал по Индии на различных видах транспорта и пешком, совершил даже восхождение на одну из горных вершин Гималаев. Он хорошо изучил быт и нравы индийцев. Из Индии художник привез 150 своих этюдов и зарисовок. Его глубоко волновала трагическая судьба поработанного народа, которую он старался запечатлеть в своих произведениях. Картина Вереща-

<sup>7</sup> Серебряков И. Д. От составителя. — Избранные труды русских индологов-филологов, с. 5.

<sup>8</sup> Люстерник Е. Я. Русско-индийские экономические, научные и культурные связи в XIX в., с. 127.

<sup>9</sup> Отечественные записки. 1844, т. 32, № 3—4. Смесь, с. 98—109.

гина «Английская казнь в Индии», на которой изображена зверская расправа английских солдат над участниками антиколониального восстания — членами секты намдхари, является гневным обвинением художника всему английскому колониальному режиму в этой стране.

Важную роль в распространении в России правдивой информации об Индии играет прогрессивная русская пресса, в частности журнал «Отечественные записки». В опубликованной в нем в 1845 г. статье «Верования индусов», получившей высокую оценку В. Г. Белинского, говорится о появлении в Индии сил, выступающих против средневековых суеверий, рассказывается о выдающемся индийском просветителе, ученом и общественном реформаторе Раммохане Райе<sup>10</sup>. В ряде своих работ Н. Г. Чернышевский подчеркивал большую роль Индии в культурном развитии человечества. Д. И. Писарев восхищался высоким развитием в древней Индии астрономии, медицины, арифметики, геометрии и других наук.

Со взглядами русских революционных демократов на Индию перекликаются мысли представителей других народов России. Видный азербайджанский просветитель Мирза Фатали Ахундов разоблачал английскую колониальную политику в Индии. «Всеми миру известно,— писал он,— как обращаются англичане с населением Индии»<sup>11</sup>. О так называемой цивилизаторской миссии англичан в Индии писал выдающийся армянский революционный демократ Микаэл Налбандян, в 60-е годы живший несколько лет в Калькутте. Он верил в грядущее освобождение индийцев, как и других народов колониального Востока. «Настанет день,— писал он,— когда старая Азия возродится; и с того момента народы Азии начнут свою историю»<sup>12</sup>. Взгляды революционных демократов в России способствовали утверждению индийской темы в русской литературе, развитию прогрессивной научной мысли в отечественной индологии.

Индийское культурное наследие привлекает внимание ряда деятелей музыкальной и театральной культуры нашей страны. Первым из русских композиторов, кто стремился в своем творчестве синтезировать русскую и индийскую музыку, был Герасим Лебедев. Поставленные им в Калькутте спектакли шли в сопровождении его собственной музыки. Индийская тема вдохновляла русских композиторов на создание высокохудожественных произведений, таких, например, как «Песнь индийского гостя» из оперы Н. А. Римского-Корсакова «Садко», опера «Наль и Дамаянти» А. С. Аренского, «Шесть индусских мелодий» С. Н. Василенко на слова Р. Тагора и др. Примечательным событием в театральной жизни России стала осуществленная

<sup>10</sup> Отечественные записки. 1845, т. 13, с. 52.

<sup>11</sup> Ахундов М. Ф. Избранные философские произведения. Баку, 1953, с. 37.

<sup>12</sup> Налбандян М. Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1954, с. 190.

Александром Таировым постановка в 1914 г. на сцене Московского камерного театра драмы Калидасы «Шакунтала».

Великое народное восстание 1857—1859 гг. обострило интерес передовой русской общественности к современной Индии и возбудило, по словам Н. Г. Чернышевского, «всеобщий интерес и в Западной Европе, и у нас»<sup>13</sup>. «Огромный интерес к индийскому восстанию возник в России отнюдь не случайно,— отмечает Е. Я. Люстерник.— После поражения в Крымской войне, показавшего всю гнилость помещичье-крепостнической системы, в России развернулась борьба за отмену крепостного права. При всем существенном отличии царской России от колониальной Индии было нечто общее в положении обеих стран; господство средневековых пережитков в аграрном строе, произвол и террор деспотического режима, разорение и нищета народных масс, подавляющее большинство которых составляло крестьянство»<sup>14</sup>. Отношение к восстанию в Индии передовой русской общественности отражено в статье Н. А. Добролюбова «Взгляд на историю и современное состояние Ост-Индии», опубликованной в сентябрьском номере журнала «Современник» за 1857 г. Он считал восстание в Индии не случайным взрывом возмущения, а делом «исторической необходимости». «Все, что веками накопело в груди несчастных поколений, служивших жертвою высших классов, поднялось теперь и вырвалось наружу с ужасным неистовством». Народ «восстал, потому что увидел, наконец, зло в самой организации английского управления... После этой борьбы индийцу уже трудно погрузиться в прежний сон»<sup>15</sup>.

Растущий интерес русской общественности к Индии находит выражение в различных областях отечественной культуры, прежде всего в литературе. Индия, ее древняя культура привлекает внимание А. С. Пушкина<sup>16</sup>. Различные материалы на индийские темы публиковались в 30-е годы в редактируемой им «Литературной газете». О большом внимании великого русского поэта к истории русско-индийских отношений свидетельствует его работа над «Историей Петра» в 1835 г., когда он прослеживал усилия Петра Первого, направленные на поиски путей установления торговых связей с Индией.

С конца XVIII в. русские литераторы обращаются к индийскому классическому наследию, поражавшему их воображение монументальностью и величием памятников древности, яркостью и необычностью образов, беспредельным полетом фантазии, неиссякаемым источником жизненной силы, красотой, благородством и возвышенностью идеалов. Н. М. Карамзин, который перевел на русский язык отрывки из драмы «Шакун-

<sup>13</sup> Материалы для биографии Н. А. Добролюбова, собранные в 1861—1862 гг. Т. 1. М., 1890, с. 465.

<sup>14</sup> Люстерник Е. Я. Русско-индийские экономические научные и культурные связи в XIX в., с. 133.

<sup>15</sup> Добролюбов Н. А. Собрание сочинений. Т. 2. М.—Л., 1962, с. 44—45.

<sup>16</sup> См.: Белкин Д. И. Индийские мотивы в творчестве А. С. Пушкина.— Индия 1983. Ежегодник. М., 1985, с. 348—366.

тала», считал, что Калидаса «столь же велик, как и Гомер»<sup>17</sup>. В. А. Жуковский переводит фрагмент из «Махабхараты» — сказание о «Нале и Дамаянти». В своем предисловии поэт писал в 1844 г.: «Я стремился найти в языке моем выражения для той девственной, первообразной красоты, которой полна индийская повесть»<sup>18</sup>. Благодаря этому переводу, по словам В. Г. Белинского, «русская литература сделала... важное для себя приобретение»<sup>19</sup>. Н. Берг, переводчик отрывка из «Махабхараты» — легенды о Сунде и Упасунде, отмечал: «С листов „Махабхараты“ веет чем-то дивным, особенным, незнакомым, и в этом старом есть очень много нового. Но чтобы чувствовать отраду и сладость этих свежих нетронутых родников, чтобы понимать эти чудные, величественные рассказы и увлекаться ими, надо много труда и терпения, надо глубоко изучить этот мир и совершенно сродниться с ним душою»<sup>20</sup>. Как говорил в 1860 г. индолог К. Коссович, «Махабхарату» можно сравнить с известным величавым деревом Индии, высокие ветви которого, опускаясь до земли, дают кругом жизнь новым деревьям.

Расширение культурных связей с Индией, успехи отечественной индологии и прогрессивной публицистики в значительной степени обуславливают развитие в русской литературе художественного ориентализма. В поисках смысла жизни, предназначения человека многие русские литераторы обращаются к древнеиндийскому культурному наследию. Оно становится вдохновляющей силой прежде всего для многих поэтов-романтиков, стремившихся найти в нем самобытную личность, горение страстей, высокие нравственные идеалы, совершенную красоту, тайные движения души. В образе прекрасной царевны Дамаянти В. А. Жуковский воплощает мечту о преодолевающей все преграды возвышенной идеальной любви. Чтение «Махабхараты» вызывает у него «воспоминание каких-то светлых времен, такой-то волшебной жизни».

Вслед за В. А. Жуковским многие русские поэты стремятся проникнуть в волшебный мир прекрасного, постичь красоту природы и человеческой души, рожденную на благодатной индийской земле. Тонкому лирику, чуткому ко всем проявлениям прекрасного, А. Фету импонируют чувства нравственной чистоты, возвышенной любви, преданности, навеянные образами «Шакунталы».

Разлад с окружающим, ощущение трагической безысходности, чувства разочарования и сомнения, сочетающиеся со страстным стремлением к идеальной красоте, свободе и счастью, рождают в поэзии С. Надсона мечту о духовном вожде, о пророке, способном стряхнуть «тяжесть удушья и сна». Наряду с героями христианской мифологии, жертвующими собой ради

<sup>17</sup> Карамзин Н. М. Избранные сочинения. Т. 2. М.—Л., 1964, с. 118.

<sup>18</sup> Жуковский В. А. Собрание сочинений. Т. 2. СПб., 1902, с. 233.

<sup>19</sup> Белинский В. Г. Избранные сочинения. Т. 7. М., 1955, с. 112.

<sup>20</sup> Москвитянин. М., 1851, № 14, с. 987.

блага людей, поэт обращается к образу Будды. Он изображает Будду в ранней юности, в то время, когда у него зарождается желание отказаться от праздного существования, уготованного ему знатным происхождением, и посвятить свою жизнь служению людям, поискам истины, разгадке вечной тайны бытия.

Протест против капиталистической цивилизации, свойственный мироощущению И. Бунина, находит реализацию в ряде его стихотворений на индийскую тему, пронизанных философскими раздумьями над тайнами природы, религиозно-мистическими настроениями. Поэт преклоняется перед воплощенной в природе могущественной силой, господствующей над миром (стихотворение «Отлив»). Его захватывает величественная картина бушующего океана, в которой он также видит проявление этой силы («Индийский океан»). Идея вечного человека утверждается им в стихотворении «Агни», в котором поэт представляет себя правоверным индусом, чье брэнное тело после смерти поглощает священный огонь с тем, «чтобы возродить на светозарном юге».

Древнеиндийская философия захватывает воображение ряда русских поэтов-символистов. Религиозно-мистические идеи сочетаются у них с чувством неудовлетворенности действительностью. Мысль о брэнности всего земного, иллюзорности мира помогает К. Бальмонту подняться над всем безрадостным, серым, будничным, оторваться от ненавистного ему мира мещанства и обывательщины, представить, что «жизнь с восторгами и блеском заблужденья есть сновидение иного сновиденья» («Индийский мотив»). По словам Г. М. Бонгард-Левина, «изучение архивных материалов показывает увлеченность поэта Индией, увлеченность, которая не покидала его с ранней юности в России до последних трагических дней в предместье захваченного Парижа». И далее: «Индия становится для него страной Мысли и Мечты, символом священных земных обителей, всеобъемлющей, всепонимающей»<sup>21</sup>.

Обнаружение сходства санскрита со славянскими языками, выдвинутая в XIX в. и получившая широкую популярность в нашей стране гипотеза о родстве древних индийцев и славян захватывают воображение многих русских литераторов и деятелей культуры. Из далекой загадочной страны Индия становится родной и близкой. Желание заглянуть в далекое прошлое, проникнуть в тайну родства двух великих народов, постичь мир чувств и переживаний индийца, сопоставить индийский характер с русским наблюдается в творчестве многих русских деятелей культуры. Гипотезу о единых корнях русской и индийской культур мы находим в творчестве К. Н. Рериха, в котором, по его собственным словам, сочетаются две темы: «Русь и Гималаи». «Духовное сродство с Индией» обнаруживается не только

---

<sup>21</sup> Бонгард-Левин Г. М. Индийская культура в творчестве К. Д. Бальмонта.— Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы. М., 1990, с. 7, 12.



в картинах, но и в стихах Н. К. Рериха (сборник «Цветы Мории», 1921).

Ярко выразилось отношение передовой русской общественности к Индии в творчестве, взглядах и деятельности Л. Н. Толстого. С большим уважением и вниманием относился великий русский писатель к философии и литературе, фольклору и искусству Индии. Л. Толстого привлекли в индийском культурном наследии его гуманистическое, оптимистическое, жизнеутверждающее звучание. С огромным сочувствием следил он за национально-освободительной борьбой индийского народа, поддерживал тесные контакты с М. К. Ганди и другими индийскими общественными деятелями, учеными и литераторами. Острая антиколониальная направленность его знаменитой статьи «Письмо к индусу» нашла широкий отклик и в Индии, и в России.

После Великой Октябрьской социалистической революции усилились интерес и симпатии широких слоев общественности нашей страны к Индии, ее истории, к жизни, культуре и искусству.

На заре советской власти, в 1918 г., по инициативе М. Горького в Советской России была начата работа по переводу и изданию лучших произведений восточной, в том числе индийской, литературы. Эту работу Горький рассматривал как дело большой государственной важности, как одно из составных звеньев культурной революции, открывшей неограниченные возможности для развития в нашей стране человеческой личности. Вокруг Горького объединились многие крупные ученые-востоковеды. Одним из его главных помощников и соратников становится акад. С. Ф. Ольденбург, бывший в течение многих лет бессменным непременным секретарем Академии наук СССР.

Большое значение для развития советской индологии, как и всего востоковедения, имела встреча С. Ф. Ольденбурга с В. И. Лениным, состоявшаяся вскоре после Октябрьской революции. В. И. Ленин в беседе с С. Ф. Ольденбургом говорил: «Вот ваш предмет... как будто бы он далек от нас, но он и близок нам. Идите в массы, к рабочим и расскажите им об истории Индии, обо всех вековых страданиях этих несчастных поработанных и угнетенных англичанами масс, и вы увидите, как отзовутся массы нашего пролетариата. И сами-то вы вдохновитесь на новые исследования, на новые работы огромной научной важности»<sup>22</sup>. Научная командировка в Индию Ф. И. Щербатского в первые годы Советской власти — яркий пример того внимания, которое уделяло Советское правительство развитию в нашей стране индологической науки.

Особенно расширились советско-индийские культурные связи после освобождения Индии от колониальной зависимости и установления между нашими странами добрососедских отношений. Советские люди стремятся как можно больше узнать об

<sup>22</sup> Цит. по: Бонч-Бруевич В. В. И. Ленин в Петрограде и в Москве. М., 1956, с. 32.

Индии, что радует и вдохновляет сегодня миллионы индийцев на их пути к новой жизни. Новая эра, наступившая в отношениях между нашими странами, знаменуется массовым характером советско-индийских культурных связей, имеющих важное значение в установлении взаимопонимания, дружбы и доверия между народами.

Советский этап развития индологии характеризуется постановкой и решением проблем, связанных с жизнью, с борьбой народов Индии за национальное и социальное освобождение, развертыванием исследований, связанных с экономикой и культурой этой страны. Изучение Индии становится делом большой всенародной важности.

Значительный вклад в исследование проблем индийской филологии и культуры внес акад. А. П. Баранников. Его работа по переводу и комментированию «Рамачаритаманасы» («Море подвигов Рамы») Тулсидаса была высоко оценена в нашей стране и в Индии. Созданные им учебники и словари по ряду новоиндийских языков сыграли важную роль в подготовке квалифицированных кадров индологов. Деятельность И. М. Рейснера, А. М. Дьякова, В. В. Балабушевича, С. М. Мельман, Н. М. Гольдберга, А. М. Осипова и других советских ученых заложила основу подлинно научного изучения современной Индии, ее истории, экономики, культуры,

Исследования современной индийской культуры широко развертываются в нашей стране с середины 50-х годов. Они ведутся не только в Москве и Ленинграде — традиционных востоковедных центрах, но и в Ташкенте, Душанбе, Риге. Предметом их становится вся многонациональная индийская литература, а также театр, живопись, музыка, киноискусство<sup>23</sup>.

Наряду с исследованием современной индийской культуры у нас успешно продолжается работа по переводу, комментированию и изданию памятников классической индийской литературы. Переводятся и издаются части «Махабхараты» и «Рамаяна», вышли комментированные переводы «Ригведы» и «Атхарваведы», некоторых упанишад, «Бхагавадгиты», «Курала», «Панчатантры», произведений Калидасы, Шудраки, Бхартрихари, Сомадевы; выпускается средневековая индийская поэзия: избранные произведения Кабира, Сурдаса, Амира Хосрова Дехлеви, Видьяпати, Мирзы Галиба и многие другие шедевры индийской литературы.

Наши исследователи рассматривают древнеиндийскую литературу не как какую-то экзотическую окаменелость, а как живую развивающуюся традицию, оказывающую плодотворное влияние на современность, служащую неиссякаемым источником развития литературы и всей индийской культуры нового и новейшего времени. Они стремятся обнаружить в древнеиндий-

<sup>23</sup> См.: Москва — Дели. Взаимодействие культур во имя мира и прогресса. Общ. ред. и сост. Е. Чельшев и Б. Сахни. М., 1979; Россия и Индия. М., 1986; СССР и Индия. М., 1987.

ской литературе ее социальную сущность, связь с эпохой, с историей народа — ее создателя.

Успешное развитие советской индологии в значительной степени обуславливается растущими советско-индийскими научными связями. Издание коллективных научных трудов, публикация советских индологических работ в Индии и работ индийских ученых в Советском Союзе, научные командировки советских ученых в Индию и индийских — в СССР, участие советских ученых в различных научных конференциях, проводящихся в Индии, и индийских — в нашей стране, ежегодное присуждение советским и индийским ученым и деятелям культуры премии Дж. Неру «За выдающийся вклад в дело укрепления советско-индийской дружбы» — формы нашего научного сотрудничества.

Благодаря трудам многочисленных деятелей советской культуры возникает все более яркая панорама жизни индийского народа, все рельефнее предстает современная Индия во всем ее многообразии. Большая заслуга в этом отношении принадлежит писателям. В советской литературе существует много произведений, главным образом поэтических, посвященных индийской теме. В художественном отношении не все они равноценны, но есть среди них и такие, которые вошли в золотой фонд советской литературы. Они как бы вписываются в индийскую литературу, настолько глубоко порой проникают их авторы в мир чувств и переживаний индийца. «Страна эта в сердце моем!» — воскликнул Мирзо Турсун-заде в одном из своих стихотворений об Индии, написанном после первой поездки в эту страну в конце 40-х годов.

Среди многочисленных советских литераторов, обратившихся к индийской теме, первое место по праву принадлежит Н. С. Тихонову. Еще до революции, будучи в юношеском возрасте, в стихотворении «Индия», увидевшем свет в 1913 г., поэт мечтает увидеть загадочную, сказочно прекрасную страну. Однако сквозь романтический туман, окутывавший тогда Индию, он сумел разглядеть суровую правду жизни и борьбы индийского народа. Весьма примечательно в этой связи его неопубликованное стихотворение «Казнь» (1914), написанное под впечатлением картины Верещагина «Английская казнь в Индии». Привязанный к жерлу пушки юноша повстанец предпочитает смерть бесчестию, бросает смелый вызов английскому офицеру, предлагающему склонить голову перед британской короной. Борцы за свободу умирают, проклиная поработителей родины, с верой в грядущее освобождение своего народа.

Стихи Н. С. Тихонова об Индии, написанные вскоре после революции, о борьбе и жертвах индийского народа, как бы смыкаются с творчеством революционно настроенных индийских поэтов. Широко известно стихотворение Н. С. Тихонова «Сами» (1920), в котором поэт стремится проникнуть в душу индийского мальчика — сына бедняка, увидеть мир его глазами. Горька

судьба ребенка, его не считают человеком. И вот забитый, несчастный Сами узнает, что где-то в далекой стране, за Гималаями, живет человек по имени Ленин, народный заступник, который может защитить его от побоев и брани сахибов, и он молится Ленину как божеству. Мысль о Ленине, вера в его безграничную силу окрыляют его, помогают жить.

Дальнейшее развитие образ Сами (и становление его как революционного борца) получает у Н. С. Тихонова в стихотворении индийского цикла — «Индийский сон» (1920), написанном по горячим следам расстрела английскими солдатами мирного митинга индийцев в Амритсаре в апреле 1919 г. Никогда не бывавший в Индии поэт сумел создать правдивую картину этой страны. Юноша индеец, который поэту «с детства знаком», рассказывает ему о своей жизни, полной лишений, борьбы и надежд. Это уже не забитый, затравленный сахибами несчастный подросток. Он «вырос и острой сиял прямотой», он «только что из тюрьмы», куда был отправлен за участие в забастовке, и поэту становится «от радости тесно» — дело освобождения Индии находится в надежных руках.

Освобождение Индии от колониальной зависимости, ставшее важнейшей вехой во всей ее истории, выход на мировую арену великой азиатской державы как независимого государства, стремящегося к миру, дружбе между народами, развитие советско-индийской дружбы и сотрудничества находит множество откликов во всей советской многонациональной литературе. Русские, узбекские, таджикские, грузинские, литовские и многие другие поэты обращаются к индийским темам. Их вдохновляет величественный образ древней страны, прошедшей через множество испытаний, выдавшей многочисленных завоевателей, алчных грабителей, терзавших и унижавших ее народ, который, несмотря на все это, сохранил свое величие, национальную гордость, чистоту, непоколебимую веру в будущее. Причину необыкновенной стойкости Индии советские поэты усматривают в могучей силе и выносливости ее народа, в его негибимой воле, в пробуждении в миллионах простых людей дремлющей энергии, способной смести все преграды на пути к свободе и новой жизни. В стихотворении Гафура Гуляма об Индии мы встречаем образ народа-исполина: «Народ словно слон: тих, но страшен он в ярости».

Советских поэтов привлекает образ великого сына Индии — Джавахарлала Неру. Среди множества стихотворений, написанных индийскими поэтами на его смерть, не затерялось переведенное на английский и индийские языки стихотворение «Пепел Джавахарлала Неру», принадлежащее перу народной поэтессы Латвии Мирдзы Кемпе. В яркой символической форме в нем утверждается мысль о бессмертии заветов Неру, о том, что с его кончиной не умрут его страстные призывы к миру — «Миром живите! Любовью живите!» — к гуманизму и прогрессу, вера в будущее своего народа.

Полная невзгод, лишений и тяжелых испытаний жизнь трудового народа Индии находится в центре внимания многих прогрессивных индийских поэтов. Советские поэты также не все видят в современной Индии в радужном свете. О разительных социальных контрастах индийской действительности пишет А. Сурков: «Блеск роскоши безнравственной, жестокой, не знающей страдания сострадания, и тут же тьма, отсталость, суеверья, босая и нагая нищета». Посетивший Индию в год ее освобождения от колониальной зависимости Мирзо Турсун-заде обращает внимание на нищету, голод и страдания бедняков — проклятье колониального прошлого: «Если век проживу, до последнего дня буду помнить и, в сердце глубоко храня, эти толпы несчастных — скелетов живых, провожавших нас взглядами глаз огневых».

Окружающая действительность, однако, не представляется советским поэтам беспросветной тьмой. Они не приукрашивают жизни бедняков индийцев, но в то же время отмечают, что люди, даже находящиеся на самом дне жизни, не теряют чувства собственного достоинства. Литовский поэт В. Раймерис говорит мальчику — чистильщику сапог: «С земли поднимайся... ты встань и летай, как орленок!»

В стихотворении советских поэтов об Индии рельефно показаны черты старого и нового, сосуществующие в этой стране, культура и быт, связанные с далеким прошлым, и свежая поросль новой жизни. «Здесь то, что прошло, никуда не исчезло. Здесь то, что придет, не уйдет никуда», — замечает Р. Рождественский в стихотворении «Индийский апрель». Индия советскому поэту кажется «подростком, которому тысячи лет».

Дальнейшее развитие тихоновского образа — человека-борца против колониализма — можно наблюдать в поэзии А. Суркова, посетившего Индию в середине 50-х годов и запечатлевшего в своих стихах первые шаги индустриализации, рождение новой Индии и нового человека. В стихотворении «В завтрашней Индии» Сурков изображает картину вдохновенного созидательного труда, на первом плане которой находится человек, вчерашний неграмотный, задавленный нуждой крестьянин, а сегодня уже осваивающий новую технику рабочий, строящий гидроэлектростанцию на реке Сатледж; поэт вспоминает стройки первых пятилетов — ДнепрогЭС и Магнитку.

Значительное число поэтических произведений, созданных как в Индии, так и в СССР, посвящено теме дружбы и сотрудничества между этими странами, служащих благородным целям укрепления мира во всем мире, теме, сближающей советскую и индийскую литературы.

«Ленин и Индия» — тема многих стихотворений индийских и советских поэтов. О революционизирующем влиянии ленинских идей на Индию, об индийских ходах к Ленину рассказывает в своей поэме «От Ганга до Кремля» Мирзо Турсун-заде. А. Сурков одним из первых среди советских поэтов создал

стихотворение, в котором в поэтической форме воплощается мысль Ленина о том, что судьба человечества во многом зависит от того, пойдут ли по одному пути народы СССР и Индии.

О духовной близости народов обеих стран, об их готовности к любым жертвам и испытаниям, к великим свершениям ради торжества идей гуманизма и великих целей борьбы за счастье людей пишет В. Сидоров в стихотворении «Голубые холмы Индостана». «Как ты похожа на мою Россию!» — восклицает Л. Ошанин в стихотворении «Раздумье об Индии». Об исторических корнях грузинско-индийской дружбы, о своем великом национальном поэте Руставели, согласно преданиям, 700 лет назад посетившем Индию, пишет И. Абашидзе. Везде в Индии он стремится обнаружить следы пребывания там автора «Витязя в тигровой шкуре». Таким образом, тема родства культур двух великих народов получает дальнейшее развитие в советской поэзии нашего времени.

Наглядно обнаруживается своеобразие в художественном осмыслении индийской действительности тогда, когда советские поэты обращаются к традиционным в индийской поэзии образам, наполняя их иным содержанием. В этих образах неожиданно появляются новые, неизвестные ранее грани. Так, священная река Ганга — традиционный поэтический образ, проходящий через всю индийскую литературу, — согласно индийской мифологии, течет с небес, омовение в ней освобождает от грехов; у индийских поэтов романтического направления этот образ воплощает в себе представление о совершенной красоте, вечном движении и обновлении одухотворенного мира. В 30-е годы, в период зарождения и развития в Индии движения прогрессивных писателей, в стихотворениях ряда индийских поэтов образ великой индийской реки Ганги, катящей свои волны к океану, приобретает все более ярко выраженный социальный смысл. Например, у Сумитранандана Панта он символизирует пробуждение к борьбе за свободу огромных масс людей, устремившихся вперед, к великой цели.

Посетивший Индию накануне ее освобождения Мирзо Турсунзаде также обращается к этому образу. Ему кажется, что Ганга «как будто горе всей земли родной уносит молча в океан ночной... Мне кажется — несешь ты в океан кровь, пот и слезы стонущих крестьян». Этот образ у советского поэта получает дальнейшее развитие, наполняется революционным содержанием, как и у индийских поэтов — революционных романтиков, например у Назрула Ислама. Советский поэт обращается к Ганге с призывом восстать, возмутиться и потопить в своих волнах все горе людское, страдания и несправедливость. «О Ганг могучий! Что же ты молчишь? Зачем, как океан, не зашумишь?» С образом бурной, сметающей все на своем пути Ганги поэт ассоциирует Индию, пробудившуюся, восставшую против колониального рабства.

Особенно глубоко проникают в мир чувств и переживаний индийцев поэты из республик советского Востока, — поэты, которым близки быт, нравы, традиции индийцев. В сегодняшней жизни индийцев они порой обнаруживают сходство с жизнью своих отцов и дедов. Именно поэтому, побывав на пышной свадьбе в индийской деревне, Расул Гамзатов вспоминает прошлое своего народа, когда свадьба становилась для родителей жениха и невесты не радостью, а тяжким бременем. Турсунзаде горячо выступает против пережитков средневековья, религиозного фанатизма, в результате чего многие десятки миллионов людей в Индии, так называемые неприкасаемые, лишены элементарных человеческих прав. Он задает вопрос: «Почему — порождение древних времен — жив поныне чудовищный этот закон?»

Поэты из республик советского Востока умеют понять и оценить красоту индийского искусства. Любуясь танцем прекрасной индийской танцовщицы, Турсунзаде обращается к бессмертным образам Бедиля. Как некогда певец Модан, выходец из Ферганы, был очарован прекрасной индианкой Камде, так и он, современный таджикский поэт, пленился красотой и искусством танцовщицы Тары Чоудри. Калмык Д. Кугультинов в стихотворении «Танец Ситары Дэви» сравнивает индийскую танцовщицу с Галиной Улановой. Индийские песни находят живой отклик в душе узбекского поэта Хамида Гуляма.

Живая, творческая атмосфера состязания поэтов воссоздается в стихотворении Зульфийи «Мушаира». Это стихотворение узбекской поэтессы было создано как раз в то время, когда зарождалось движение писателей стран Азии и Африки — в дни делийской встречи писателей стран Азии осенью 1956 г. В нем в яркой поэтической форме выражены цели и задачи этого движения. Состоявшаяся тогда мушаира поэтов, обычно стремящихся прежде всего поразить слушателей своим тонким мастерством, остроумием, совершенством поэтической формы, сегодня стала собранием поэтов — выразителей дум и чаяний народных, пробуждающих в сердцах людей стремление к новой жизни, счастью, свободе.

Автор этих строк не раз бывал свидетелем выступлений советских поэтов в Индии. Они неизменно вызывают там большой интерес. С особым вниманием относятся индийские слушатели к стихам советских поэтов об Индии. Они дают возможность индийцам представить, что видят советские люди в Индии, как они оценивают индийскую действительность.

Индийская тема воплощается не только в советской поэзии, но и в прозаических жанрах. Подобно Н. Тихонову, мечтавшему в юности увидеть эту «таинственную, обетованную страну», полюбоваться мраморными узорами Тадж Махала, Всеволод Иванов незадолго до первой мировой войны также хотел попасть в Индию. Странствуя с балаганом цирковых актеров по Приуралью и Казахстану, он изображал индийского факира. О сво-

их странствиях и стремлении повидать Индию, постичь ее народную мудрость писатель поведал в рассказах «Когда я был факиром» (1925) и «Последнее выступление факира» (1926). Позже он создал роман о своей юношеской мечте — «Мы идем в Индию». В 1961 г. давняя мечта писателя осуществилась. Советская делегация приняла участие в торжествах в связи со столетием со дня рождения Рабиндраната Тагора. «Действительность превзошла мою фантазию,— говорил В. В. Иванов.— Я хочу написать книгу об Индии, но не о той загадочной стране, стране волшебников и факиров, о которой я мечтал в юности, а о простых людях Индии, преобразующих и благоустраивающих свою древнюю великую страну».

Советские писатели обращают внимание на трудности, которые приходится преодолевать индийскому народу на пути к новой жизни. В повести «Серый Хануман» (1968) Н. Тихонов опровергает мысль о том, что Индия в раздираемом противоречиями современном мире по-прежнему остается какой-то сказочной землей. В этом произведении нет положительного героя. Однако все интриги и заговоры авантюристов, алчных слуг денежного мешка, весь мир капитала кажутся чем-то временным, преходящим, какой-то «мышинной возней». Сама же Индия предстает в повести мудрой, величественно прекрасной.

Герой повести казахского литератора Ануара Алимжанова «Сувенир из Отрара» (1970) археолог и историк Жомарт отправляется в Индию с лекциями о Средней Азии. Там он встречает многих своих индийских и зарубежных коллег. С большим сочувствием и симпатией относится он к простым людям Индии, которые платят ему тем же.

Особенно громко звучит индийская тема в советской публицистике. Многие писатели, журналисты, ученые, посетившие Индию, опубликовали о ней яркие очерки, эссе, воспоминания. В очерке «В дни Васанты» (1955) Н. Тихонов рассказал о начавшейся в Индии огромной работе по проведению прогрессивных преобразований, призванных укрепить ее национальную независимость. «Великий индийский народ становится строителем нового мира, новой Индии,— писал он.— Мы можем сказать, что мы были очевидцами и свидетелями начала этого народного подвига, который даст жизнь новым народным эпосам, где не боги, а люди станут прославленными героями будущих поколений... Дни великой васанты — великой индийской весны — пришли, и никто не сможет помешать их свету, их теплу на благо народа»<sup>24</sup>.

Илья Эренбург в «Индийских впечатлениях» восхищался древним индийским искусством, которое ему кажется «живым, современным». «Трудно поверить,— писал он,— что художники были отшельниками: их живопись говорит о прелести жизни... Здесь не только идиллия, здесь и бури жизни, но они представ-

<sup>24</sup> Тихонов Н. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1974, с. 252—258.



лены так, что кажутся осмысленными, полными внутренней гармонии... В Аджанте, как и во многих других местах, где сохранилось древнее искусство Индии, нас потрясает именно его человечность»<sup>25</sup>.

Многие другие наши писатели, посещавшие Индию, в живой, увлекательной форме рассказывают об этой стране. Это Мухтар Ауэзов, Ираклий Абашидзе, Сергей Баруздин, Берды Кербабиев, Алим Кешоков, Римма Казакова и др. Содержательные книги об Индии создали наши ученые, побывавшие в командировках или в течение длительного времени работавшие в этой стране. Это Л. Алаев, Н. Гусева, В. Крашенинников, Ю. Насенко, М. Степанянц, Л. Шапошникова. Интересно пишут об Индии наши журналисты: О. Бенюх, Э. Брагинский, М. Боровик, Г. Исаченко, В. Кассис, Д. Краминов, В. Махотин, Л. Митрохин, К. Перевощиков, И. Щедров и др.

К произведениям советских писателей об Индии тесно примыкает творчество многих советских художников, побывавших там и средствами своего искусства создавших образ страны и ее народа. Творческие командировки художников в Индию берут начало с посещения ее в 1952 г. В. Ефановым, В. Климашиным, С. Чуйковым. С тех пор в течение почти четырех десятилетий Индию посетило множество советских художников разных творческих почерков, национальностей, возрастов. Среди них появилась даже особая школа «художников-индианистов». За свои работы художники и скульпторы М. Абдуллаев, В. Аралова, М. Асламазян, П. Бондаренко, Е. Вучетич, И. Глазунов, М. Миронова, Д. Налбандян, Н. Пономарев, Г. Поплавский, С. Чуйков были удостоены премии Дж. Неру.

Основоположником этой школы, или направления, в советской живописи, по нашему мнению, является Семен Афанасьевич Чуйков, несколько раз побывавший в Индии. Его картины об Индии, по словам И. Грабаря, «встряхнули нашу художественную общественность, вписав новую блестящую страницу в советское искусство»<sup>26</sup>. Простые люди сегодняшней Индии, которым еще нелегко живется в своей прекрасной, но далеко пока не устроенной стране, являются героями его произведений. В них советский художник сумел открыть подлинную красоту — физическую и духовную, высокое человеческое достоинство. «Сколько же красоты и величия в тебе, великий непокоренный индийский народ!» — воскликнул художник, впервые увидевший Индию. Затем он написал: «Люди Индии покорили меня сразу. Обаятельные своей непосредственностью, добротой и незлобливостью, ласковостью и одухотворенностью... Как только я попал на улицу, особенно в старом Дели, глаза у меня разбежались. Неудержимо хотелось писать, писать, писать». Наблюдая за трудом индийских рабочих, С. Чуйков отмечает: «Тяжкий труд, бедность и другие, еще далеко не изгладившиеся следы

<sup>25</sup> Эренбург И. Индийские впечатления. М., 1956, с. 42.

<sup>26</sup> Грабарь И. Заметки о живописи.— Литературная газета. 27.II.1956.

колониального прошлого, и в то же время какая сила, какой оптимизм, какая вера в будущее, какая физическая и духовная красота в этих юношах кули! Вот оно — олицетворение многострадальной, но непокоренной, несломленной трудовой Индии, вот он, образ рабочего класса современного Востока»<sup>27</sup>.

Это впечатление художника нашло воплощение в целой галерее образов людей труда. Картины «Молодой кули», «Песня о воле», «Песня кули», «Столяр-сикх в розовом тюрбане» запечатлели черты рабочего человека. Хотя труд его еще не стал свободным, хотя ему по-прежнему нелегко живется, тем не менее он высоко держит голову, он обрел чувство человеческого достоинства, он гораздо выше, чище и мудрее тех, кто присваивает себе результаты его труда. Особенно пленительно прекрасны на полотнах С. Чуйкова индийские женщины. «Каждую из них хочется писать, до того они живописны и до того пластичны, — говорил художник. — Одеваются они от аристократки до нищей с поразительным декоративным вкусом». Женщину новой Индии, стеремящуюся к знанию, к новой жизни, видим мы на полотне «Студентка из Калькутты». Но больше всего художника привлекает индийская женщина-мать. На полотнах «В пути», «Бхарат-мата», «Черная мадонна» он создает обобщающий образ матери, счастливой в своем возвышенном материнском чувстве. С образом женщины, пробужденной к новой жизни, сбросившей с себя тяжелый груз косных традиций, С. Чуйков связывает наступление новой эры в жизни индийского народа. Такой мы видим женщину на полотне «Независимая Индия» (1967) — мужественную и нежную, энергичную и величественно прекрасную. Устремившись вперед, озаренная солнечным светом, она словно сама распространяет вокруг себя сияние, свежий ветер раздувает ее одежды.

В золотой фонд нашей живописи вошли произведения на индийскую тему и многих других советских художников. Среди них можно назвать: «Портрет Джавахарлала Неру» и «Бомбей. Улица ночью» кисти А. Герасимова; «Рабочий из Дарджилинга» и «Индийский крестьянин», написанные В. Ефановым; «Женщины Раджастхана» и «Бенгальские девушки» М. Абдуллаева. Заметным явлением в советской живописи стала серия рисунков Н. Пономарева «По Индии», запечатлевшая жизнь, быт и нравы простых людей. Необычайно выразительны его «Рыбаки на катамаранах», «Продавец бананов», «Утро на реке Ганг» и др.

Тема индийской женщины находит воплощение в триптихе В. Араловой «Женщины Индии» и в полотнах М. Асламзян «Народная умелица», «После трудового дня» и пр. Выразительны пейзажи В. Климашина, графика и акварель М. Мироновой, портреты И. Глазунова, серия скульптурных изображений выдающихся людей Индии, созданных Е. Вучетичем, П. Бондарен-

<sup>27</sup> Чуйков С. А. Образы Индии. М., 1956, с. 35—38.

ко, Д. Рябичевым, мраморная скульптура Р. Тагора, выполненная З. Азгуром, и многие другие.

Большинство этих произведений известно и в Индии. Они демонстрируются на проводимых в стране выставках советского изобразительного искусства. «Благодарю вас за добрые чувства к нашему народу, которые так ярко выражены в ваших картинах», — сказал С. А. Чуйкову президент Индии Закир Хусейн после осмотра выставки его картин в Дели в 1968 г. А вот одна из многочисленных записей в книге отзывов, сделанная посетителем этой выставки: «Выставка картин С. А. Чуйкова для нас долгожданный праздник. Это словно летний дождь после засухи, после долгого периода господства абстрактного искусства».

Начиная с 50-х годов индийская тема все больше привлекает внимание наших театральных деятелей, которые интересуются прежде всего классическими образцами театра и литературы Индии<sup>28</sup>. К драме Шудраки «Глиняная повозка» обращались сразу несколько театральных коллективов нашей страны. Она была поставлена режиссером Т. Кулиевым в Азербайджанском театре им. Азизбекова под названием «Индийская красавица». Режиссер Г. Исмагилов в Андижанском музыкально-драматическом театре им. Ахунбабаева по мотивам этой драмы Шудраки создал спектакль «Белый лотос». Под таким же названием в сценической редакции Ю. Осноса и Н. Винникова на основе бессмертного творения Шудраки режиссер И. Туманов поставил спектакль в театре им. Пушкина в Москве. Он был показан также в Ленинграде, Киеве, Саратове.

В 1960 г. Центральный детский театр в Москве осуществил постановку спектакля «Рамаяна» (режиссер В. Колесаев, музыка С. Баласаняна, текст Н. Гусевой), который до недавнего времени оставался в репертуаре театра. С ним в 1974 и 1977 гг. театр выезжал на гастроли в Индию, где был тепло встречен зрителями. В сентябре 1961 г. во время своего визита в Москву Дж. Неру смотрел этот спектакль.

Празднование столетия со дня рождения Рабиндраната Тагора в 1961 г. привлекло внимание к его творчеству многих наших деятелей театрального искусства. По его роману «Крушение» режиссер А. Гинзбург поставил спектакль «Дочь Ганга» в Узбекском театре драмы им. Хамзы, а вслед за ним его же поставил режиссер Г. Рустамов в Кумыкском драматическом театре в Дагестане. Спектакль «Жертвоприношение» был осуществлен режиссером Х. Рахматуллаевым в Таджикском театре драмы им. Лахути. На основе пьесы Тагора «Читрангода» режиссером Н. Даниловой был создан балет «Читра» в Куйбышевском театре оперы и балета. Вслед за «Читрой» на основе бессмертного творения Калидасы на музыку С. А. Баласаняна сразу на сцене двух театров — Рижского и Челябинского — была осуществлена постановка другого балета на индийскую те-

<sup>28</sup> Подробнее см. в статье М. Котовской «Индийская пьеса на советской сцене» (сб. «Москва — Дели»).

му — «Шакунталы», а в 1980 г. он шел на сцене Музыкального театра им. Станиславского и Немировича-Данченко в Москве.

Советский театр обращается и к современной индийской драматургии. Так, еще в 50-е годы студенты таджикской драматической студии Театрального училища им. Щепкина поставили в Москве и Душанбе пьесу пенджабского драматурга Балванта Гарги «Женщина из Пенджаба». Другая пьеса Гарги, «Сони и Махивал», легла в основу балета «Амулет любви» на музыку М. Ашрафи, шедшего в Бухарском музыкально-драматическом театре и в Узбекском театре оперы и балета им. Навои. Эта пьеса привлекла также внимание ряда коллективов других музыкально-драматических театров: Московского цыганского театра «Ромэн» (режиссер С. Баркан) и Ленинабадского музыкально-драматического театра им. Пушкина (режиссер Л. Бачавар).

Успех спектаклей на индийскую тему на сцене советских театров во многом объясняется советами и помощью индийских деятелей культуры советским режиссерам и артистам. Так, в постановке балета «Читра» коллективу Куйбышевского театра помогла индийский искусствовед, внучка Р. Тагора Нандита Крипалани. Большую помощь в осуществлении спектакля «Рамаяна» в Москве оказали бывший в то время послом Индии в СССР К. П. Ш. Менон и его супруга. Известный индийский деятель культуры Прем Дхаван консультировал таджикских постановщиков и исполнителей спектакля «Женщина из Пенджаба», индийские балетмейстеры Майя Рао и Шива Шанкар помогли труппе латышских артистов поставить балет «Шакунтала» на сцене Рижского театра оперы и балета и т. д.

В создании образа Индии в нашей стране активную роль играет индийское киноискусство. Индийская тема также находит свое воплощение во всех видах советского киноискусства — документальном, научно-популярном, хроникальном, мультипликационном и художественном. В течение многих лет советские кинематографисты стремятся удовлетворить огромный интерес советских людей к Индии. Множество документальных, хроникальных картин об Индии, выпущенных в нашей стране, позволяют советским людям, никогда не бывавшим в Индии, познакомиться со страной, с жизнью, бытом и нравами народа, с искусством, с важнейшими происходящими в Индии событиями. Эти фильмы хорошо дополняют индийские художественные киноленты, давно завоевавшие советский экран.

Индийская тема находит также воплощение в совместных советско-индийских кинофильмах<sup>29</sup>. Первая такая картина — «Афанасий Никитин, или Хождение за три моря» (в Индии она демонстрировалась под названием «Чужеземец») — была создана в конце 50-х годов советскими и индийскими режиссерами — В. Прониным и Х. А. Аббасом. Увлекательный сюжет, отличная

<sup>29</sup> Подробнее см. в статье И. Звягинцевой «Индийская тема в советском кинематографе» (сб. «Москва — Дели»).

режиссура, прекрасная игра артистов О. Стриженова, Балрад-жа Сахни, Притхвираджа Капура, Наргис сделали эту ленту заметным явлением советского и индийского киноискусства. Большим успехом пользуются пронизанные высоким гуманизмом фильмы А. Згуриди, поставленные с помощью индийских кинематографистов: «Черная гора», в котором рассказывается история жизни индийского слона; «Рики-Тикки-Тави» — о маленьком добром зверьке мангусте. С помощью индийских артистов режиссер Файзиев снял интересный фильм «Восход над Гангом», в котором рассказывается об индийских ходоках к В. И. Ленину. Содержательный документальный многосерийный фильм о Дж. Неру был поставлен в 1984 г. советским режиссером Ю. Альдохиным и известным деятелем индийского кино Шьямом Бенегалом по сценарию В. Зимянина и А. Горева. Работа над созданием совместных советско-индийских фильмов продолжается.

Идея настоящей главы возникла у автора в связи с многолетней работой над коллективным советско-индийским трудом, в котором мы хотели показать, как отражается индийская тема в дореволюционной и советской литературе и какое звучание приобретает тема нашей страны в индийской литературе. Тогда мы впервые начали собирать и систематизировать все то наиболее интересное и ценное, что написано у нас об Индии и в Индии о нашей стране<sup>30</sup>.

Эта проблема имеет не только большое научное, но и важное общественно-политическое значение, в чем нам пришлось недавно лишний раз убедиться. В начале 1985 г. в Делийском университете состоялся Международный симпозиум на тему «Индия и мировая литература», в работе которого приняли участие многие известные индийские ученые, писатели, общественные деятели, гости из ряда стран, в том числе группа советских востоковедов. Большой интерес к этому международному форуму в Индии и за рубежом, внимание, проявленное к нему со стороны индийских общественно-политических деятелей, определяются, на мой взгляд, прежде всего той все возрастающей ролью, которую играет Индия на мировой арене, все более расширяющимися связями ее с другими странами, тем огромным вкладом, который внесла и вносит великая азиатская держава в сокровищницу мировой культуры.

Вопрос о том, каким содержанием наполняется образ Индии в мировой литературе, находился в центре внимания этого симпозиума. Его участники дискутировали о том, что такое «индийская мудрость»; что следует понимать под термином «индийскость», все шире в настоящее время входящим в употребление; правомерно ли говорить об индийском национальном ха-

<sup>30</sup> Проведенные совместно с индийскими литераторами исследования завершились выходом в свет книги «Весть. Книга советско-индийской дружбы», изданной на русском языке в 1987 г. издательством «Радуга» и на английском и хинди («Links», «Сахъятра») делийским издательством «Раджпал энд санс».

рактуре и его отражении в литературе; каким реальным содержанием наполняется образ Индии в различных странах и какую роль в его создании играют писатели, журналисты, ученые; объективны ли они в своих интерпретациях индийской культуры, чем бывали и бывают вызваны однобокие, подчас тенденциозные суждения, зачастую встречающиеся и в настоящее время, а также что нужно сделать, чтобы избежать их; какой отклик находит в Индии творчество тех или иных зарубежных художников слова, какое влияние они оказывают на ее литературу, на общественное сознание; как воспринимается за рубежом творчество различных индийских писателей и мыслителей и т. д. Все эти вопросы возникали и при рассмотрении другого аспекта настоящей проблемы: участники симпозиума пытались определить, каким содержанием наполняется образ той или иной страны в Индии, какие представления об этой стране, о жизни ее народа возникают у индийцев, знакомящихся с ее культурными ценностями, с ее прошлым и настоящим.

В условиях растущего многостороннего советско-индийского сотрудничества, расширения и углубления культурных связей между СССР и Индией исследование настоящей проблемы должно, по-видимому, стать одним из важных перспективных направлений нашей индологической науки.

Таким образом, перед советскими учеными и их индийскими коллегами открываются широкие перспективы в исследовании и осмыслении того огромного вклада, который вносят деятели культуры в создание атмосферы взаимопонимания, в укрепление дружбы между советским и индийским народами.

#### РУССКАЯ КЛАССИКА И СОВЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В ИНДИИ

В конце 1983 г. я работал в крупнейшей в Индии Национальной библиотеке в Калькутте, собирая материалы для книги о русской классике и советской литературе в Индии. Просматривая пожелтевшие от времени литературные журналы первых десятилетий XX в. «Сарасвати», «Вишаль Бхарат», «Вишвамित्रа», «Ханс» и другие периодические издания, я словно ощущал себя в самой гуще бурных, драматических событий тех лет, видел пришедшие в движение огромные массы людей, колонны демонстрантов, слышал пламенные речи ораторов, патриотические стихи и песни. Передо мной мелькали имена общественно-политических деятелей, писателей, журналистов, ученых, которые были тогда в первых рядах участников освободительной борьбы, а затем приобрели широкую известность в независимой Индии.

На страницах индийских журналов и газет тех лет появляются разного рода публикации о нашей стране, культуре и литературе. Нужно было иметь большое гражданское мужество, чтобы в условиях колониального режима, полицейских репрес-

сий и цензуры смело и открыто говорить правду о советской России, которая в то время была отделена от Индии не только высочайшими в мире горами, но и стеной, возведенной колонизаторами. Английские власти всячески препятствовали распространению среди индийцев информации о нашей стране, особенно о революционном движении в России.

Произведения русских писателей проникают в Индию сначала в английском переводе, что, естественно, значительно сужает сферу их распространения и функционирования. Но уже во второй половине XIX в. во все более набирающем силу потоке переводимой на индийские языки западной литературы встречаются произведения и русских писателей. В Национальной библиотеке в Калькутте хранится изданный в 1870 г. сборник басен И. А. Крылова, переведенный с английского на бенгальский язык английским миссионером Джеймсом Лонгом. Может быть, эта книга была первой ласточкой, но не исключена возможность, что в индийских книгохранилищах или в частных библиотеках хранятся подобного рода издания русской литературы, о существовании которых мы пока не знаем.

Следует, однако, заметить, что и при отсутствии непосредственных контактов между Индией и Россией в их литературном развитии можно обнаружить черты сходства, обусловленные общими закономерностями социально-исторического и культурного развития человечества. При всей национальной специфике литератур Индии XIX в. и России XVIII в., иных общественно-политических условиях их развития и функционирования, между ними обнаруживаются и историко-типологические сходения. Нацеленные на переустройство общества просветительские идеи в Индии во второй половине XIX в. находят воплощение в зарождавшемся в то время там жанре романа. Первые в индийской литературе романы «Избалованное дитя богатого дома» бенгальца Перичанды Миттры (1814—1883), «Скитания Ямуны» маратха Баба Падманджи (1831—1906), «Сарасвати Чандра» гуджаратца Говардхандрама Трипатхи (1855—1907), «История жизни Раджашекхара» писателя телугу Кандакури Виресалингама (1848—1919), «Зеркало невесты» писателя урду Назира Ахмада (1836—1919), «Пурнпракаш и Чандрапрабха» писателя хинди Бхараттенду Харишчандры (1850—1885), привлекавшие внимание к бедственному положению индийской женщины, протестующие против пороков общества, основанного на средневековой морали, против лицемерия и безнравственности знати, бесправного положения бедняков, могут быть сопоставлены с русской литературой просветительского реализма и сентиментализма XVIII в., например с повестью Н. М. Карамзина «Бедная Лиза» с ее состраданием к несчастной судьбе девушки из бедного сословия.

С индийской литературой просветительского реализма может быть сопоставлено творчество и литературная деятельность, например, русских писателей М. Д. Чулкова или В. И. Лукина.

Бытовые повести, роман «Пригожая повариха» М. Д. Чулкова, изображающие современный быт, судьбу простой женщины — солдатской вдовы, идейно-тематически перекликаются с упомянутыми выше романами индийских писателей-просветителей. Его комедию «Как хочешь назови» и комедию В. И. Лукина «Мот любовью исправленный» можно сопоставить с произведениями этого жанра в индийской просветительской литературе, в частности с комедиями Бхараттенду Харишчандры «Город, возлюбивший бога», «Слепой городишко» и т. д.

Приключенческий, авантюрный роман (тиласми упаньяс) в индийской просветительской литературе у прозаиков хинди — Девакинанда Кхатри, Радхачарана Госвами — можно соотнести с авантюрно-волшебным романом М. Д. Чулкова. История в этих произведениях индийских и русских прозаиков сочетается с вымыслом, обыденное — с необычным. Сходство между этими направлениями в жанре индийского и русского романов объясняется, на мой взгляд, не столько типологической близостью, сколько обращением индийских и русских писателей к общему источнику — европейскому плутовскому роману. В данном случае можно говорить о типологии путей, форм и методов освоения опыта мировой литературы русскими и индийскими писателями — зачинателями своих национальных литератур.

Перевод зарубежной литературы, вызывающий заимствование идей, сюжетов, образов, становится, таким образом, одним из средств творческого перевооружения как индийских, так и русских писателей. Произведения мировой литературы, к которым обращаются индийские и русские писатели на разных этапах становления своих национальных литератур, в известном смысле восполняют пробелы, в силу исторических обстоятельств образовавшиеся в воспринимающей литературе. Речь идет о переводах, как говорил В. М. Жирмунский, «творчески приспособляющих заимствованный образец к идейным запросам и потребностям заимствующей литературы и к местным литературным традициям»<sup>1</sup>.

Как переводы с английского на языки народов Индии, так и переводы на русский язык произведений классиков мировой литературы, осуществляемые в XVIII—XIX вв., нельзя назвать переводами в полном смысле этого слова. Это были вольные пересказы и обработки оригинальных сюжетов зарубежных авторов с перенесением действия и персонажей на индийскую почву с полной их адаптацией к ней. К таковым, например, относится роман индийского писателя-просветителя Ратаннатха Саршара (1846—1903) «Божий воитель», являющийся вольным переводом на язык урду «Дон Кихота», перевод на бенгальский язык «Божественной комедии» Данте, в предисловии к которой переводчик Хемчондро Бондопаддхай (1838—1903) отмечал, что его

<sup>1</sup> Жирмунский В. М. Проблемы сравнительно-исторического изучения литератур.— Взаимосвязи и взаимодействие национальных литератур. М., 1961, с. 62.



переложение произведения «по идеям и мыслям совершенно отличается от оригинала»<sup>2</sup>. К числу хрестоматийных принадлежат переводы-переделки гоголевского «Ревизора», опубликованные на многих языках народов Индии.

Подобного рода переводческая практика была распространена и в России. Так, например, вольные переводы и переделки иностранных пьес были сделаны в XVIII в. В. И. Лукиным («Щепетильник», «Пустомеля» и др.), который стремился, по его же словам, «театральные сочинения всевозможно склонить на наши обычаи».

Индийские литераторы, как и их русские коллеги, в своем желании утвердить просветительские идеалы в общественной жизни, активно занимались журналистской деятельностью.

Решающее влияние на становление в этих странах демократической литературы оказало революционное, освободительное движение в России и антиколониальная, национально-освободительная борьба в Индии. Независимо друг от друга, даже не зная о существовании друг друга, многие писатели России и Индии как бы выступают в едином строю борцов за общественный прогресс, с острой критикой пороков общества, против алчности и самодурства помещиков, лицемерия и безнравственности высшей знати, продажности чиновников и т. д. Можно обнаружить сходные, остро-обличительные тенденции в творчестве таких русских писателей, как Фонвизин и Грибоедов, Гоголь и Салтыков-Щедрин, и в произведениях индийских литераторов — Модхушудона Дотто, в своих сатирических фарсах разоблачавшего религиозную ортодоксию и фанатизм, Бокимчондро Чоттопаддхайя, высмеявшего в повести «Комолоканто» феодальные порядки, вскрывавшего противоречия буржуазного общества, Бахараттенду Харишчандры, в драме «Несчастье Индии» критиковавшего экономическую и политическую систему эксплуатации, полицейский террор, неспособность интеллигенции встать на защиту родины и т. д.

Со второй половины XIX в. литературные связи приобретают общемировой характер, становясь фактом литературы каждого отдельного народа и вместе с тем фактом мировой литературы. В орбиту мировых литературных связей постепенно вовлекаются и страны Востока.

Обращение индийских писателей к тем или иным произведениям мировой литературы всегда было обусловлено конкретными задачами их собственной литературы. Плодотворное воздействие на новую индийскую литературу на начальном этапе ее развития оказывает литература стран Запада. Большую роль в ее становлении играет и русская классика.

В русской литературе индийских авторов привлекает прежде всего то, что соответствует их целям и задачам в национально-освободительной борьбе данного этапа. Не случайно имя Тол-

<sup>2</sup> Хемчондро Бондопаддхай. Собрание сочинений. Т. 1. Калькутта, 1963, с. 3 (на бенг. яз.).

стого вначале связывается главным образом со стремлением пробудить сочувствие к деревенской бедноте, воодушевить индийскую интеллигенцию на борьбу за народные интересы. В самом начале XX в. такого рода материалы о Толстом публиковали на страницах некоторых индийских журналов, и в частности в самом популярном в то время на языке хинди журнале «Сарасвати». Приведем в качестве примера одну из таких публикаций. «Во всем мире сегодня широко известно имя русского мудреца графа Толстого... С детства он жил среди крестьян и поэтому смог хорошо познакомиться с их бытом и нравами, понять их нужды, характер, достоинства и недостатки. Всю свою жизнь он посвятил борьбе за их лучшую долю»<sup>3</sup>.

При всей наивности подобного рода первых публикаций о Толстом в Индии нельзя не увидеть в них социального смысла. Толстой пришел в Индию на рубеже XIX—XX вв. как великий гуманист, поборник правды и справедливости, борец против деспотизма, защитник интересов трудового народа. Его глубоко волновало бедственное положение народных масс Индии, как и других колониальных и зависимых стран. «Возможно, самым важным фактором, делающим Толстого столь близким для нас, является то, что он был одним из первых на Западе, кто открыто выразил свои симпатии к нашей освободительной борьбе, поднял свой мощный голос в поддержку этой борьбы», — пишет Бхишам Сахни<sup>4</sup>.

К голосу Толстого в Индии внимательно прислушивались. В 1909—1910 гг. Л. Толстой и М.-К. Ганди обменялись несколькими письмами. Их заочное знакомство, обмен мыслями стали важной вехой в отношениях между народами наших стран. В 1921 г. на вопрос, как М.-К. Ганди относится к Л. Толстому, он ответил: «Поклоняясь Толстому, я считаю себя его последователем, обязанным и благодарным ему». «Идеи Толстого для Ганди были подобны дуновению свежего ветра, — пишет известный писатель Вишну Прабхакар. — Они способствовали возникновению у него нового взгляда на жизнь»<sup>5</sup>.

Представление о Толстом прежде всего как о великом учителе широко распространилось в Индии в значительной степени благодаря его связям с М.-К. Ганди. У Толстого пытаются найти поддержку различные слои индийской общественности. Стремясь сделать его своим союзником, они по-своему, зачастую произвольно, интерпретируют его взгляды, выделяя в них то, что, с их точки зрения, больше всего соответствует целям и задачам их патриотической деятельности. В Индии, где участие в национально-освободительной борьбе рассматривалось как выполнение религиозно-нравственного долга, имя Толстого нередко обо-

<sup>3</sup> Сарасвати. 1904, ноябрь, с. 368 (на яз. хинди).

<sup>4</sup> *Sahni Bhisham. Cultural Contacts across the Himalayas. Delhi, 1970, с. 15—16.*

<sup>5</sup> *Прабхакар Вишну. Лев Толстой, который действительно принадлежит всему миру. — Джансансар. Калькутта, 1978, с. 5 (на яз. хинди).*

жествлялось. Раньше, чем самого Ганди, индийцы стали называть Толстого Махатмой (Великой душой).

Однако близость Толстого и Ганди основывается не только на сходстве их религиозно-этических взглядов, но и на том, что как пишет Бхишам Сахни, оба они «олицетворяли стремление своих народов к свободе, оба были борцами за счастье людей, оба были великими гуманистами. Любовь к свободе, ненависть к угнетению были чувствами, озаряющими всю их деятельность. Оба были выдающимися борцами за мир, против империализма и колониализма»<sup>6</sup>. Горячий отклик в Индии, где в интересах социально-политического и духовного обновления страны широко распространялись идеи религиозного реформаторства, нашли выступления Толстого против религиозной ортодоксии, лицемерия и ханжества духовенства, его бескомпромиссная борьба против самодержавия и церковной реакции.

Бурное развитие освободительной борьбы, назревание кризиса колониальной системы стимулировали создание в Индии новой литературы, выдвигающей на первый план идею освобождения человека и общества. В борьбе за демократизацию литературы, отражающей правду жизни, индийские писатели стремятся найти опору в мировой литературе, прежде всего в русской классике, пробудившей в Индии широкий интерес к революционным событиям.

Русская классика, помогая лучше осознать остроту противоречий капиталистического строя, способствовала укреплению позиций реализма в индийской литературе, усилению ее социальной направленности. «Та славная глава, которая открылась в истории русского романа, начиная с Гоголя, была затем продолжена русскими писателями мирового значения; их творчество оказало большое влияние на Запад, открыло новую эпоху в развитии жанра романа в мировой литературе... До них мировая литература не знала столь сильного и впечатляющего изображения жизни»<sup>7</sup>, — писал Бхарат Бхушан Агравал. Большое влияние русской классики на индийскую и на всю мировую литературу признают многие индийские писатели. «В произведениях Толстого, Тургенева, Достоевского, Чехова, Горького и других русских писателей жизнь предстает во всем ее многообразии и красочности... — отмечал прозаик хинди Илачандра Джоши. — Реальность, которую увидели и отразили в своем творчестве эти писатели, значительно глубже и ближе к действительной жизни... чем в творчестве французских романистов»<sup>8</sup>.

Отношение в Индии к русской классике, ее интерпретация и оценки претерпевают заметную эволюцию, обусловленную подготовленностью индийской общественности к ее восприятию,

<sup>6</sup> *Sahni Bhisham. Cultural Contacts across the Himalayas*, с. 40.

<sup>7</sup> Цит. по: Агравал Б.-Б. Западное влияние на роман хинди. Дели, 1971, с. 227 (на яз. хинди).

<sup>8</sup> Цит. по: Синх Трибхуван. Роман хинди и реализм. Бенарес, 1961, с. 144 (на яз. хинди).

эстетическими вкусами и запросами индийских читателей и, конечно, задачами и потребностями общественного развития. На первом этапе, когда индийцев больше всего привлекала народность творчества Толстого, особый интерес вызывали его рассказы, сказки, притчи с характерными для них простотой изложения, житейской мудростью, гуманно-просветительским замыслом. Не случайно сам М.-К. Ганди перевел на свой родной язык гуджарати несколько подобного рода толстовских произведений.

Большой интерес в Индии вызвали моралистские повести Толстого «Семейное счастье» и «Крейцера соната», ставшие своеобразным открытием для общества, находившегося во власти средневековых предрассудков. Писатель телугу Буччибабу рассказывает о том, какой «наплыв чувств и бурю мыслей» вызвала в нем «Крейцера соната», которая «вместе с другими произведениями Толстого оставила отпечаток» на всем его творчестве<sup>9</sup>.

После Великого Октября творчество и деятельность Толстого начинают осмысливаться в Индии в связи с революционной борьбой народных масс России. В 1924 г. Премчанд выпустил на языке хинди сборник рассказов Толстого в серии книг, популяризирующих идеи несотрудничества с колонизаторами. А. П. Баранников писал о том, что «власти рассматривают „Сказки и рассказы Толстого“ как книжку крамольную. Небезынтересно отметить, что в одной из сцен драмы Премчанда „Борьба“ полиция, производящая обыск у одного свараджиста аминдара (землевладельца, участвующего в борьбе за «сварадж» — политическую независимость Индии.— Е. Ч.), арестовала его, обнаружив в его библиотеке рассказы Л. Толстого»<sup>10</sup>.

Известно, что изменение действительности, установление социального порядка, достойного человека, Толстой в течение длительного времени связывал с надеждами на прозрение эксплуататоров. Эта толстовская этическая концепция в Индии в какой-то степени перекликается с идеями М.-К. Ганди о всеобщей любви и нравственном совершенствовании. Наиболее ярко она проявляется в романе Премчанда «Обитель любви», во время работы над которым индийский писатель с увлечением читал Толстого.

Индийские литераторы иногда сопоставляют Премчанда с Толстым. Оба писателя, «каждый со своих позиций, с огромным мастерством изображают жизнь простого народа»<sup>11</sup>. Премчанд воспринял у Толстого широкий взгляд на жизненные проблемы, метод раскрытия образа, художественного изображения взаимосвязи между жизнью отдельного человека и общества в целом. Премчанд подчеркивал, что «в основе почти всех великих рома-

<sup>9</sup> Шатавахан. Толстой в литературе телугу.— Толстой. Жизнь и творчество. Дели, 1979, с. 325 (на яз. хинди).

<sup>10</sup> Баранников А. П. Индийская филология. М., 1959, с. 269.

<sup>11</sup> См.: Прасад Рамчанда. Место Толстого в мировой литературе.— Толстой. Жизнь, религия и творчество, с. 172.

нов присутствует та или иная социальная цель, и она нередко раскрывается на фоне какого-то большого движения. „Война и мир“ Толстого — что это, как не роман о нашествии Наполеона на Москву? Но писатель так изобразил эту войну, представил такие характеры и такие события, что читателю открылся его удивительный внутренний взгляд на становление характера человека»<sup>12</sup>.

Бессмертную эпопею Толстого Мулк Радж Ананд назвал «замечательной монументальной энциклопедией истории и жизни русского общества XIX в., первым гуманистическим документом о войне, антивоенным посланием, эхом, отозвавшимся в сердцах всех, кто жаждет мира»; русский писатель в своем романе рассматривает «отдельные человеческие судьбы в общем движении истории»<sup>13</sup>.

Думается, что своим зарождением и развитием роман-эпопея в Индии во многом обязан «Войне и миру». Следуя за Толстым, индийские писатели стремятся осмыслить ход исторического развития Индии, роль народа в решающие периоды своей национальной истории. Сопоставления лучших произведений индийской литературы, запечатлевших важнейшие события в жизни индийского народа, с «Войной и миром», которые зачастую проводят индийские литераторы, свидетельствуют о том, что для них это произведение Толстого продолжает оставаться примером наивысшей художественности, ориентиром, на который они продолжают равняться.

Необычайно велика популярность Толстого в Индии как писателя-гражданина, обличителя несправедливости, борца за правду. Часто можно слышать призывы учиться у великого русского писателя выполнять свой гражданский и патриотический долг, верить в литературу, «способную выполнять великую миссию служения человеку, содействующую общественному прогрессу»<sup>14</sup>.

Велика заслуга Толстого в укреплении дружбы и взаимопонимания между народами наших стран. «Через Толстого мы узнали и полюбили Россию, с которой нас связывает ныне искренняя дружба»<sup>15</sup>, — отмечал известный переводчик и популяризатор русской литературы в Индии Банарасидас Чатурведи.

Говоря о воздействии русской классики на свою литературу, индийские критики вслед за Л. Н. Толстым обычно называют имя Ф. М. Достоевского. Как и Л. Толстой, Достоевский стал известен в Индии в начале XX в. Как и к Толстому, к Достоевскому в Индии относятся не только как к великому художнику, но и как к проповеднику определенных философских, ре-

<sup>12</sup> Премчанд. Письма. Т. 2. Аллахабад, 1962, с. 253 (на яз. хинди).

<sup>13</sup> Anand Mulk Raj. Tolstoy's «War and Peace». — Soviet Land, 1978, № 18, с. 12.

<sup>14</sup> Nigam Subhash. Tolstoy Belongs to Entire Mankind. — Soviet Land, 1978, № 18, с. 11.

<sup>15</sup> Чатурведи Б. Из выступления на III съезде советских писателей. — Правда. 21.10.1960.

лигиозно-этических идей и взглядов. К нему обращаются писатели различных творческих методов, идейных ориентаций и эстетических воззрений. Однако некоторые индийские литераторы, отрывая Достоевского от русской социальной действительности, представляют его главным образом выразителем темной таинственной силы, якобы присущей русской душе, рассматривают мировоззрение, художественный мир Достоевского исключительно под религиозно-мистическим углом зрения. Джайнендру Кумару и Илачандре Джоши «созвучно свойственное Достоевскому утверждение веры в бога»<sup>16</sup>, — отмечал Б.-Б. Агравал. Индийским авторам, выступающим с гандистских позиций, ближе представление о Достоевском как о проповеднике спасительности страдания и всепрощения, братской христианской любви. Подобно тому, как жаждущий очистительной силы страдания Дмитрий Карамазов говорит: «Пострадать хочу и страданиями очищусь», — герой романа Илачандры Джоши «Скиталец» задает себе вопрос: «Почему у меня в душе такое желание страдания?»

Подчеркивая религиозно-нравственные аспекты в творчестве и мировоззрении Достоевского, следующие гандистским принципам индийские литераторы меньше обращают внимания на социальное звучание, свойственное его романам, считают, что не активная борьба за переустройство мира, а нравственное самосовершенствование человека, проповедуемое Достоевским, является ключом к решению сложных конфликтов современной действительности.

В независимой Индии, особенно в 50—60-е годы, когда там создается благоприятная атмосфера для распространения искусства декаданса, явившаяся следствием роста пессимистических настроений среди определенных слоев интеллигенции, не удовлетворенной плодами достигнутой независимости, в значительной степени с подачи западных авторов Достоевский интерпретируется как предшественник или родоначальник экзистенциалистской эстетики. Писателям, выражающим эти настроения, были близки свойственные Достоевскому душевный надлом, крах социальных иллюзий, рождавшие в его творчестве трагические противоречия. Индийские критики, выступающие с экзистенциалистских позиций, стремятся сделать Достоевского своим союзником, подкрепить авторитетом великого русского писателя собственные утверждения об универсальности экзистенциалистской эстетики, о плодотворности усвоения индийскими писателями фрейдистского психоанализа. «Илачандре Джоши были понятны мир чувств и переживаний героев Достоевского, — писал Б.-Б. Агравал, — та горечь и печаль, которыми пронизано все его творчество. На него также производила огромное впечатление полная невзгод и страданий жизнь самого русского писателя — иными словами, вся та почва, на которой вы-

<sup>16</sup> Агравал Б.-Б. Западное влияние на роман хинди, с. 250.

росла замечательная проза Достоевского, в которой задолго до Фрейда дал ростки тончайший психоанализ, покоривший и захвативший читателей»<sup>17</sup>.

По-своему интерпретируя творчество и мировоззрение Достоевского, индийские литераторы так называемого эксперименталистского направления возводят в эстетическую норму страсти к патологии, любованию душевными травмами, описание ужасов в жизни людей, опустившихся на самое ее дно. «Достоевский, Ницше, Рильке, Кафка, Камю являются экзистенциалистами,— считает критик Амит Гупто.— Их индивидуализм принимает крайнюю форму». «Записки из Мертвого дома», с его точки зрения, «прекрасная увертюра к экзистенциализму»<sup>18</sup>.

В подобного рода рассуждениях индийских авторов порой звучит мысль о том, что связанный с экзистенциализмом художественный мир Достоевского близок индийским духовным традициям. Идеи мученичества, страдания, по их мнению, перекликаются с традиционно индийскими морально-философскими доктринами.

Других индийских литераторов общедемократического направления, обращающихся к Достоевскому, меньше привлекают приписываемое ему утверждение извечной греховности человеческой природы, представление о нем как о певце жестокости или проповеднике теории смирения и нравственного совершенствования. По словам Гопала Халдара, Достоевский оказал «огромное влияние на бенгальскую литературу, особенно в период спада национального движения после 1911 года. Социально-политический гнет колониализма породил пессимизм, уныние и культ страдания, а ведь Достоевский писал именно в таком духе. Славянофильские идеи писателя не привлекали к себе внимания, но сила его литературного таланта искупила все, и бенгальская литература признала его гений»<sup>19</sup>.

Как и Гопал Халдар, индийские писатели-«прогрессивисты» отдают должное не столько проповеди морального самосовершенствования, идеям страдания или искусству изображения внутреннего мира человека, сколько социальной заостренности творчества Достоевского, его беспощадной критике эксплуататорского строя, буржуазной морали, страстной защите «униженных и оскорбленных». Они осознают общечеловеческое значение творчества великого русского писателя, считают, что изображаемые им страдания простых людей, его соотечественников, являются сильнейшим обвинением не только крепостничества в России, но и буржуазного строя во всем мире, прежде всего, конечно, в их собственной стране.

В колониальной Индии многие патриотически настроенные

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Гупто Амит. Мировая литература. Калькутта, 1963, с. 149 (на яз. бенгали).

<sup>19</sup> Халдар Гопал. Связи между русской и бенгальской литературами.— Проблемы востоковедения. 1959, № 1, с. 137.

индийские литераторы, обращаясь к русской литературе, рассматривали ее как важный стимул распространения в своей стране освободительных идей, как действенное средство духовного и нравственного воспитания человека и общественного прогресса. Они выступали ее активными популяризаторами и переводчиками.

Нельзя не заметить, что некоторые, особенно ранние, публикации индийских авторов о русской и советской литературе были, как справедливо отмечает А. П. Баранников, «не весьма высокого качества и написаны людьми, мало сведущими в истории русской литературы»<sup>20</sup>.

С этим замечанием нельзя не согласиться, но не следует и забывать, сколь сложным был труд индийских энтузиастов, первопроходцев, всех тех, кто стоял у истоков советско-индийского литературного обмена. Поэтому их деятельность вызывает у нас сегодня восхищение и благодарность. Среди них были и есть литераторы-профессионалы высокого класса, работы которых по сей день не утратили своего литературного и общественного значения. Многие их имена золотыми буквами вписаны в летопись советско-индийской дружбы. Они заслуживают того, чтобы об их самоотверженном труде была написана специальная книга. Я же ограничусь лишь краткими характеристиками творчества и деятельности некоторых из них.

Первым среди таких индийских литераторов следует назвать Банарасидаса Чатурведи, патриота и интернационалиста, активного участника национально-освободительной борьбы, ученика Р. Тагора, соратника М.-К. Ганди. В начале 20-х годов под руководством Тагора Б. Чатурведи работал в Шантиникетоне. В библиотеке этого прославленного университета молодой тогда преподаватель языка и литературы хинди впервые познакомился с русской классической литературой, любовь к которой он пронес через всю свою долгую жизнь. С юных лет Б. Чатурведи был «страстным поклонником Толстого»<sup>21</sup>.

В тагоровской же библиотеке он познакомился с Тургеневым, прочел его роман «Дым». Возможно, что это был английский перевод романа, вышедший в свет в 1919 г. в США с предисловием Джона Рида. Такое предположение может возникнуть из-за близости оценок творчества Тургенева, сделанных автором «Десяти дней, которые потрясли мир», подчеркнувшим политическую злободневность произведений Тургенева, и оценок Б. Чатурведи, который в предисловии к своему переводу писал: «Если народ какой-либо страны получает такую замечательную духовную пищу, какой являются произведения Тургенева, то совершенно очевидно, что он имеет все возможности для осуществления своих целей»<sup>22</sup>. В произведениях Тургенева

<sup>20</sup> Баранников А. П. Индийская филология, с. 126.

<sup>21</sup> Из выступления на III съезде советских писателей.

<sup>22</sup> Чатурведи Б. Паломничество в святую обитель Тургенева. — Саптахи Хиндустан. 27.11.1959, с. 8 (на яз. хинди).



индийского литератора привлекают «герои, верящие в лучшее будущее, антикрепостнический дух», пронизывающий все его творчество, что, по мнению Б. Чатурведи, чрезвычайно важно для индийских писателей. Поместив на страницах журнала «Вишаль Бхарат» отрывки из «Записок охотника», Б. Чатурведи сопровождает их следующими комментариями: «С глубоким сочувствием и сердечностью Тургенев описывает жизнь крепостных крестьян... Нет сомнений, что это его произведение сыграло важную роль в борьбе за их лучшую долю, воодушевляло русскую интеллигенцию на борьбу против крепостного права»<sup>23</sup>.

Б. Чатурведи обращает внимание на те особенности творчества Тургенева, которых, как он полагает, не хватает индийской литературе, он считает его произведения как бы учебником художественного мастерства, коим должны овладеть его собратья по перу. «Если служители музы нашей родной литературы чему-то научатся, читая Тургенева, то это приведет к повышению ее художественного уровня»<sup>24</sup>. «Кто является настоящим художником?— спрашивает Б. Чатурведи.— Что такое настоящий роман? Если вы хотите получить ответы на эти вопросы, читайте Тургенева»<sup>25</sup>. И далее: «Я горжусь тем, что впервые в Индии я перевел произведения И. С. Тургенева на язык хинди и опубликовал их в журнале „Вишаль Бхарат“»<sup>26</sup>.

Посетив нашу страну в 1959 г. в качестве гостя Союза советских писателей, в 1962 г. Б. Чатурведи издал в Индии на языке хинди книгу, озаглавленную «Литературное паломничество в Россию», в которой рассказал о том, что русская дореволюционная и советская литература снискала себе любовь и уважение и играет важную роль в современном мире. За эту книгу в 1965 г. индийский литератор был удостоен премии Дж. Неру.

В течение 30 лет я имел счастье быть близко знакомым, поддерживать творческие связи с этим замечательным человеком. «Я становлюсь старым, нет здоровья и сил, а еще так много нужно сделать,— писал он мне в одном из своих последних писем.— Но я вижу вокруг себя много молодых талантливых писателей. Им предстоит сделать то, что не успели сделать мы».

Б. Чатурведи был не одинок. Большой вклад в популяризацию литературы нашей страны на языке урду внесли индийские литераторы Хасан Шахид — автор ряда бесед о русской литературе, опубликованных в середине 20-х годов в журнале «Урду», Ахтар Хусейн Раепури, опубликовавший статьи о советском театре, в которых подчеркивал его подлинно народный характер. Говоря о литературе урду, хотелось бы особенно от-

<sup>23</sup> Чатурведи Б. Русский романист Тургенев.— Вишаль Бхарат. 1930, № 3, февраль-март (на яз. хинди).

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Саптахи Хиндустан. 27.11.1959 (на яз. хинди).

метить плодотворную деятельность проф. Мухаммада Муджиба, изучившего русский язык и читавшего произведения наших писателей в подлиннике. На страницах журнала «Урду» в 30—40-е годы он опубликовал серию статей о русской драматургии — о творчестве Фонвизина, Грибоедова, Островского, Чехова, Горького. Высоким профессиональным уровнем для того времени отличаются также его статьи о русской прозе — о Толстом, Гаршине, Короленко. В начале 40-х годов М. Муджиб выпустил книгу «Русская литература», явившуюся первым на языке урду трудом такого рода.

Из наиболее популярных в Индии русских классиков вместе с Толстым и Достоевским обычно называют имя Чехова. Мои представления о восприятии творчества Чехова в Индии, о его роли в развитии индийской литературы я попытался изложить в отдельной главе, включенной в настоящую книгу.

Проблема «Горький в Индии» представляет не только большую литературную, но и общественно-политическую значимость. Надо сказать, что Горький относился к Индии, ее культуре, к освободительной борьбе индийского народа с большим интересом и сочувствием. «Пришла пора, когда индусам необходимо взять в свои руки социальное и политическое творчество,— писал он.— Английский режим отжил на берегах Ганга»<sup>27</sup>. В Индии творчество Горького приобретает особенную популярность со второй половины 30-х годов, в период зарождения и развертывания движения прогрессивных писателей. Горький для них в те годы становится ориентиром, источником вдохновения.

Впервые в Индии о Горьком узнали в 1905 г. из статьи, опубликованной в газете «Индийская мысль», которую молодой тогда адвокат М.-К. Ганди и его сподвижники издавали в Южной Африке. Связывая творчество и деятельность Горького с революционными событиями в России, Ганди назвал его «великим борцом за права человека». Несмотря на некоторые неточности, касающиеся фактов жизни и творчества великого писателя, объясняющиеся крайне скудной информацией, которой располагал о нем Ганди, трудно переоценить значение этой статьи, которая пробудила в Индии интерес к Горькому.

Известные деятели индийского национально-освободительного движения подчеркивают, что вдохновляющее слово Горького оказывает огромное революционизирующее влияние на освободительное движение, на общественную жизнь, на культуру народов Индии. В своем выступлении на траурном митинге в Бомбее 16 августа 1936 г. поэтесса и общественная деятельница Сароджини Найдугал назвала Горького «апостолом свободы, истинным пророком революции».

Огромное значение Горького для Индии заключается прежде всего в том, что он помог индийцам глубже осознать значение идей Октября, увидеть рождение нового человека — борца

---

<sup>27</sup> М. Горький. Материалы и исследования. Т. 1. Л., 1934, с. 78.

за свободу, за лучшее будущее, поверить в силу и возможности литературы, служащей интересам народа. Дружеские отношения Ленина и Горького, их переписка, отразившая отношения между политикой и литературой вообще, вызывают большой интерес у индийцев. «Чем больше проходит времени, тем больше возрастает слава... Ленина и Горького,— писал Б. Д. Чатурведи.— В нашей стране существует традиция обожествлять великих людей и поклоняться им. И сегодня в Индии сотни тысяч людей стали последователями и почитателями Ленина и Горького... До тех пор пока будет существовать подавление человека человеком, эксплуатация бедных богатыми, голос Горького будет укреплять веру в освобождение в сердцах угнетенных и эксплуатируемых, умножать силы тех, кто борется за свободу, справедливость и равенство. Горький жив сегодня. Он живет в сердцах миллионов людей всего мира»<sup>28</sup>.

Первым произведением Горького, получившим широкую известность в Индии, был роман «Мать». Еще до публикации он распространялся там в рукописном виде. Первое в Индии издание романа появилось в 1925 г., это был сокращенный перевод на бенгальский язык, выполненный Нрипендрокришной Чоттопаддхаем. По словам Гопала Халдара, он оказал «такое огромное влияние на бенгальскую литературу, на революционное движение в Индии, какое до него не оказывало ни одно произведение»<sup>29</sup>. Один из первых переводчиков этого романа на язык хинди, вышедшего в свет в середине 30-х годов под названием «Сердце матери», Чхавинатх Пандей в предисловии к книге писал: «Идея борьбы с рабством за всеобщее равенство вызывает у нас, индийцев, симпатии и глубокое сочувствие. Насилие не может оставаться вечным. Придет время, и его навсегда уничтожит народ, поднявшийся на революцию. Каждый индиец должен прочитать эту книгу и задуматься о бедственном положении своей собственной родины».

Можно было бы привести много примеров созвучности этого произведения Горького настроениям в Индии того времени. В 1929 г. бенгальский перевод романа вышел под заглавием «Приветствую тебя, Родина-Мать» — так назывался гимн индийских патриотов, созданный Бонкимчондро Чоттопаддхаем. Литератор из Андхры Лингарадзу Кроввиди работал над переводом романа Горького в тюремной камере. Вышедший в 1934 г. его перевод романа на язык телугу выдержал с тех пор семь изданий.

Индийские литераторы часто говорят о значимости творчества Горького для развития их литературы. «Для того чтобы проза хинди и урду наполнилась новым содержанием, чтобы в ней зародилась новая душа, нашим писателям необходимо глуб-

<sup>28</sup> Чатурведи Б.-Д. Моя незабываемая встреча с женой Горького.— Саптахик Хиндустан. 3.08.1959, с. 7 (на яз. хинди).

<sup>29</sup> Халдар Гопал. Связи между русской и бенгальской литературами.— Проблемы востоковедения. 1959, № 1, с. 138.

же изучить творчество и идеи Горького»<sup>30</sup>, — отмечает индийский писатель и критик Кадернатх Агравал.

Многие представители индийской литературы, начавшие свой творческий путь как романтики, воспевавшие красоту природы и человеческой души, в 30-е годы под воздействием пролетарского писателя России становятся реалистами. Подобного рода эволюцию можно, например, наблюдать у выдающегося поэта и прозаика хинди Сурьяканта Трипатхи Ниралы. «В крутом повороте Ниралы к реализму, — отмечает Рамвилас Шарма, — большую роль сыграло творчество Горького»<sup>31</sup>. В прозаических произведениях Ниралы 30-х годов нельзя не заметить влияния горьковского гуманизма. Горьковские персонажи со «дна жизни», из ночлежек и притонов Хитрова рынка как бы переселяются в грязные, зловонные трущобы индийских городов или жалкие деревенские лачуги. Они голодают, мучаются, мечтают о светлой жизни, иногда гибнут, раздавленные гнетом общественной несправедливости, но всегда, несмотря ни на что, сохраняют чувство собственного достоинства. Рассказывая в одноименной повести о Кулли Бхате, человеке из низшей касты, который из всеми отверженного и презираемого становится активным борцом за народное дело, Нирала замечает: «В мире, пожалуй, был один человек, который мог бы понять душу Кулли Бхата, правдиво изобразить его думы и переживания, — это Горький, но, к сожалению, его уже нет в живых». Наглядно проявляется влияние горьковских традиций в повести ведущего прозаика урду Кришана Чандара «Когда пробудились поля» (1951) — одном из лучших произведений прогрессивной индийской литературы.

Влияние Горького сказывается также в индийской поэзии, в которой, по словам Равиндрасахайя Вармы, звучит «призыв Горького помочь поднимающемуся человеку решительно бороться за свое освобождение»<sup>32</sup>.

В Индии, как и в других странах, наиболее значительных прогрессивных писателей иногда называют «индийский Горький». Так чаще всего именуют Премчанда, на родине которого и у нас предпринимаются попытки сравнительного анализа творчества и мировоззрения этих писателей. Подобное сопоставление нам представляется вполне уместным и логичным. Как и Горький, возвеличивший русского человека, оказавшегося жертвой социальной несправедливости, Премчанд раскрыл красоту и величие своего народа, благородство и нравственную чистоту простых тружеников. Он высоко ценил Горького, считал его великим писателем, утверждал, что творчество его будет жить вечно. «Когда в каждый дом у нас придет знание, — гово-

<sup>30</sup> Премчанд и Горький. Дели, 1955, с. 434 (на яз. хинди).

<sup>31</sup> Шарма Р. Нирала. Бомбей, 1948, с. 28 (на яз. хинди).

<sup>32</sup> Варма Р. Английское влияние на поэзию хинди, с. 231.

рил он, — то Горького будут чтить в каждой семье, так же как любят и поклоняются в Индии Тулсидасу и Сурдасу»<sup>33</sup>.

Многие индийские литераторы говорят о все возрастающей популярности русской классики и советской литературы в независимой Индии. Вот что пишет по этому поводу Варкала Сиван Пиллай, представляющий литературу самой отдаленной от нас части Индии — штата Керала, расположенного на южной оконечности Индостанского полуострова: «Особенно усилилось у нас влияние русской литературы после 1947 г. Сегодня по своей популярности она занимает в штате Керала второе место после английской. Русская литература оказала влияние практически на все жанры малаяльської литературы»<sup>34</sup>. Освоение опыта советской литературы способствует прежде всего растущей идейно-эстетической зрелости, повышению гражданской ответственности обращающихся к ней писателей, которые стремятся дать в своих произведениях углубленную конкретно-историческую оценку важнейших явлений и процессов, происходящих у них на родине. Мулк Радж Ананд имел все основания сказать, что «помимо Пушкина, Гоголя, Толстого, Достоевского, Чехова, Горького индийская литература черпает вдохновение у Маяковского, Есенина, Тихонова, Шолохова и других советских писателей»<sup>35</sup>.

С большим интересом относятся индийские читатели к созданным в нашей стране произведениям о гражданской и Великой Отечественной войнах. Широкой популярностью пользуются «Тихий Дон» и «Поднятая целина» М. Шолохова, «Как закалялась сталь» Н. Островского, «Повесть о настоящем человеке» Б. Полевого, «Молодая гвардия» А. Фадеева, «Живые и мертвые» К. Симонова, «Радуга» В. Василевской и многие другие произведения.

Известный прозаик хинди Упендранатх Ашк рассказывает о том, что в 50-е годы, когда он работал над своим романом «Падающие стены», он находился под воздействием только что прочитанного им тогда «Тихого Дона» Шолохова, у которого он, по его собственным словам, заимствовал «особую широту повествования». В 1969 г. перед сложной операцией, прочитав в больнице роман «Как закалялась сталь», Б. Чатурведи писал одному своему знакомому: «Обязательно прочтите... Читая эту книгу, я вспоминаю наших борцов за независимость, отдавших жизнь в борьбе за свободу родины»<sup>36</sup>.

В Индии проявляется большой интерес к творчеству писателей советского Востока, что можно объяснить близостью индийцам их культуры, быта, классического наследия. Широко изве-

<sup>33</sup> *Деву Шаврани*. Премчанд дома. Дели, 1956, с. 252 (на яз. хинди).

<sup>34</sup> *Pillai Varkala Sivan*. The Influence of Russian Literature on Malayalam Literature. Kariavattam, 1978, с. 21.

<sup>35</sup> *Anand M. R.* Modernism in Indian and Soviet Literature.— Contemporary Indian Literature. 1966, № 5.

<sup>36</sup> Из письма Банарасидаса Чатурведи Кишоридасу Баджлею от 27.07.1969.— Вдохновляющий нас борец. Дели, 1970, с. 490 (на яз. хинди).

стны там имена М. Ауэзова, С. Айни, Б. Кербабаева, Мирзо Турсун-заде, Чингиза Айтматова, Расула Гамзатова и многих других. Еще в начале 40-х годов прозаик хинди Яшпал, находясь в тюрьме, перевел с английского языка на хинди роман Берды Кербабаева «Решающий шаг». Никогда не забыть мне, как встретились советский и индийский писатели в Дели в 1959 г., как они беседовали, с полуслова понимая друг друга. А через год в переводе того же Яшпала в Индии под названием «Зулейхан» вышел роман Аскада Мухтара «Сестры». «В этом романе меня привлекла правдивая история жизни женщины Востока, ее духовного пробуждения в результате победы советской власти», — писал Яшпал. В кратком предисловии к роману Яшпал пишет о поразительном сходстве в образе жизни, обычаях, психологии индийцев Северной Индии и узбеков. Сходство это, естественно, усилило интерес индийского писателя к данному произведению.

Литераторы-энтузиасты не только знакомят своих читателей с новыми произведениями советской литературы, но и более профессионально и систематически занимаются популяризацией русской классики, в том числе и поэзии.

Первым из русских поэтов, кто привлек внимание индийцев, был А. С. Пушкин. По сравнению с другими русскими писателями он был мало известен в колониальной Индии, во-первых, видимо, потому, что английские переводы не могли донести до индийцев всей неповторимой прелести его поэзии, и, во-вторых, потому, что индийские литераторы не сразу обнаружили у Пушкина гуманистический пафос, все то глубоко народное, что привлекало их в Толстом, Достоевском или Чехове и что они поставили на службу собственной развивающейся литературе.

Поэтические переводы Пушкина появляются в Индии с начала 50-х годов. Так, например, в сборнике, изданном на языке урду Премлалом Шифой в 1955 г., были опубликованы «Цыганы» и отрывки из «Евгения Онегина». В этом же году «Цыганы» вышли в свет в Индии на языке хинди в переводе с русского, выполненном Виrom Раджендрой Риши. На свой родной язык переводит стихотворения Пушкина выдающийся малайяльский поэт Шанкар Куруп.

В сборнике переводов на хинди русской и советской поэзии, выполненных поэтом Хариваншраем Баччаном, включено 21 стихотворение Пушкина. Среди них «Памятник», «Послание в Сибирь», «Письмо Татьяны», «Пророк», «Зимнее утро», «Поэт» и др. В предисловии к этому сборнику, говоря о том, что поэтическое слово Пушкина в одинаковой степени волнует людей независимо от цвета их кожи, языковой, расовой и религиозной принадлежности, Баччан подчеркивает, что великий русский поэт «прежде всего является певцом своего народа. Так же как Шекспир в Англии, Данте в Италии, Гёте в Германии, Калидаса в Индии, Пушкин — великий национальный поэт в самом широком смысле этого слова. Все, что есть в жизни, мыслях,

чувствах русских, иными словами, в русской душе,— все это выражено в творчестве Пушкина»<sup>37</sup>.

Естественно, что переводы стихотворений Пушкина становятся точнее, когда они осуществляются не через английский, а непосредственно с русского языка. Вслед за В.-Р. Риши стихи Пушкина с русского на хинди переводит М.-Л. Мадху, работающий в Московском издательстве «Радуга»; с русского на бенгальский язык в 50-е годы Пушкина переводил Нирендранатх Рай, на язык урду — Зое Ансари...

Индийские литераторы уделяют внимание пушкинской прозе. В 1952 г. в переводе на язык хинди, выполненном Ш. Чауханом, выходит «Капитанская дочка», в предисловии к которой переводчик говорит о «безграничной любви Пушкина к родине, к своему народу, о его гуманизме и свободолюбии». В настоящее время в Индии и в нашей стране на индийские языки переведена почти вся проза Пушкина.

Произведения Пушкина распространяются и читаются не только в больших городах Индии, но и на периферии, в отдаленных частях страны. Лет пятнадцать назад я встретил в Керале школьного учителя, который подарил мне написанную им самим небольшую брошюру о Пушкине для сельских школ своего штата. В ней в доступной форме он рассказал о великом русском поэте, поместил переведенные им самим на язык малаялам отрывки из пушкинских произведений. В последние десятилетия, с развитием в Индии русистики, индийцы смогли особенно оценить величие Пушкина, понять его роль в развитии русской и мировой литературы.

Вслед за Пушкиным в Индию пришел Маяковский. Его имя звучало там сначала как легенда, как прекрасная мечта о поэте, рожденном великой народной революцией. На страницах индийской периодической печати в 30—40-е годы можно было встретить различного рода публикации о Маяковском, о его роли в развитии советской литературы, о популярности его творчества в нашей стране. Некоторые первые публикации о Маяковском могут показаться сегодня наивными. Однако прогрессивные индийские литераторы стремились донести правду о поэте революции, опровергнуть распространяемые о нем домыслы, всякого рода попытки дискредитировать и принизить значение личности и революционной поэзии Маяковского.

Литератор Джаганнатхпрасад Мишра в краткой информативной статье, опубликованной в журнале «Ханс» в 1942 г., писал об огромных заслугах Маяковского как «поэта революции»<sup>38</sup>. Шивдансинх Чаухан в том же журнале в 1943 г. подчеркивал, что революционное содержание поэзии Маяковского сочетается с совершенной художественной формой. «Сегодня иногда не очень высоко оценивают агитационную поэзию, тем

<sup>37</sup> Баччан. Русская поэзия. Краткий очерк.— Шестьдесят четыре русских стихотворения. Дели, 1964, с. 29 (на яз. хинди).

<sup>38</sup> Ханс. 1942, октябрь, с. 112 (на яз. хинди).

не менее стихи Маяковского, основанные на сложной технике поэтического письма, революционные по своему содержанию, оказывают огромное воздействие на писателей и читателей»<sup>39</sup>, — писал Шивдансинх Чаухан.

Однако из-за колониальной цензуры, а также из-за языкового барьера, трудностей перевода, творчество Маяковского, как и вся советская поэзия, долгое время остается малодоступным для индийцев, о чем, в частности, писал Бишну Де. «Возьмите хотя бы Маяковского. Много ли мы знаем о нем? Некоторые наши поэты пытались переводить на бенгальский язык его стихотворения, но пока что им удалось сделать лишь очень небольшое»<sup>40</sup>. Заметим, что эти строки написаны Бишну Де в 1972 г.

Открытие и постижение Маяковского в Индии — сложный и длительный процесс. Впервые познакомили своих соотечественников со стихами Маяковского индийские литераторы — участники движения прогрессивных писателей. «Чудесная сила, с которой он отливал в стихотворную форму свои политические убеждения, привлекала к нему наши сердца»<sup>41</sup>, — говорит о Маяковском Али Сардар Джафри.

Особенно усилился в Индии интерес к творчеству Маяковского в годы Великой Отечественной войны. «Мое знакомство с русской поэзией начинается со стихотворений Маяковского, — пишет один из первых его переводчиков на язык хинди Хариваншарай Баччан. — Именно он пробудил у меня интерес к другим поэтам»<sup>42</sup>. Вслед за ним на хинди стихи Маяковского переводит Рангей Рагхав, на урду — Али Сардар Джафри, на телугу — Шри Шри, на маратхи — Амар Шекх. Все это известные индийские писатели, внесшие большой вклад в развитие своих национальных литератур. Первое произведение Маяковского, к которому обращаются индийские переводчики, — поэма «Владимир Ильич Ленин». Затем переводятся «Стихи о советском паспорте», «Наш марш», «Левый марш» и др.

Индийские поэты не только переводят Маяковского, но и следуют за ним, стремясь творчески осмыслить его революционную, новаторскую поэзию. «Творчество великого русского поэта Владимира Маяковского привлекло внимание многих прогрессивных малаяльских поэтов, — пишет Варкала Сиван Пиллай. — Его произведения способствовали усвоению ими социалистических идей. Многие наши поэты успешно восприняли его изумительную поэтическую форму... Этот русский поэт является революционером в полном смысле слова»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Чаухан Шивдансинх. Советская художественная литература. — Ханс. 1943, июль, с. 676 (на яз. хинди).

<sup>40</sup> De Bishu. The Impact of Soviet Literature on Bengal. — Patriot. 14.05.1972.

<sup>41</sup> Джафри Али Сардар. Путь песни. — Иностранная литература. 1956, № 4, с. 181.

<sup>42</sup> Баччан. Русская поэзия, с. 29.

<sup>43</sup> Pillai Varkala Sivan. The Influence of Russian Literature on Malayalam Literature, с. 28—29.



По своей эмоциональной насыщенности, тональности, по образному строю творческому почерку Маяковского весьма близка поэзия популярного поэта хинди Рамдхарисинха Динкара. Вспоминаются наши встречи и беседы с ним более чем четвертьвековой давности. Динкар тогда восторженно отзывался о Маяковском, мечтал перевести и издать на языке хинди сборник его стихотворений. К сожалению, ему удалось осуществить лишь очень небольшое из задуманного.

С Маяковским иногда сравнивают также рано умершего Гаджанана Мадхава Муктибодха. В трагических по своему содержанию стихотворениях индийского поэта, изображающих страдания человека — жертвы социальной несправедливости, звучат ноты надежды. Как и дореволюционный Маяковский, Муктибодх находит в себе силы вырваться из ненавистной ему действительности, устремиться к свету и лучшей жизни. Подобно Маяковскому, Муктибодх сравнивал себя с метельщиком (ассенизатором, водовозом), расчищающим жизнь от грязи и мусора.

Голос Маяковского все громче звучит в современной Индии. Прогрессивные индийские писатели рассматривают великого пролетарского поэта как своего учителя и наставника, как товарища по оружию, сражающегося в едином строю с ними против старого мира, за свободу и счастье человека. «Влияние Маяковского, — пишет А.-С. Джафри, — охватывает все страны, потому что Маяковский — это поэт не одной какой-нибудь страны. Маяковский — это поэт эпохи, той эпохи, которая стала будущим человечества. Везде, где люди стремятся к свободе, слышно биение сердца Маяковского»<sup>44</sup>.

Можно без преувеличения сказать, что Маяковский проложил дорогу нашей поэзии в Индию. До обретения Индией независимости переводы стихотворений советских поэтов публиковались там лишь в периодических изданиях, теперь же начинают издаваться отдельные поэтические сборники. Первые издания такого рода, как правило, отличаются случайностью отбора включенных в них произведений, что можно объяснить недостаточной осведомленностью их составителей о литературе нашей страны. Уровень этой работы постепенно повышается. Многие, в том числе и известные, индийские литераторы стремятся лучше познакомиться с дореволюционной и советской поэзией, достойно представить ее своим читателям. Можно было бы привести много примеров пользующихся большой популярностью в Индии сборников дореволюционной и советской поэзии. Широкою известность получил, например, сборник «Шестьдесят четыре русских стихотворения», в который включены стихотворения Ахматовой, Бальмонта, А. Белого, Блока, Брюсова, Гумилева, Есенина, Кольцова, Кулешова, Мандельштама, Маяковского, Некрасова, Пастернака, Полонского, Пушкина, Сологуба, А. Толстого, Тютчева, Хомякова, Эренбурга и др.

<sup>44</sup> Иностранная литература. 1956, № 4, с. 182.

В 1975 г. в Дели вышел сборник «101 стихотворение советских поэтов» в переводе Р. Каушика с предисловием автора этих строк и введением Шивдансинха Чаухана. В сборник включены стихотворения 60 поэтов, довольно полно представляющих советскую многонациональную литературу. В 1978 г. в переводе этого же поэта на языке хинди в Дели вышел другой сборник, озаглавленный «Русская и советская лирическая поэзия» с предисловием Льва Озерова и автора этой книги.

Наряду со сборниками, представляющими творчество многих поэтов, за последние годы в Индии стали появляться поэтические антологии отдельных авторов. Например, в переводе на язык хинди, выполненном известным поэтом Шрикантом Вармой, в 1982 г. в Дели вышел сборник избранных стихотворений А. Вознесенского, озаглавленный «День решения».

Внимание индийской общественности обращается к тем советским писателям, творчество которых в нашей стране «замалчивалось». В переводах ведущих индийских поэтов — Х. Баччана, Ш. Вармы, С.-Д. Саксены и других — пришли в Индию А. Ахматова и О. Мандельштам, Б. Пастернак и М. Цветаева.

Индийские русологи создали ряд интересных работ о М. Булгакове, А. Платонове, В. Набокове. Они рассказывают о том, какие изменения происходят в литературной жизни Советского Союза в связи с набирающим силу процессом перестройки, восстановлением правды, возвращением в литературу писателей, чьи имена и творчество в течение многих лет были под запретом.

Однако, несмотря на все усилия индийских литераторов, переводчиков, издателей, старающихся шире представить индийской общественности современную советскую литературу, она пока что известна в Индии значительно меньше, чем литература стран Запада. На пути ее распространения в Индии все еще продолжает оставаться существенным препятствием языковой барьер, о чем с сожалением часто говорят индийцы. «С Советским Союзом нас связывают узы искренней дружбы, и очень жаль, что наше знание современной советской литературы столь поверхностно и слабо»<sup>45</sup>, — отмечал, например, Бишну Де.

В интересах более глубокого ознакомления с литературой нашей страны они обращаются к литературоведческим трудам советских ученых, к работам наших критиков и писателей, пытаются найти в них какие-то и для себя полезные идеи и мысли, которые можно было бы использовать в развитии своей собственной эстетической мысли и литературоведческой науки. «Взгляды советских писателей по вопросам эстетики особенно для нас полезны, — писал Г.-М. Муктибодх. — Их мысли и высказывания важны еще и потому, что они принадлежат самим деятелям искусства и являются отражением опыта их собствен-

---

<sup>45</sup> De Bishnu. The Impact of Soviet Literature on Bengal.—Patriot. 14.05.1972.

ной творческой деятельности. Ценные мысли по вопросам эстетики мы находим у Тургенева, Толстого, Горького, Эренбурга, Паустовского... Интересные и поучительные для нас статьи встречаются в журнале „Советская литература“. Жаль, что многие прекрасные книги, созданные в Советском Союзе и даже переведенные на английский язык, не доходят до нас»<sup>46</sup>.

Все больше ощущается в Индии потребность в систематических курсах истории литературы России, поэтому в интенсивно развивающейся индийской литературоведческой науке зарождается и набирает силы новое направление — описание и исследование литературы нашей страны. Одной из первых обобщающих работ такого рода стала книга Кесари Нараяна Шуклы «История русской литературы», изданная на языке хинди в Лакхнау в 50-е годы, в то время, когда он работал в Московском издательстве «Прогресс».

Подобного рода книги выходят и на других языках Индии. Заслуживает внимания монография на бенгальском языке старейшего индийского литератора Гопала Халдара «Очерк русской литературы» (1966), являющаяся плодом его многолетней работы в этой области.

Однако, отмечая большую роль, которую играют такие работы в популяризации литературы нашей страны в Индии, нельзя не заметить, что их авторы, большей частью не владея русским языком, вынуждены прибегать к английскому как к языку-посреднику, пользоваться не оригинальными источниками, а материалами, взятыми из вторых рук, в том числе и из работ западных авторов, которые не всегда бывают объективными в своих выводах и оценках.

В этой связи перспективным представляется развитие индийской русистики, включение в работу по изучению и переводу русской классики и советской литературы индийских ученых и литераторов, владеющих русским языком.

Одной из первых обобщающих работ этого направления является книга Вира Раджендры Риши «История русской литературы», изданная в Дели на языке хинди в 1972 г. Автор этого труда владеет русским языком и известен прежде всего как специалист в области цыгановедения. В начале 50-х годов, работая в индийском посольстве в Москве, он изучал русскую литературу, занимался лексикографической работой.

В 1956 г. на языке хинди вышла в свет книга Вира Раджендры Риши о русском фольклоре, в 1957 г. им был издан краткий русско-хинди словарь с предисловием Дж. Неру, в 1982 г. — монография «Языковое и культурное сходство». В своем предисловии к его «Истории русской литературы» Хазари-прасад Двиведи говорит о все возрастающем значении русского языка в современном мире. Русская литература сегодня, по его

---

<sup>46</sup> Муктибодх Г.-М. Эстетика новой литературы. Дели, 1971, с. 104—105 (на яз. хинди).

словам, «активно участвует в создании нового человека, в строительстве нового мира. Ей несвойственны декадентские или регрессивные тенденции. Источником ее обогащения и развития являются гуманистические идеалы и ценности». Отличительной особенностью книги Риши является стремление рассматривать русскую литературу не изолированно, как это было в работах К.-Н. Шуклы и ряда других индийских авторов, а в русле мирового литературного процесса, в сопоставлении с индийской литературой.

Качественно иной этап в развитии русистики в Индии начинается с включением в работу по исследованию и переводу нашей литературы молодого поколения индийских ученых, прошедших курс обучения в Советском Союзе, подготовивших и защитивших у нас кандидатские диссертации. В интересах концентрации сил они объединяются, издают свои журналы, проводят научные семинары и конференции, в том числе и международные, что, безусловно, способствует повышению теоретического и методологического уровня их исследований. При этом они обращаются к актуальным проблемам советской литературы, по которым и у нас ведутся дискуссии. Индийские русисты знакомят индийскую общественность с новейшими тенденциями духовной жизни советского народа, с самым современным материалом, открывают новые для нее имена. Важно также подчеркнуть, что индийские русисты рассматривают факты и тенденции в развитии советской литературы в сопоставлении с тем, что происходит в их собственной литературе. Можно соглашаться или не соглашаться с отдельными параллелями, которые проводят индийские исследователи, но нельзя не заметить, что такой подход, являющийся принципиально новым в индийской литературоведческой науке, открывает широкие возможности историко-типологического изучения литератур наших стран. Так, например, Амитава Рой, рассматривая в произведениях Леонида Леонова «Барсуки» и «Соть» столкновение между старым и новым миром, обнаруживает сходные явления в Индии до и после освобождения от колониальной зависимости, показывает, как поиски путей обновления нашли отражение в дебатах, которые велись между М.-К. Ганди и Р. Тагором, сопоставляет творчество Р. Тагора и Л. Леонова. И Леонов, и Тагор, по мнению индийского исследователя, ощущают необходимость изменения патриархального уклада деревенской жизни под влиянием технического прогресса, оба они выступают в защиту подлинно народных традиционных культурных ценностей, которые должны быть творчески приспособлены к новым условиям. Исследователь обнаруживает «поразительную близость между темами, идеями, характерами, обстановкой в произведениях Л. Леонова „Соть“ и „Барсуки“ и тагоровскими пьесами „Свободное течение“ и „Красные олеандры“, которые были созданы почти в одно и то же время и служат наглядным примером того, как, столкнувшись со сходными проблемами, два выдающихся

ся мастера, представляющие столь разные литературы, своими путями приходят к их прогрессивному решению»<sup>47</sup>.

О творчестве Шукшина пишет Шобха Гаеквад. Она считает, что Шукшин становится особенно близким индийцам потому, что изображаемые в его произведениях деревенский быт, человеческие характеры, хотя и сугубо национальные, исконно русские, напоминают жизнь индийской деревни, в настоящее время находящейся на перепутье. «Никто не может сравниться с Шукшиным в яркости и глубине изображения психологии человека — жителя деревни, традиционный быт которой ломается под влиянием городской жизни»<sup>48</sup>.

Индийских исследователей советской литературы привлекает обращение советских писателей к теме защиты окружающей среды. «Герои произведений В. Белова, В. Астафьева, В. Распутина, Ч. Айтматова, — пишет индийский русист Сарда Моханти, — живут в замечательном единстве с природой. Тема возвращения человека к природе не является новой в мировой и русской классической литературе. Однако весьма симптоматично, что она приковывает к себе внимание многих современных писателей, всеми силами пытающихся защитить ее»<sup>49</sup>. Нет нужды говорить, сколь важны и актуальны эти проблемы для современной Индии, сколь различные решения они находят в индийской литературе.

Само собой очевидной поэтому становится не только литературоведческая, но и общественно-политическая значимость исследований индийских русистов, в которых убедительно показывается, как советская литература помогает решать жизненно важные для народа проблемы, как она изображает жизнь в ее постоянном развитии, в утверждении новых нравственных ценностей, в отвержении всего отжившего, устаревшего.

## ЧЕХОВ И ИНДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА

Рассказать о Чехове и индийской культуре значит ответить на вопросы: как и когда пришел Чехов в Индию? Как он там переводился, популяризировался, изучался? Кто является основоположником индийского чеховедения? Каковы заслуги индийских чеховедов сегодня? Как повлиял и влияет сегодня Чехов на индийскую драматургию и театр? Чем близок и дорог Чехов индийцам? Как видно, вопросов много, и большинство из них еще только поставлены. Проблема эта многогранна, ставится

<sup>47</sup> Souvenir. National Symposium of Facets of Rural Life in Slavonic Literatures; 27—29 February 1984. University of Delhi, c. 12.

<sup>48</sup> Gaekwad Shodha. Reflection of Traditional Village Life in Stories of V. M. Shukschin.— Souvenir. National Symposium, c. 23.

<sup>49</sup> Mohanty Sarda. Role of Nature in Contemporary Soviet Village Prose.— Souvenir. National Symposium, c. 19.

она у нас впервые и требует комплексного исследования с участием советских и индийских специалистов. Отдельные ее аспекты освещались в работах А. П. Баранникова, В. И. Балина, Н. М. Вишневской, Н. В. Глебова, В. А. Новиковой, А. С. Сухочева и некоторых других индологов.

Первые упоминания о Чехове в Индии можно встретить еще в 20-е годы и даже раньше. Известный литератор хинди Раджендра Ядав свидетельствует о том, что индийцы познакомились с Чеховым после того, как в 1903 г. в Англии вышел в свет сборник его рассказов «Черный монах» («The black monk»). Английские литераторы, по его словам, представляли Чехова как пессимиста, изображавшего жизнь неудачников<sup>1</sup>.

Знакомство индийских литераторов с творчеством Чехова было в то время случайным и эпизодическим, а оценки его, как правило, поверхностными и противоречивыми, иногда и тенденциозными. Например, отмечая популярность рассказов Чехова, «получивших большое признание в Европе», Премчанд в то время говорил о том, что «кроме изображения той части русского общества, которая ведет праздный образ жизни, в них нет ничего особенного»<sup>2</sup>. Близкий Премчанду индийский литератор Ришибхачаран Джайн в своих воспоминаниях о великом индийском писателе пишет: «Я часто говорил Премчанду, что нам не нужны писатели-проповедники и наставники. Литература должна отражать жизнь во всей ее сложности и противоречивости. Я утверждал, что главная ее задача утолять духовный голод, что вряд ли в состоянии сделать писатели-моралисты, поэтому для меня особенно дорого и интересно творчество таких писателей, как Мопассан, Чехов, Вашингтон Ирвинг, Рабиндранат Тагор. Не соглашаясь со мной, Премчанд утверждал, что в настоящее время для индийского писателя рассказы Премчанда более нужны и важны, чем рассказы Мопассана и Чехова»<sup>3</sup>. Впоследствии отношение Премчанда к Чехову изменилось. Говоря о долге художника слова, Премчанд среди великих русских писателей, сыгравших, по его словам, большую роль в пробуждении революционного сознания народных масс России, назвал и имя Чехова.

В середине 30-х годов, когда в Индии зарождалось и развивалось движение прогрессивных писателей, Фаиз Ахмад Фаиз сказал: «Это была, пожалуй, пора наиболее тесного сближения нашей литературы с западной. В области художественной прозы таким связующим звеном были произведения великих русских реалистов XIX в.»<sup>4</sup>. Обращенная к простому человеку,

<sup>1</sup> Раджендра Ядав. Три пьесы Чехова. Перевод на язык хинди пьес «Чайка», «Вишневый сад», «Три сестры». Бенарес, 1958, с. 9 (на яз. хинди).

<sup>2</sup> Премчанд. Искусство рассказа.— Цель литературы. Аллахабад, 1954, с. 37 (на яз. хинди).

<sup>3</sup> Ришибхачаран Джайн. Памяти Премчанда. Аллахабад, 1962, с. 42 (на яз. хинди).

<sup>4</sup> Фаиз Ахмад Фаиз. Многообразие и жизненная сила.— Иностранная литература. 1964, № 4, с. 239.

отличающаяся большой социальной активностью, глубокой народностью, русская классика, как никакая другая зарубежная литература, отвечает потребностям общественного и литературного развития Индии. В произведениях русских писателей индийские литераторы находят ответы на многие волновавшие их вопросы.

В эти годы индийские литераторы обращаются к Чехову, стремясь найти в его творчестве источник вдохновения и поддержку в своих поисках новых путей развития литературы, изображающей суровую правду жизни. На этот факт впервые обратил внимание А. П. Баранников. Рецензируя журнал «Урду», вышедший в то время в Индии, советский ученый обращает внимание на печатавшиеся в нем статьи Мухаммада Муджиба о Чехове, в которых, рассказывая о русском писателе, индийский литератор, в частности, отмечал: «В области короткого рассказа Чехов не имеет себе равных в мировой литературе. Из библиографических указаний и случайных упоминаний нам известно, что аналогичные работы появлялись и появляются на других индийских языках»<sup>5</sup>.

О широкой известности и популярности творчества Чехова в Индии 30-х годов свидетельствовал старейший индийский литератор, неутомимый популяризатор в Индии литературы нашей страны Банарасидас Чатурведи, которого мы вправе считать одним из зачинателей индийского чеховедения. «Однажды в разговоре с Премчандом я спросил, кого он считает самым выдающимся новеллистом в мировой литературе. Не задумываясь он назвал имя Чехова. Я был рад тому, что мнение Пречанда о Чехове совпадает с моим собственным отношением к этому писателю. Много лет я являюсь поклонником таланта Чехова. Переводы на язык хинди многих его рассказов публиковались на страницах редактируемого мною журнала „Вишаль-Бхарат“»<sup>6</sup>.

Интересно рассказывает о своем знакомстве с Чеховым один из активных участников и организаторов движения прогрессивных писателей Индии, выдающийся литератор урду Кришан Чандар. В статье «Чехов-новеллист» он писал: «Мое знакомство с Чеховым состоялось в середине 30-х годов при следующих обстоятельствах. Я прочел снискавшую у нас широкую известность книгу Манматханатха Гупты „Премчанд-новеллист“. Анализируя рассказ Премчанда „Саван“, автор обнаруживает в нем черты, близкие творчеству Горького и Чехова. В то время я был знаком с двумя русскими писателями — Л. Толстым и Горьким, прочел некоторые их романы и рассказы, имя же Чехова я тогда услышал впервые. В библиотеке нашего колледжа мне удалось обнаружить несколько его произведений, которые я залпом прочел. С тех пор я постоянно обращаюсь к Чехову, ста-

<sup>5</sup> Баранников А. П. Индийская филология. Литературоведение. М., 1959, с. 132.

<sup>6</sup> Чатурведи Б. Д. Мелихово — священная обитель Чехова. — Саптахи Хиндустан. Дели, 13.09.1959, с. 9—10 (на яз. хинди).

раюсь прочитать все, что о нем пишут. Многие известные литераторы мира единодушны в своих суждениях о Чехове как о самом выдающемся новеллисте. Известно, как высоко ценил Чехова Премчанд. Нет никаких сомнений, что по красоте языка, изяществу стиля, яркости и жизненности образов, эмоциональной насыщенности, словом, по всему тому, что составляет искусство рассказа, Чехов является непревзойденным мастером. Поэтому его рассказы повсюду пользуются огромной популярностью. Нет никакого более или менее известного языка, на который не были бы переведены его произведения»<sup>7</sup>.

Кришан Чандар ссылается в своей статье на Манматханатха Гупту, открывшего для него Чехова и обратившего внимание на близость рассказа Премчанда «Саван» с творчеством русского писателя. Хотя индийский литератор и не приводит в обоснование своего сопоставления достаточно развернутой и убедительной аргументации, тем не менее его замечание нам представляется весьма интересным.

В рассказе «Саван» («Кафан») Премчанда, написанном в 1935 г., изображаются люди, потерявшие человеческий облик. Жалкая деревенская хижина. Ночь. В мучениях во время родов умирает молодая женщина Будхия. Ее муж Мадхо и свекор Гхису спокойно ужинают, с тупым равнодушием ожидая, когда же, наконец, она умрет и перестанет досаждать им своими стонами. А ведь только год назад состоялась свадьба в их доме и «появилось что-то похожее на благополучие и порядок». Убедившись, что Будхия умерла, Мадхо и Гхису начинают громко причитать для того, чтобы привлечь внимание соседей, разжалобить и выпросить у них денег на похороны. Собрав таким образом несколько рупий, они отправляются на рынок для того, чтобы купить саван, без которого невозможно совершить погребальный обряд, но вместо этого попадают в трактир, где пропивают собранные у односельчан деньги. Условия нищенского существования, бесправия, беспросветной, скотской жизни превращают человека в животное. Написал ли Премчанд этот рассказ под влиянием Чехова и Горького, или без чьего-либо влияния сама индийская действительность продиктовала его ему? Ответить на этот вопрос довольно трудно. В то же время «весь ход повествования органически приводит к раскрытию общего порядка, строя жизни. Описание эпизода становится объемным художественным обобщением... Писатель стремится ни в чем не смягчать, не преуменьшать суровой правды действительности»<sup>8</sup>. Думается, что этот вывод, который делает М. Б. Храпченко из анализа таких рассказов Чехова, как «Неприятность», «Припадок», «Случай из практики», можно применить и к этому рассказу Премчанда.

<sup>7</sup> Кришан Чандар. Чехов-новеллист.— Вишаль-Бхарат. Калькутта, 1960, март, с. 161 (на яз. хинди).

<sup>8</sup> Храпченко М. Б. Художественное творчество, действительность, человек. М., 1978, с. 152—155.



Многие индийские литераторы говорят о влиянии Чехова на Премчанда. Например, его сын известный литератор хинди Амритрай считает, что с годами проза Премчанда «становилась все проще и чище и под влиянием собственного жизненного опыта художника, и под влиянием европейского рассказа... Чувствуется, как четче становится реалистическая тенденция, как кристаллизуется его рассказ... Этой дисциплинированности нового жанра Премчанд научился не только на своем личном опыте, но и под влиянием таких мастеров рассказа, как Толстой, Чехов и Горький. Пожалуй, больше всего Толстой»<sup>9</sup>.

А. П. Баранников также обращает внимание на идейно-художественное сходство между творчеством Премчанда и Чехова. В статье, написанной в 1931 г., еще при жизни Премчанда, явившейся первой публикацией об этом писателе в нашей стране, он пишет: «Подобно Чехову, значительная часть рассказов которого переведена на ряд современных индийских языков, Премчанд изображает ничем не выдающихся, средних людей в простой, повседневной, прозаической обстановке, и тем отчетливее выступают язвы, разъедающие современную Индию, особенно индийскую деревню... В деревне Премчанда мы не найдем красот: грязная и зловонная, она населена оборванными, голодными и забитыми крестьянами, которые низведены почти до положения скота»<sup>10</sup>.

Нужно сказать, что в то же время не все высказывания того или иного индийского писателя о Чехове могут быть приняты без оговорок, так как они бывают подчас весьма противоречивыми и зависят от разных обстоятельств: от идеологической или эстетической близости индийских писателей к чеховскому наследию, от того, отвечает ли творчество Чехова их собственным творческим задачам и замыслам, подготовлены ли индийские литераторы к восприятию подлинного Чехова, и, наконец, от степени их проникновения в художественный мир Чехова.

Например, некоторые реалистические рассказы Тагора 90-х годов могут показаться близкими по своей общей тональности рассказам Чехова, и может возникнуть искушение обнаружить следы влияния русского писателя на творчество великого бенгальца, тем более известно, что Тагор с большим интересом относился к русской литературе, собирая ее в библиотеке университета в Шантиникетоне. Однако, по свидетельству исследователей творчества Тагора, индийский писатель в то время не был знаком с Чеховым, а близость его рассказов и рассказов Чехова объясняется в данном случае не контактными связями, а связями по исторически обусловленному сходству литературных процессов в России и Индии. Индийский тагоровед Упендронатх Бхотточарджо пишет: «В то время, когда Тагор начал

<sup>9</sup> Амритрай. Новое в «новом». — Иностранная литература. 1965, № 10, с. 210.

<sup>10</sup> Баранников А. П. «Сапгасародж» Премчанда. Индийская филология. Литературоведение. — ИВЛ. М., 1959, с. 9—10.

писать свои рассказы (90-е годы XIX в. — Е. Ч.), необычайную славу и широкую известность приобрели рассказы Чехова и Мопассана. Однако они не оказали никакого влияния на Тагору, к тому же бенгальские читатели в то время не проявляли интереса к западной новеллистике»<sup>11</sup>. Развивая эту мысль в своей интересной книге о Тагоре, Кришна Крипалани отмечает: «Чехов и Мопассан в то время еще не были известны Тагору. Только эти два зарубежных писателя могут быть сопоставлены с ним в жанре новеллистики, но он отличается от них и в технике, и общей тональности творчества, так же как оба они отличаются друг от друга»<sup>12</sup>. Индийский социолог и тагоровед Д. П. Мукхерджи определяет это различие таким образом: «Русский классик отличается искренностью души, французский — остротой разума, а Тагор — искренностью чувства»<sup>13</sup>.

К сожалению, нам пока не удалось найти прямых свидетельств отношения Тагора к творчеству Чехова. Однако есть все основания полагать, что он со временем сумел с ним познакомиться и высоко его оценивал, о чем говорит, например, следующая выдержка из письма Тагора известному бенгальскому прозаику Промоту Чоудхри: «Читая твои рассказы, я все время вспоминал рассказы Чехова. Так же, как и он, с необыкновенной легкостью ты излагаешь все то, что приходит тебе в голову»<sup>14</sup>.

Путь Чехова в Индию был непростым. Индийским литераторам приходилось затрачивать много сил и труда, преодолевать многие языковые барьеры для того, чтобы донести до своих соотечественников живое чеховское слово. «Некоторые произведения Чехова попали к нам на пенджабский язык через урду, на который их перевели с английского. Английский же перевод был, в свою очередь, сделан с французского, — пишет индийский литератор Балвант Гарги. — Шесть раз переселяется душа Чехова из сферы одного языка в другой, прежде чем она достигла нас. Сколько же, наверное, было при этом утрачено из подлинника!»<sup>15</sup>.

Широко распространенной практикой освоения в Индии зарубежной литературы является ее переделка, приспособление к местным условиям. Практика различного рода интерпретаций, переделок, подражаний и т. д. возникла не случайно, это закономерный процесс в развитии индийских художественных традиций. Первые шаги освоения творчества Чехова в Индии также представляли собой подобного рода интерпретации его произведений, их творческие переводы или переключки с Чеховым. Вспомним хотя бы созданный по мотивам чеховского «Хамелео-

<sup>11</sup> *Упендронатх Бхотточарджо*. Рассказы и романы Тагора. Калькутта, 1965, с. 3 (на яз. бенгали).

<sup>12</sup> *Krishna Kripalani*. Rabindranath Tagore. A Biography. L., 1962, с. 153.

<sup>13</sup> *Mukherji D. P.* Tagore. A study. Bombay, 1943.

<sup>14</sup> *Тагор Р.* Письма 1945 г. — Собрание сочинений. Т. 5, с. 309 (на бенг. яз.).

<sup>15</sup> *Балвант Гарги*. Индийский писатель. — Литературная газета, 27.01.1955.

на» рассказ пенджабского писателя Чарана Сингха Шахида «Тханедар» (низший полицейский чин) или, например, перевод известного литератора из Андхры Шри Шри и Аббури Вирада Раджешвари Рао в 1948 г. пьесы «Вишневый сад». Здесь хозяйка вишневого сада Раневская превращается в индианку Джаяшри, обладательницу чампакского сада, ее дочь Аня — в Аруну, приемная дочь Варя — в Таруну, ее брат Гаев — в Варинти и т. д. Героиня приезжает в свое имение не из Парижа, а из Дели, вместо шампанского герои пьесы пьют кокосовый сок и т. д. В текст пьесы включаются дополнительные монологи и диалоги, усиливающие социальную заостренность, обличительный пафос произведения, приобретающего особую актуальность для индийцев. Вместе с тем характеры пьесы, тонкость психологического рисунка, свойственная Чехову, грустная и светлая тональность бережно сохраняется. Перенеся место действия в Индию, переводчики устами Чехова обличают ложь, несправедливость, пошлость в своей стране, приобщая индийских читателей и зрителей к юмору, состраданию и гневу Чехова, к его великой мечте о человеческом счастье.

Особенно привлекательной для индийской аудитории, мне представляется, является свойственная чеховской драматургии тема, возникающая и в его прозе: утрата внутренних связей между людьми. Думается, что индийских зрителей волнует в чеховской драматургии также связанная с глубоким психологизмом ее особая музыкальность, лирическая атмосфера, в которой живут и действуют герои Чехова, что перекликается с индийскими культурными традициями.

Многие индийские театральные коллективы осуществляют постановку чеховских пьес, стремясь довести до индийских зрителей их психологическую глубину. Можно с уверенностью сказать, что нет такой пьесы Чехова, которая не была бы поставлена на сцене индийского театра. Автору этих строк в разное время доводилось смотреть в Индии пьесы Чехова. Так, в 1967 г. я смотрел в Дели «Чайку» в постановке полупрофессионального индийского театра «Ятрик». Постановщица пьесы говорила: «Мы несем ответственность за то, чтобы зритель узнал своего Чехова. Трудно было сохранить национальный русский колорит „Чайки“. Мы добивались того, чтобы чеховская пьеса, сыгранная на английском языке индийскими актерами, донесла до зрителей не абстрактные эмоции персонажей, а драму русской девушки в определенный период русской истории»<sup>16</sup>. В то же время не всегда индийские режиссеры добиваются полноценной передачи неповторимой прелести чеховских пьес, перенося их место действия в Индию. Рассказывая о неудачной постановке пьесы по мотивам чеховских «Трех сестер» на языке хинди режиссером Индерлалом Дасом в 1948 г., Балвант Гарги, в частности, отмечает: «Европейские пьесы, исполняемые в индийских

<sup>16</sup> См.: Симонов В. «Чайка» под звездами. — Советская культура. 25.04.1967, с. 4.

национальных костюмах, обычно не производят впечатления на публику. В них нет ни четкости и отрывистости европейской речи, ни специфической атмосферы и колорита восточной драмы. Ольга и Ирина с их мечтательностью и грустью по своему душевному складу типичные русские женщины, и то, что режиссер облачил их в сари, не придало им индийских национальных черт»<sup>17</sup>. Как правило, не добиваются успеха те режиссеры, которые пытаются увидеть в Чехове только сатирика или, наоборот, стремятся к подчеркиванию в его пьесах лирических или трагических элементов. Лишь целостная, многосторонняя интерпретация его пьес может способствовать их успешному сценическому воплощению.

Важно отметить, что освоение и осмысление Чехова в Индии шло постепенно, шаг за шагом индийские литераторы все глубже и глубже проникали в мир Чехова, открывая в нем для себя все новые и новые художественные ценности. Индийцы воспринимают Чехова так, как это соответствует потребностям их собственного искусства. Интересно проследить, как меняются взгляды и оценки индийских литературоведов, пишущих о Чехове. Чехов в Индии 20—30-х годов — это главным образом обличитель социальной несправедливости, привлекающий внимание общественности к бедственному положению маленького человека. Чехов 40-х годов — это писатель, пробуждающий острое чувство неудовлетворенности окружающим, утверждающий способность человека вырваться из ненавистного мира, пробудиться от спячки к лучшей жизни. Чехов в независимой Индии — это классик мировой литературы, тонкий психолог, великий реалист и т. д.

Распространению правильного научного взгляда на Чехова в Индии способствуют прежде всего работы индийских русистов, чеховедов, хорошо владеющих русским языком, занимающихся переводами Чехова с русского на национальные языки Индии, следящими за литературой о Чехове, выходящей в Индии и в других странах. Примером таких работ является книга на урду «Чехов. Исследование жизни и творчества» (Дели, 1976) известного индийского русиста доктора Зое Ансари, долгие годы проработавшего в Москве, заведовавшего кафедрой иностранных языков в Бомбейском университете. Автор опирается на опыт исследований наследия Чехова, ведущихся не только в СССР, но и во многих других странах, на свои собственные исследования творчества Чехова, на большую практику переводов Чехова на многие иностранные языки.

Если на первых порах освоения чеховского наследия в Индии Чехов оказывал влияние главным образом на становление в индийской литературе жанра рассказа, то затем и на становление индийской драматургии. В этом отношении сошлюсь на полезное исследование, проведенное в свое время Н. М. Виш-

<sup>17</sup> Балвант Гарги. Театр и танец Индии.— Искусство. М., 1963, с. 148—149

невской, которая отмечает: «Индийская действительность, талант и гражданственность в сочетании с влиянием таких драматургов, как Чехов, Метерлинк, О'Нейл, создали Ашка-драматурга»<sup>18</sup>. Однако нельзя не признать, что вопрос о влиянии Чехова на индийскую литературу, несмотря на то что индийские и советские авторы в той или иной степени к нему обращались, до сего времени остается малоизученным.

Многие индийские литераторы говорят о таком влиянии. Старейший бенгальский литератор Гопал Халдар отмечал: «Русская действительность и русский характер раскрывались после Толстого и Тургенева в новеллах Чехова, которые оставили свой отпечаток на бенгальской литературе»<sup>19</sup>. Литературовед Рамгопал Синх Чаухан отмечает, что повышению уровня драматургии хинди способствовало творчество зарубежных драматургов, в том числе пьесы Чехова<sup>20</sup>. О плодотворном усвоении духа зарубежной литературы, в том числе творчества Чехова, индийскими писателями говорит Мохиндар Пал Кохли<sup>21</sup>. К. Б. Баруа отмечает, что жанр рассказа в ассамской литературе развивался под влиянием новелл Чехова и Мопассана. О плодотворном воздействии на малайяльских писателей творчества классиков мировой литературы Мопассана, Флобера, Ибсена и Чехова пишет К. М. Джордж<sup>23</sup>. О том, что Чехов оказал влияние на известного прозаика урду Саадата Хасана Манто, пишут Н. В. Глебов и А. С. Сухочев<sup>24</sup> и т. д.

Изучению такого влияния способствуют и различного рода высказывания и свидетельства самих индийских писателей. Например, одним из первых имен зарубежных писателей, у кого он учился мастерству драматурга, известный писатель хинди Упендранатх Ашк называет имя Чехова<sup>25</sup>.

Говорят также о влиянии творчества Чехова на таких известных индийских литераторов, как писатель хинди Агъей, малайяльский прозаик Шившанкар Такеджи Пиллай, пенджабские писатели Балвант Гарги и Кульвент Сингх Вирк и т. д.

В чем же секрет все возрастающей популярности чеховского творческого наследия? Над этим вопросом задумываются многие литераторы разных стран и пытаются ответить на него в своих работах о Чехове, а их уже существует великое множество. Задумываются над этим вопросом и индийские литераторы. «Чехов актуален сегодня потому, что в современном мире распространены те же пороки, то же зло, против которых он так

<sup>18</sup> Вишневецкая Н. М. Индийская одноактная драма. М., 1964, с. 86.

<sup>19</sup> Халдар Г. Связи между русской и бенгальской литературами.— Проблемы востоковедения. М., 1959, с. 137.

<sup>20</sup> Рамгопал Синх Чаухан. Современная литература хинди. 1947—1962. Агра, 1965 (на яз. хинди).

<sup>21</sup> Kohli Mohindar Pal. The Influence of the West on Punjabi Literature. Ludhiana, 1969, с. 90, 119, 178.

<sup>23</sup> Джордж К. М. Литература малайялам. М., 1972, с. 156.

<sup>24</sup> Глебов Н. В., Сухочев А. С. Литература урду. М., 1967.

<sup>25</sup> Ашк У. Как я пишу пьесы.— Цит. по: Вишневецкая Н. М. Индийская одноактная драматургия, с. 90.

страстно боролся всей силой своего пера», — справедливо отмечал видный индийский ученый Бхагаватичаран Упадхьяя в одной из своих статей, опубликованной в связи с празднованием в Индии 100-летия со дня рождения великого русского писателя. «Вам может показаться странным, — отмечал в разговоре с О. Л. Книппер-Чеховой, имевшем место в Москве в 1958 г., индийский литератор и общественный деятель Кансинх Санхла, — что мы, индийцы, считаем Чехова своим индийским писателем, что мы очень любим его произведения, много говорим и спорим о них. Интересно, что в первом же номере журнала „Рупабх“, издающемся в моем родном городе Джодхпур в штате Раджастан, были опубликованы чеховские рассказы „Смерть чиновника“ и „Хамелеон“. Вы можете спросить, почему именно эти рассказы привлекли наше внимание. Дело в том, что в Индии, как и в России конца XIX в., глубоко пустила корни бездушная чиновничья-бюрократическая система, и никто не знает, когда она прекратит свое существование. Именно поэтому подобного рода рассказы Чехова чрезвычайно созвучны индийской действительности».

К числу интересных попыток осмыслить значение уроков Чехова для индийских литераторов относится книга Раджендры Ядава «Интервью с Антоном Павловичем», опубликованная в калькуттском издательстве «Рампурия пракашан» в 1954 г., в то время, когда в Индии отмечалось 50-летие со дня смерти русского писателя. Это произведение было включено в сборник избранных работ Р. Ядава «Устами других» («Аурон ке бахане»), увидевший свет в Индии в 1981 г. В этой работе, которая и сегодня не потеряла своего значения, известный литератор хинди описывает свою воображаемую встречу с Чеховым в его московской квартире, состоявшуюся в июне 1904 г. В «беседе» с Чеховым автор «Интервью» задает ему вопросы, волновавшие в то время индийских литераторов, ищущих пути развития литературы в независимой Индии. В качестве ответов на эти вопросы Р. Ядав с большим искусством и знанием творчества, жизни и деятельности Чехова использует различного рода материалы из его произведений, писем, статей, воспоминаний о нем его современников и т. д. Каждый свой вопрос Р. Ядав сопровождает соответствующими комментариями, объяснениями, почему индийским литераторам важно получить на него ответ у русского писателя, имя которого, по его словам, пользуется самой широкой известностью и огромным уважением в Индии.

Таким образом, Чехов становится как бы участником дискуссий и споров, ведущихся тогда в Индии по самым животрепещущим вопросам индийской литературы. Большое внимание в «Интервью» уделяется сложному положению демократически настроенного писателя в буржуазном обществе, его зависимости от издателя. И здесь Р. Ядава опирается на высказывания Чехова по этой очень важной для индийских литераторов проблеме. Много места в «Интервью» отводится поездке Чехова на

Сахалин, приводятся его слова о жестокости власть имущих, о страданиях людей, об издевательствах над человеком. В записках Чехова о его поездке на Сахалин Р. Ядав стремится найти поддержку своим собственным мыслям о долге прогрессивного писателя бороться против социальной несправедливости. Следует иметь в виду, что в то время индийские прогрессивные писатели выступали против утопических идеалов, получивших широкое распространение в индийской литературе. Видимо, поэтому Р. Ядав приводит слова Чехова о том, что если бы не поездка на Сахалин, он бы не смог никогда освободиться от влияния на него толстовства. В то же время наряду с критикой толстовства в «Интервью» мы находим слова Чехова, свидетельствующие о его искренней любви и уважении к великому русскому писателю.

В «Интервью» уделяется немало внимания проблемам художественного мастерства; они и сегодня еще находятся на повестке дня индийской литературы, нуждающейся в художественном опыте Чехова. Эта часть интервью заканчивается известными словами Чехова о Толстом, что, пока он жив, в литературе будут сохраняться возвышенные идеалы.

В «Интервью» мы найдем полемику Чехова с Горьким; Р. Ядав подчеркивает мысль Чехова о том, что писатель в своих произведениях должен изображать жизненную правду, не приукрашивать действительность, не романтизировать ее, не выдумывать характеры героев, а брать их из жизни. Р. Ядав приводит слова Чехова из его беседы с Тихоновым: «Где можно взять другие ситуации и других героев, если их нет в окружающей нас скучной и однообразной жизни».

Думается, что чеховская полемика с Горьким понадобилась Р. Ядаву прежде всего для аргументации позиции тех индийских писателей, которые выступали против идеализации и романтизации действительности, создавали образы идеальных героев, способных, по их мнению, изменить мир (так называемые адаршвади ятхартхавади). Poleмику Чехова с Горьким, как и с Толстым, Р. Ядав завершает известными чеховскими словами, в которых выражено большое уважение к великому пролетарскому писателю, преклонение перед его талантом. Р. Ядав акцентирует внимание на смелом гражданском акте Чехова, отказавшегося от звания академика в знак протеста против лишения Горького этого звания.

Актуальным вопросом литературной жизни Индии вот уже много лет является стремление писателей найти пути и формы объединения, создать такую организацию, которая бы способствовала подлинному расцвету индийской литературы. Именно поэтому внимание Р. Ядава привлекают мысли Чехова об укреплении творческих связей, взаимопонимания между писателями, которые, по его словам, должны уважительно относиться друг к другу, не завидовать, а радоваться успехам своих коллег, избегать лицемерия и двуличия, помогать начинающим писателям

и т. д. Р. Ядав подчеркивает, что мечта о писательской комму-не, о братстве служителей пера, об ашраме возникла у Чехова под влиянием Л. Толстого, озабоченного разбродом, царившим среди писателей своей страны. «Однако,— пишет Р. Ядав,— после того как я понял, что нельзя избавиться от грехов, пороков и несчастий с помощью ахимсы и сатьяграхи (ненасилия), я отказался от идеи литературного ашрама».

Известно, что в начале 50-х годов наблюдаются кризисные явления в индийской литературе, в определенной степени вызванные искусственным противопоставлением одних писателей другим.

Значительной помехой в сплочении индийских писателей на широкой демократической основе с первых шагов независимого развития Индии явились сектантские настроения в индийском коммунистическом движении. Разделяющие эти настроения догматически настроенные критики пытались искусственно разделить индийских литераторов на прогрессивных и реакционных, зачисляя в разряд последних всех тех, кто не воспринимал социалистические идеи. Относясь к тем индийским писателям, кто решительно выступал против подобного рода болезненных явлений в литературной жизни Индии, в подкрепление своих позиций Р. Ядав обращается к авторитету Чехова, пытается сделать его своим союзником. В своем «Интервью» он стремится показать Чехова в развитии, от Суворина к Горькому, от «Нового времени» к «Русской мысли» и «Жизни», в какой-то степени преувеличивая прогрессивные элементы в его творчестве и мировоззрении.

Особенно подчеркивает Р. Ядав возражение Чехова по поводу попыток втиснуть его творчество в какие бы то ни было схемы, зачислить его либо в консерваторы, либо в либералы. В ответ на вопрос о том, как Чехов относится к оценкам своего творчества, в «Интервью» приводятся слова из его письма Плещееву (1889) о том, что он не принадлежит ни к какому направлению и решительно выступает против навешивания всякого рода ярлыков и этикеток, считая это опасной и ненужной практикой. Р. Ядав акцентирует свое внимание на следующих словах Чехова, которые, как нам кажется, считает применимыми к собственному творчеству: «Моя святая святых — это человеческое тело, здоровье, ум, талант, вдохновение, любовь и абсолютнейшая свобода, свобода от силы и лжи, в чем бы последние две ни выражались»<sup>26</sup>. Р. Ядав приводит полные горечи и сарказма слова Чехова о критике, которая не принесла ему никакой пользы и из которой он не смог почерпнуть для себя ни одного полезного совета.

В заключение своей «беседы» с Чеховым Р. Ядав обращается к нему с просьбой дать совет молодым индийским писателям, как проникнуть в тайны литературного мастерства. «Ин-

---

<sup>26</sup> Из письма А. П. Чехова А. Н. Плещееву от 4 октября 1888 г.



дийские писатели очень много пишут и зачастую некритически относятся к своему труду», — говорит Р. Ядав. И сам отвечает словами Чехова из письма Суворину (1889), что он (Чехов) пишет очень мало и много работает над совершенством формы, и дает совет, опираясь на обращение Чехова к начинающим писателям, не отчаиваться, если издатели отвергают их рукописи, а настойчиво продолжать заниматься своим делом.

Большинство индийских авторов, пишущих о Чехове, решительно возражают против попыток представить его пессимистом. Горестные раздумья Чехова о современной жизни сливаются с юмором, комедийные элементы у него сосуществуют с трагедийными. Этот сплав смеха и серьезности, сатиры и лирики, позволяющий передавать всю сложную гамму человеческих чувств, делает Чехова неповторимым в мировой литературе художником-новатором. Думается, что эта особенность эстетики Чехова помогла в свое время индийским литераторам, ищущим новые пути и средства художественного осмысления действительности, преодолеть нормативную традиционную эстетику, основанную на устойчивых переживаниях так называемых раса.

Чехов был и остается замечательным художником, создавшим, по словам Л. Толстого, «...новые, совершенно новые, по моему, для всего мира формы писания, подобных которым я не встречал нигде». Индийские литераторы обращают внимание на такие важные атрибуты чеховского мастерства, как простота и естественность, сдержанность и лаконизм, сжатость и конденсированность повествования, т. е. на те качества его творчества, которых зачастую недоставало индийской литературе, особенно на первых порах ее развития.

Индийской культурной традиции всегда было свойственно стремление глубже проникнуть во внутренний мир человека, именно поэтому индийским литераторам импонирует чеховский глубокий психологизм. Они учатся у Чехова искусству изображения человеческих характеров, раскрытию движения души героя, скрытой динамики его борьбы с обстоятельствами.

Индийские литераторы зачастую обращают внимание на близость творчества Чехова индийским культурным традициям. Обращаясь к тем или иным чеховским произведениям, они связывают их со своими собственными нравственными или социальными проблемами, с моральными принципами индийского общества. Так, например, Манматханатх Гупта отмечает, что «в рассказе „Душечка“ образ русской женщины соответствует идеалам ортодоксальной индусской семьи, в которой жена считает мужа высшим существом и подчиняется ему во всем». Не менее типичным для индийского общества, по его мнению, является образ героини рассказа Чехова «Попрыгунья», «женщины из аристократической среды, полностью порывающей с традиционными устоями». Сопоставление этих двух типов чеховских героинь позволяет М. Гупте поднять важную социальную проблему положения женщины в индийском обществе. Рассматривая

рассказ «Дама с собачкой», М. Гупта ставит вопрос о браках, заключенных по расчету или договоренности родителей, часто обрекающих людей на горе и страдания. М. Гупта отмечает актуальность для индийцев чеховского рассказа «Хамелеон». По его словам, в Индии не перевелись еще очумеловы, являющиеся большим социальным злом.

Индийские писатели иногда говорят об общем впечатлении, которое производит на них творчество Чехова, выражая это впечатление в различного рода образах природы, эмоционально насыщенных картинах, подчеркивающих, как правило, проникновенный лиризм, грустную тональность, тревожные чувства, душевную боль либо оптимистические ноты, прорывающиеся сквозь печальные мелодии, свойственные творчеству Чехова. Так, по словам Р. Ядава, произведения Чехова вызывают в его воображении картину залитого лунным светом большого заброшенного дома, расположенного в старинном парке, одинокого человека, в усталой позе сидящего в кресле на веранде. Доносятся тихие звуки музыки. Кто-то в доме играет на скрипке. Слышится затихающий шум отходящего от полустанка поезда, в ночи растворяются его огни. Или другую картину: за окнами холодная осенняя ночь, высокие деревья отбрасывают длинные тени на аллею, спускающуюся к берегу моря. Атмосфера рассказов Чехова «Поцелуй» и «Черный монах», общее настроение грусти и печали, возникающее после прочтения этих рассказов, по мнению Р. Ядава, близки и понятны индийцам, соответствуют их эстетическим вкусам и представлениям.

По словам Б. Д. Чатурведи, произведениям Чехова, несмотря на общий пессимистический настрой, свойственно предчувствие больших перемен, лучшего будущего. Для подтверждения этой мысли индийский литератор приводит известный пример: «Если вы живете в каком-либо приморском городе, то, даже не видя моря, вы всегда ощущаете его близость, его дыхание. Таким же образом, читая рассказы Чехова, за печалью и грустью вы неизменно ощущаете бессмертный трепет дыхания жизни. В глубокой поэтичности произведений Чехова, в их устремленности в будущее, в их музыке мы улавливаем голос красоты и молодости, победы пробуждающихся сил... Нам, индийцам, следует быть благодарными великому русскому писателю, который, несмотря на суровую действительность царской России, свято соблюдал обет создавать произведения, которые в глубоком мраке отчаяния пробуждали бы надежду в душах людей».

Родным и близким в Индии стал А. П. Чехов. Индийские авторы, пишущие о нем, часто называют его своим, индийским писателем. И в этом нет ничего удивительного, потому что творчество великого русского писателя, пронизанное страстной мечтой о лучшей жизни, об истинной свободе и счастье человека, стало неотъемлемой частью индийской культуры.

## ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПРОЦЕСС И РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВА

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ  
ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ ЛИТЕРАТУР ВОСТОКА

В системе комплексного востоковедения исследование литературы народов Востока занимает достойное место. В нашем ориентальном литературоведении накоплен немалый опыт в изучении восточных литератур, позволяющий перейти к созданию фундаментальных, обобщающих трудов — академических историй литератур Востока. Актуальность такого рода трудов обусловливается все возрастающей ролью зарубежного Востока в современном мире.

Историко-типологические исследования восточной литературы у нас начались с начала 60-х годов, прошли многие дискуссии, завершившиеся изданием проблемных сборников, монографических трудов, серии кратких очерков литератур Востока, что способствовало как расширению фронта исследований, так и повышению теоретического уровня нашего ориентального литературоведения.

В рамках серии «Литература Востока» начиная с 1962 г. вышло в свет более 30 кратких очерков. Работа над серией продолжается. Были изданы следующие тематические сборники: «Проблемы становления реализма в литературах Востока» (М., 1964); «Проблема периодизации истории литератур Востока» (М., 1968); «В. И. Ленин и литература зарубежного Востока» (М., 1971); «Интернациональное и национальное в литературах Востока» (М., 1972); «Литература стран зарубежного Востока и советская литература» (М., 1977); «Идеологическая борьба и современные литературы зарубежного Востока» (М., 1977); «Русская классика в странах Востока» (М., 1982); «Литература стран зарубежного Востока 70-х годов» (М., 1982); «Массовая литература в странах Азии и Африки» (М., 1985); «Художественные традиции литератур Востока и современность: традиционализм на современном этапе» (М., 1986); «Взаимодействие культур Востока и Запада» (М., 1987); «Культурное наследие народов Востока и современная идеологическая борьба» (М., 1987); «Литературная критика стран зарубежного Востока и ее роль в развитии общественной и эстетической мысли» (М., 1988) и др.

В рамках серии «Писатели и мыслители Востока» начиная с 1976 г. вышло в свет более 30 книг.

Подготовка историй литератур Востока требует сосредоточения усилий большого коллектива литературоведов-востоковедов, работающих в тесном контакте с историками, философами, искусствоведами, культурологами, так как в истории каждой литературы должны быть по возможности раскрыты всесторонние связи литературы с жизнью общества, как в их историческом развитии, так и в современном состоянии.

Как известно, наше литературоведение опирается на большой опыт работы над историями литератур народов СССР, советской литературы, историями литератур ряда стран Запада и прежде всего, конечно, над «Историей всемирной литературы». В ходе этой работы возникал ряд специфических проблем теоретического и идеологического характера, вызывающих дискуссии; предлагались различные варианты их решения.

В работе над историями литератур Востока мы также учитываем опыт, накопленный зарубежными учеными, многие из которых внесли значительный вклад в ориентальное литературоведение, стремимся критически его осмыслить, обнаружить в нем все ценное, что может быть использовано в нашей работе, что соответствует нашим методологическим и теоретическим позициям.

В этой связи важно подчеркнуть, что для нас неприемлемо представление об истории восточной литературы как о едином потоке развития художественного сознания, отграниченном от социальных и идеологических факторов, как о движении «автономных» художественных «единиц», никак не связанных между собой и со своей исторической почвой<sup>1</sup>.

Малопродуктивной, с нашей точки зрения, является применяемая в зарубежном востоковедении периодизация истории литератур народов Востока по географическому, династийному, религиозному принципам, по персоналиям выдающихся деятелей литературы, ее классификации по жанрам, стилям и т. д.

В историях литератур народов Востока не должны доминировать свойственные работам некоторых зарубежных ученых описательно-филологический или формально-филологический методы, а также систематизация и классификация литературного материала в духе традиционных на Востоке средневековых трактатов и антологий (тазкира). Необходимо избегать коллекционирования фактов без их теоретического обобщения, подмены литературоведческого анализа историческим очерком или сюжетным пересказом.

Классическое отечественное востоковедение связывает с понятием «Восток» историко-культурную общность, для которой характерно принципиально иное, чем на Западе, соотношение

---

<sup>1</sup> Неупокоева И. Г. История всемирной литературы.— Проблемы системного и сравнительного анализа. М., 1976, с. 7.

древности и современности, предполагающее развитие форм общественного и художественного сознания по средневековому типу вплоть до XIX в. и вытекающую из этого особую актуальность традиционной культуры в современную эпоху. Поэтому литературный процесс в странах Востока, является не просто суммой замкнутых и разобщенных литератур, как это зачастую изображается в зарубежном востоковедении, а сложным процессом самостоятельного развития исторически связанных между собой литератур разных народов. Каждая из этих литератур, развиваясь по своим внутренним закономерностям, обусловленным историческим движением общества, спецификой развития художественного сознания, является в то же время составной частью целого.

Представляя собой определенное системное единство, этот процесс развивается в трех историко-культурных регионах: Дальний Восток, Южная и Юго-Восточная Азия, Ближний и Средний Восток (включая арабоязычную Северную Африку). Литературное развитие в каждом из них можно рассматривать как региональную общность, характеризующуюся общностью культурной традиции, близостью религиозно-философских, этнических и эстетических идей, устойчивостью и системностью генетических, контактных и типологических литературных связей, а также относительным единством литературного процесса, несмотря на то что литературы разных народов, населяющих регион, могут вступать в этот процесс на разных этапах исторического развития.

Этой разностадиальностью включения в литературный процесс обусловлен в значительной степени этап двуязычия во многих древних и средневековых литературах. Важную роль в формировании каждой общности играет канон — сакральный текст или комплекс текстов и сакральный язык той или иной из ведущих религий, иногда в процессе исторического развития частично или полностью сменяющих друг друга (буддизм, индуизм, ислам в Индии и Юго-Восточной Азии), иногда сосуществующих и взаимодействующих (конфуцианство, даосизм, буддизм на Дальнем Востоке), иногда сохраняющихся неизменными (ислам на Ближнем Востоке, буддизм в Тибете). Эти общности развиваются не изолированно, а в сложном исторически обусловленном взаимодействии. Так, например, литература, связанная с буддизмом, широко проникает из Индии в страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии, индийские сказки и басни получают второе рождение в странах Ближнего и Среднего Востока, древнеиндийский эпос усваивается и перерабатывается культурами народов Юго-Восточной Азии, из стран Ближнего и Среднего Востока проникает в Китай несторианская и манихейская литература и т. д.

В связи с этим серия «История литератур Востока» должна включать издания разных типов: а) истории литератур, характеризующихся непрерывным развитием на одном языке вплоть

до настоящего времени, вступивших в литературный процесс в эпоху древности (китайская) или средневековья (арабская); б) истории региональных литератур, развивающихся лишь в древности и средневековье, являющихся классическим наследием для ряда литератур региона (санскритская); в) истории региональных литератур на международных литературных языках, заложивших основы для формирования национальных литератур (персидская, малайская); г) истории собственно национальных литератур (японская, бирманская).

В исследовании литератур народов Востока нельзя как недооценивать, так и переоценивать их роль и место в мировом литературном развитии, подходить к ним либо с европоцентристских, либо с востокоцентристских позиций. Нельзя подходить к ним также с заранее подготовленными схемами, пытаться втиснуть их в жесткие рамки, навязывать некорректные термины, определяющие, как правило, пути, формы, характер движения литературного процесса в странах Запада. Такое «насилие» над литературным материалом может привести лишь к искажению истинного лица литературы, к игнорированию ее национальной специфики. Искажения такого рода, возникающие в результате некорректных типологических сопоставлений литературных процессов на Востоке и Западе, настораживают исследователей восточной литературы, зачастую вызывают у них сомнения в плодотворности историко-типологического исследования литературы вообще.

Тенденциозностью другого рода в подходе к истории литератур народов Востока является преувеличенное внимание к их национальной специфике, ее абсолютизация, стремление всячески подчеркнуть особенности пути их развития, гипертрофировать их самобытность и тем самым изолировать от мировой литературы, доказать, что закономерности, свойственные литературам Запада, не проявляются в литературах Востока.

Каждая литература Востока является органической частью мирового литературного процесса, в которой проявляются как общие закономерности, присущие мировому литературному развитию, так и собственное, присущее только ей, неповторимое, национально-специфическое. Следует иметь в виду, что «основной предпосылкой сравнительно-исторического изучения литератур разных народов является идея единства и закономерности общего процесса исторического развития человечества, которым обусловлено и закономерное развитие литературы или искусства как идеологической надстройки»<sup>2</sup>.

В постановке и исследовании настоящей проблемы должны быть преодолены догматизм и начетничество, которые привели наши общественные науки к кризисному состоянию. Существует мнение, что догматизм, начетничество и другие застойные явления свойственны в первую очередь марксистско-ленинской тео-

<sup>2</sup> Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Л., 1979, с. 68.

рии, философии, истории, политэкономии, социологии, более всего пострадавшим от авторитарно-бюрократических, командных методов руководства. Что же касается филологической науки, то она якобы в значительно меньшей степени подверглась «коррозии». Следует, очевидно, признать, что и на работах филологического, искусствоведческого профиля лежит печать общего отставания, застоя, наблюдаемых в общественных науках в целом.

Развитию творческой мысли в литературоведении мешает, по-видимому, суеверный страх перед авторитетом догматически истолкованных положений марксистско-ленинской теории. В течение многих лет эти положения представлялись незыблемыми, подкреплялись цитатами из работ классиков марксизма-ленинизма. Провозглашая историзм одной из важнейших категорий марксистско-ленинской эстетики, некоторые литературоведы свои рассуждения стремились подогнать под те или иные положения трудов основоположников научного коммунизма, не особенно задумываясь над тем, что они относятся к совершенно иной, принципиально отличной от современной, исторической ситуации.

Так, например, важную роль в понимании закономерностей мировой литературы играет, как известно, ленинское положение о наличии двух культур в каждой национальной культуре. Это положение декларируется во всех наших литературоведческих программах, учебниках по теории литературы и т. д. Однако положение это из важного методологического ориентира зачастую превращалось в догму. Некоторые литературоведы игнорировали то обстоятельство, что классовые противоречия далеко не всегда проявляются в литературном процессе непосредственно и прямо, что нередко они выступают в скрытой форме. К сожалению, те ученые, которые стремились избежать подобной прямолинейности, бывало, подвергались критике за отступление от марксистско-ленинской методологии.

Догматически истолкованные положения классиков марксизма-ленинизма служили для некоторых наших литературоведов основой для критики различного рода религиозно-философских идей, нравственных ценностей, составляющих идейное содержание многих произведений писателей, мыслителей, ученых. Идеологический диктат не допускал никаких отклонений от этого принципа. Критически прорабатывались, обвинялись в так называемом абстрактном гуманизме те отечественные и зарубежные писатели, которые отстаивали в своих произведениях такие общечеловеческие ценности, как милосердие, человеколюбие, совесть и т. д. Как мог, например, доктор Живаго проявить милосердие одновременно к раненому юноше белогвардейцу и нашему красноармейцу? Этот вопрос, видимо, волновал тех литераторов, кто по указанию «сверху» исключал в свое время Пастернака из Союза советских писателей.

В духе вульгарного социологизма трактовалось положение

В. И. Ленина о культурном наследии. Критерии современности механически переносились в прошлое, в результате чего некоторых писателей и мыслителей, живших в трудное время крушения старого мира и рождения мира нового, мучительно искавших новые пути и ориентиры в жизни и творчестве, относили к числу либо реакционеров, либо буржуазных националистов. Бывало, их имена просто замалчивались, они как бы выпадали из литературного процесса.

Немало «наломали дров» наши литературоведы, специализирующиеся на идеологической борьбе с буржуазными советологами, с теми зарубежными писателями, кто отваживался в свое время хоть как-то критиковать нас.

Подчиняясь идеологическому диктату, наши критики и литературоведы сознательно замалчивали не только своих отечественных, но и крупных зарубежных писателей, кто не принимал наш образ мыслей, в чем-то с нами не соглашался, писал правду о тех или иных негативных явлениях в нашей стране. И в то же время мы всячески поднимали на щит, прославляли, печатали, переводили близких тогда нам по духу зарубежных писателей, зачастую второстепенных, искажая таким образом общую картину развития отечественной и зарубежной литературы.

Провозглашая социалистический реализм в его догматизированной форме высшим достижением мировой культуры, мы отвергали тех писателей, деятелей искусства, те направления и течения в мировой культуре, которые ему не соответствовали, обедняя, обкрадывая тем самым самих себя. Работы наших литературоведов, разрабатывающих теорию социалистического реализма, излишне социологизировались и идеологизировались, ценностный, поэтологический анализ творчества писателей подменялся в них анализом идейного содержания произведений. Нам и теперь не хватает порой глубины проникновения в художественный мир писателя, раскрытия своеобразия его творчества. И сейчас еще в концептуальных работах внимание исследователей, как правило, больше направлено на поиски общего, объединяющего писателей, их отношения к каким-то течениям или направлениям в ущерб изучению того неповторимого, особенного, что и определяет творческую индивидуальность писателя, является, так сказать, сердцевиной литературы.

С догматических позиций подходили иногда у нас к исследованию проблемы взаимосвязей и взаимодействия культур. Выдавая желаемое за действительное, мы зачастую преувеличивали влияние наших идей, нашей литературы на литературу зарубежную. Касаясь проблемы национального и интернационального в советской литературе, мы, как правило, исходили из тезиса о разрешении национального вопроса в нашей стране, игнорируя все, что не укладывалось в эту формулу.

В интересах подлинного обновления филологической науки нам следует решительно отказаться от глубоко проникших в наше сознание различного рода устаревших концепций, подкреп-



ляемых в течение многих лет авторитетом догматически истолкованной марксистско-ленинской теории.

Классовые противоречия (по сравнению с Западом) в странах Востока нередко выглядят затушеванными, смазанными, что определяется социально-экономической многоукладностью, традицией восточных обществ, объединяющей силой религии. Поэтому раскрыть сложный механизм противоборствующих тенденций в литературах народов Востока — задача не простая. Однако вопреки существовавшей идеологической установке некоторые наши ученые смело отстаивали истину. Вот что, например, писал о догматическом истолковании «теории двух культур» наш известный востоковед И. М. Дьяконов: «Все то, что в древней культуре есть отсталого, идеалистического или даже алогичного, с нашей точки зрения, прежде всего религиозная идеология, — не может быть попросту отнесено к идеологии господствующего класса»<sup>3</sup>.

Органическая связь с традициями, преемственность — важнейшая отличительная особенность всего историко-культурного процесса на Востоке. На различных этапах его развития в разной степени проявляется и консервативная природа, и активная созидательная сила культурного наследия. Особую остроту и актуальность приобретает проблема культурной преемственности в переломные моменты истории стран Востока. Переоценке, переосмыслению подвергалось культурное наследие в XIX в., в период пробуждения в странах Востока национального самосознания, подъема национально-освободительного движения. Передовые литераторы, деятели науки и искусства стремились найти опору в культурном наследии своих народов и так его интерпретировали, чтобы оно содействовало утверждению прогрессивных идеалов в литературе и жизни. Ожесточенная борьба идет вокруг культурного наследия в освободившихся странах Востока. Порой бывает трудно определять, что из прошлого способствует сегодня литературному прогрессу и что является тормозом на путях их социального и культурного развития.

Принципиально важное значение в исследовании литературы Востока имеет проблема ее историко-типологических сопоставлений с западной литературой. Наиболее остро и актуально эта проблема была поставлена в работах Н. И. Конрада 50—60-х годов, обосновавшего необходимость исследовать литературу Востока в русле мирового литературного процесса. Продолжающиеся до сего времени дискуссии о восточном Ренессансе, о просветительстве в литературах Востока при всем различии точек зрения их участников способствовали более глубокому теоретическому осмыслению литературного процесса в странах Востока.

---

<sup>3</sup> Дьяконов И. М. О типичных чертах древних литератур Востока. — Проблемы периодизации истории литератур народов Востока. М., 1968, с. 64.

В центре нашего внимания находится проблема взаимодействия литератур Востока и Запада. Вокруг нее не утихают споры, в ходе которых зачастую не принимается во внимание, что Восток и Запад неоднородны, поэтому взаимодействие между их культурами следует рассматривать дифференцированно.

В работах зарубежных ученых порой гипертрофируется роль Запада в становлении новой и новейшей литературы стран Востока. Например, индийская литература XIX в. в работах некоторых индийских авторов иногда называется «английским периодом». Процессы и явления, свойственные современной западной литературе, иногда механически переносят на Восток. Так, в отличие от Запада традиционализм на Востоке означает активную идеологическую и в известном смысле политическую позицию, что вызывает и дифференциацию традиционализма как явления общественной и духовной жизни.

Прогрессивные литераторы в странах Востока под термином «индианизация», «арабизация» и т. д. своей литературы понимают все более глубокое проникновение в жизнь народа, обращение к народным истокам своей культуры, к фольклору, к гуманистическим элементам своего культурного наследия, стремятся использовать их в интересах подлинного культурного возрождения, дальнейшего развития, а то и как щит против идеологической и культурной империалистической экспансии.

Литераторы же, выступающие с консервативных позиций, под обращением к своему культурному наследию понимают апологию замкнутости, исключительности своей культуры, идеализацию прошлого, стремление сохранить незабываемыми архаичные духовные стереотипы и институты, приверженность к ортодоксальной религиозной идеологии, якобы способной придавать традициям универсальный характер, сохранять их «неизменными в постоянно изменяющемся мире», оказывающими влияние на формирование национального характера и поэтому якобы определяющими национальную специфику литературы.

Традиционалистская линия преемственности объективно выливается в различного рода политико-идеологические и культурные концепции востоко- или азиацизма. Критическое отношение к буржуазной культуре Запада зачастую перерастает в афро-азиатских странах в неоправданное противопоставление Востока Западу, в стремление принизить роль Запада и преувеличить роль Востока в развитии мировой культуры. Отрицая нормы буржуазной общественной морали, литературы и искусства, традиционалисты либо совсем отвергают, либо в искаженном смысле представляют те стороны западной культуры, которые играли и играют сегодня позитивную роль в обновлении, обогащении и развитии культуры Востока.

«Основная и самая глубокая причина нашей оппозиции по отношению к западной культуре состоит в том,— пишет иранский философ и культуролог С. Х. Наср,— что иранская культура, как и другие традиционные культуры Востока, основана на

особого рода отношении к человеку, которое отвергается западной культурой со времен Ренессанса... С тех пор на Западе распространяется представление о человеке как о бунтаре против бога и духовного мира, как о свободном существе, которое ведет себя на земле как ему заблагорассудится, без какой бы то ни было ответственности перед богом и божественной истиной. Вся западная философия и общественная мысль после Ренессанса на протяжении четырех последних веков представляет собой неприглядную картину постепенного упадка и деградации»<sup>4</sup>.

Настоящая проблема давно привлекает внимание советских исследователей. Особенно остро она была поставлена в работах Н. И. Конрада в 60-е годы, прежде всего в его труде «Запад и Восток», вызвавшем споры и дискуссии. В середине 70-х годов на страницах журнала «Народы Азии и Африки» началась дискуссия по проблеме «Культурное наследие народов Востока и его роль в современной идеологической борьбе». Материалы этой дискуссии в течение пяти лет находили отражение на страницах прессы. В начале 1982 г. дискуссия завершилась научной конференцией и публикацией итоговой статьи в журнале «Народы Азии и Африки»<sup>5</sup>. Однако дискуссия не положила конец спорам, ведущимся в нашей востоковедческой науке по ряду аспектов интересующей нас проблемы. В некоторых работах советских авторов проводится, например, мысль о том, что социально-экономическое отставание Востока от Запада обусловлено особенностями «национального характера» афро-азиатских народов. Авторы одной из недавно опубликованных работ утверждают, что «у жителей Азии и Африки свои системы ценностей. Их традиционные мировоззрения гораздо в меньшей степени или в иных формах ориентированы на „погоню за успехом“, чем мировоззрение европейца... Ислам, индуизм, буддизм, определяющие жизнь многих сотен миллионов людей в развивающихся странах, не поощряют стремление к личному преуспеванию. Традиции и религия обусловили иное, „неевропейское“ отношение к таким категориям, как „труд“, „накопление“, „мобильность“. В рамках такого „поведения“ отсутствует также понятие времени как экономической категории... Нет в таком обществе и отношения к работе вообще как к самостоятельной ценности, имеющей высокий общественный престиж»<sup>6</sup>.

Таким образом, психологические качества, свойственные определенным слоям населения стран Азии и Африки, находящимся под влиянием традиционной культуры, в данном случае отождествляются с «национальным характером» народов этих стран. Подобного рода суждения, может быть, и верны по отношению,

<sup>4</sup> *Наср Сеид Хосейн*. Идеи основы столкновения культуры Ирана и Запада. Тегеран, 1973, с. 15 (на перс. яз.).

<sup>5</sup> *Литман А. Д., Чельшев Е. П.* Культурное наследие и современная идеологическая борьба (К итогам дискуссии). — Народы Азии и Африки. 1982, № 5.

<sup>6</sup> Глобальные проблемы современности. М., 1981, с. 92—93.

например, к находящимся под сильным влиянием религиозной ортодоксии части жителей таких «священных» городов Индии, как Бенарес, Аллахабад, Матхура, Ришикеш и др., но их никак нельзя распространять на весь индийский народ, добившийся ощутимых успехов в индустриально-техническом, научном и культурном строительстве.

Совершенно очевидно, что следует избегать как преувеличения, так и недооценки влияния Запада на культуру народов Востока. Говоря о влиянии Запада на Восток, нужно также иметь в виду, что оно никогда не было и не является сегодня однородным и однозначным. Признавая разрушительное воздействие колониального порабощения на культуру стран Востока, нельзя в то же время игнорировать те факты культурного прогресса, которые помимо воли и желания колонизаторов пришли вместе с ними в страны Востока из метрополий. Ищущая пути культурного обновления и возрождения национальная интеллигенция стран Востока усваивает из культуры Запада все самое передовое, что может способствовать культурному прогрессу, освобождению от средневекового застоя, обогащая тем самым свое культурное наследие. Контакты со странами Запада способствовали ознакомлению широких кругов общественности стран Востока с лучшими достижениями мировой культуры, науки, общественной мысли, с новыми демократическими идеями и институтами.

Важно в этой связи отказаться от различного рода предубеждений, раскрыть сложный механизм преемственности, осмысления художественного опыта прошлого, определить соотношение традиций и новаторства, литературного канона и художественной практики на каждом этапе развития литератур.

Необходимым условием успешной работы над историями литератур народов Востока является выработка их периодизации. При этом надо учитывать и критически оценивать периодизации, существующие в различных зарубежных историях литератур, основанные на династийном, религиозном, географическом, именном и других принципах.

Отдавая должное попыткам наших зарубежных коллег разработать принципы и системы периодизации историй литератур Востока, мы в то же время должны признать, что подлинно научной является историко-литературная периодизация, предусматривающая рассмотрение литературного процесса в органической связи с историей народа, фиксирующая возникновение, развитие, смену литературных направлений и художественных стилей, улавливающая движение эстетической мысли, учитывающая творчество отдельных писателей как закономерный обусловленный процесс. Историко-литературная периодизация должна опираться на периодизацию общеисторическую, но не должна повторять ее и не может быть ей тождественна. Важно в каждом конкретном случае определять соотношение общеисторической и историко-литературной периодизации.

При периодизации истории литератур Востока выделяются четыре исторические эпохи, обладающие устойчивыми социально-экономическими и идеологическими характеристиками: древность, средневековье, новое и новейшее время. Каждой из них соответствует определенный тип литературы. В историях конкретных литератур периодизация будет строиться на базе данных современного литературоведения и вместе с тем учитывать традиционное осмысление литературного процесса, выработанное определенной литературой.

Немаловажное значение имеет в этой связи вопрос выработки терминологии, способной адекватно раскрывать содержание и характер литературного процесса. Здесь, как нам представляется, нужно избегать крайностей. С одной стороны, не следует, по-видимому, обозначать широко распространенными в западном литературоведении терминами специфические, пусть даже иногда чем-то отдаленно схожие с западными, явления и процессы, характерные для той или иной литературы Востока, ибо это затушевывает ее национальное своеобразие. С другой стороны, нельзя игнорировать принятую в западном литературоведении терминологию. Уместность употребления того или иного термина, возникшего как в западном, так и в восточном регионе, должна определяться в каждом конкретном случае. При этом вводимые восточные термины должны сопровождаться необходимыми дефинициями, а термины западные — оговорками в пределах их применимости.

Первоочередной задачей в исследовании литератур Востока является определение состава каждой литературы. Задача эта осложняется отсутствием на Востоке в древности и средние века четкой грани между художественной литературой и другими жанрами письменности. Необходимо также исследование художественной мысли, трактатов о словесности, поэтики и т. д.

В исследовании истории литератур Востока огромное значение имеет обращение к поэтике в обоих ее аспектах — как к общему принципу устройства художественного произведения в данной литературной и национальной традиции и как к системе нормативных предписаний и правил построения «украшенной» речи. Такое большое значение поэтологического изучения литературы, и в первую очередь в плане исторической поэтики, связано со спецификой литературного процесса на Востоке, зачастую его непрерывным протеканием на одном литературном языке, что обеспечивает силу традиций, устойчивость основных эстетических и художественных принципов в некоторых случаях на протяжении тысячелетий. Для литератур древнего и средневекового типа одним из факторов этой стабильности служит религия: сакральный текст или группа текстов задают направленность всему литературному процессу, начиная от системы жанров (отсутствие жанра трагедии в «мусульманских» литературах) и кончая набором литературных мотивов.

Обращение к исторической поэтике при изучении таких ли-

тератур, как китайская, японская, персидская, арабская и т. д., позволяет вместо «механического летописного соединения в хронологическом порядке разнородного материала», как пишет Д. С. Лихачев<sup>7</sup>, подойти к системному описанию истории литератур Востока. По словам М. Б. Храпченко, системный анализ означает раскрытие «внутренних связей между отдельными видами, способами художественного раскрытия мира, анализ исторических закономерностей развития этих видов и способов в их определенной целостности, так же как и в их противоречиях»<sup>8</sup>. Например, перестройка в системе жанров персоязычной литературы в XII в., где доминирующая роль от панегирика переходит к любовно-гедонистической газели, отражает специфические идеологические процессы (распространение суфизма) и, в свою очередь, перестраивает художественные средства и язык персидской литературы, упрощая и символизируя его. Обращение к средствам поэтологического анализа имеет важное смысловоразличительное значение, позволяя выделить разные типы развития внутри единого литературного процесса, исходя из специфики самой литературы.

Литературно-историческое самосознание, зафиксированное в нормативных поэтиках, которое естественным образом отмечает изменения, происходящие в литературе, представляет в этой связи важный объект изучения. К особенностям литератур Востока следует отнести разную реализацию единой для многих литератур нормы. Например, общая для большинства мусульманских литератур поэтика аруза в процессе развития национальных литератур привела к глубоким расхождениям между такими литературами, как арабская, персидская и т. п., начиная от системы жанров и кончая содержанием одних и тех же риторических фигур.

В литературах нового времени все большую роль играют новые факторы, в частности смена литературных направлений, протекающая в восточных литературах в ускоренном темпе по сравнению с литературами Запада. Восточная традиция и норма вступают в контакт, а иногда и в конфликт с западной литературной нормой. И здесь подчас лишь поэтологический подход позволяет исследователю увидеть эстетическую ценность и художественный поиск там, где другие способы описания демонстрируют только вторичность и эклектизм рассматриваемой литературы.

В работе над историями литератур народов Востока следует иметь в виду свойственный им синкретизм, особенно на ранних этапах их развития. Нерасчлененность, слитность поэзии, музыки, танца, отправления религиозных культов и т. д. ставит перед нами задачу комплексного исследования всех этих видов культурного творчества, рассмотрения литературы во взаимодейст-

<sup>7</sup> Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1968, с. 8.

<sup>8</sup> Храпченко М. Б. Историческая поэтика: основные направления исследований.— Всемирная литература. 1982, № 9, с. 69.

вни с ними, исследования художественных культур Востока как эстетического целого, исходя из тезиса, в соответствии с которым сопоставительное изучение культурной организации различных обществ выявляет типологию цивилизаций.

В традиционных обществах Востока этот синкретизм сохраняется вплоть до XIX в., когда под влиянием контактов с Западом происходит изменение функций и перестройка жанровой структуры разных видов искусств, а также разрушение эстетической целостности художественной культуры в целом. В большинстве стран Востока устойчивость религиозно-идеологического канона способствовала сохранности общеэстетического «текста» культуры, не подвергавшегося коренному пересмотру от древности до нового времени. Такое положение характерно, в частности, для культурных ареалов распространения индуизма, ислама, буддизма.

В этой связи полезно изучение литератур Востока в их взаимодействии со смежными искусствами. Характер развития литературы в ряде регионов (Ближнего и Среднего Востока, Южной и Юго-Восточной Азии) демонстрирует прямую связь законов словесного творчества с эстетическими принципами, выработанными пластическими и зрелищными искусствами (живописью, каллиграфией, скульптурой, декоративно-прикладным искусством, театром, музыкой, танцем). Поэтому материал всех этих искусств дает исследователю литературы как дополнительные данные, которых подчас не хватает при изучении отдельно взятого литературного явления, так и звенья, недостающие для восстановления общей цепи развития художественной культуры какого-либо региона, периода, направления.

Разные аспекты «общеэстетического» текста эпохи могут быть выражены сильнее то в одном искусстве, то в другом. Например, так называемый индо-мусульманский синтез, которым отмечены многие формы индийской культуры на протяжении средневековья и нового времени, наиболее ярко выражен в архитектуре, затем в музыке и в миниатюре. В литературе же (как индо-персидской, так и урду) черты этого синтеза менее определены, хотя наличие самого синтеза неоспоримо. Поэтому стиль не в узком понимании, а как объединяющий эстетический принцип времени, направления в этом случае может быть выведен только из совокупности данных разных видов искусств.

Исследование историко-теоретических проблем литературы в связи со смежными искусствами подтвердило свою актуальность в работах Д. С. Лихачева, книге С. С. Аверинцева<sup>9</sup> и др.

Для восточных литератур особое значение приобретает также связь с фольклором, имеющим в странах Востока глубокие корни и представляющим собой важную общественно обусловленную, исторически развивающуюся вплоть до наших дней форму творческой деятельности масс.

<sup>9</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

В исследовании историй литератур нового и новейшего периодов, которые как национальные системы складываются лишь в конце XIX—XX в. (в эпоху интенсивного формирования наций) и завершают процесс своего становления в условиях завоевания национальной независимости, весьма продуктивным является системно-функциональный подход. Соотнесение собственно литературных явлений с факторами социальной и политической истории того или иного народа становится важнейшим условием исследования новых национальных литературных систем. Для многих новейших литератур зависимость художественной эволюции от этих факторов наблюдается вплоть до наших дней и происходит при их активном воздействии. При этом с необходимостью возникают такие аспекты исследования, как, например, анализ социальной среды возникновения определенных литературных течений и направлений, социального резонанса произведений литературы, условий их распространения, воздействия на читательскую аудиторию, сопротивления «встречным течениям» (влиянию Запада, например), изучение литературного рынка (внутреннего и внешнего).

Важнейшей теоретической проблемой современных литератур Востока является исследование путей становления и развития реализма в сложном взаимодействии с другими творческими методами, течениями и направлениями, определение его национальной специфики, в частности его символично-аллегорического характера, идущего от мифологии и фольклора. Современные литературы Востока, пройдя сложный многовековой путь развития, опираются на опыт фольклора и классических литератур: традиции народных песен, авторских и безавторских произведений в разных жанрах, сочинений религиозного и философского характера. Они активизируют традиционные формы, используют свойственные им мифологические мотивы и образы, трансформируя их в новом, демократическом духе, вплетают их в ткань реалистического повествования. Не менее характерно для них и стремление к синтезу, освоение творческого опыта всей мировой литературы.

Большое теоретическое и методологическое значение приобретают исследования тех направлений в литературе Востока, которые, испытывая влияние социалистических идей, противостоят как реакционно-традиционалистским, консервативным, так и связанным с культурой Запада декадентским течениям, активно борются с ними. Весьма разнообразные в идейно-эстетическом плане, они тяготеют главным образом к эстетике и художественным принципам реализма. В то же время они взаимодействуют с другими творческими методами, испытывают воздействие мировой прогрессивной литературы. Комплекс этих литературных явлений мы называем литературой социалистической ориентации.

Истории литератур Востока должны раскрывать динамику литературного развития в странах Востока как составной части



всемирного историко-культурного процесса. Успех наших исследований зависит от широты привлекаемого материала и его теоретического осмысления. Думается, что такой подход будет способствовать уточнению, проверке ряда общих выводов и положений об особенностях развития мировой литературы.

Истории литератур Востока должны включать как теоретические, так и монографические главы. Теоретические главы призваны в емкой концентрированной форме обобщать те или иные стороны многогранного художественного опыта народов Востока, раскрывать важнейшие закономерности литературного процесса. В монографических главах даются портретные характеристики основных его участников.

Различная степень изученности разных литератур Востока предполагает соответственно бóльшую или меньшую полноту и глубину анализа в написании отдельных историй литератур.

Создание истории литератур Востока, впервые осуществляемое нашей наукой, требует большей гибкости и свободы анализа, оно не может идти по какой-то единственно приемлемой методике в жесткой схеме. Исследование должно строиться соответственно со специфическими чертами каждой литературы, историко-литературными особенностями того или иного периода.

Особое внимание при этом уделяется координационной работе, которая не только способствует организации фронтальных исследований, ведущихся во многих научных и учебных центрах Москвы, Ленинграда, Ташкента, Душанбе, Тбилиси, Баку, Алма-Аты, Риги и необходимых для решения актуальных задач нашего ориентального литературоведения, но и делает возможным привлечение ученых, занимающихся теорией литературы, литературами народов Советского Союза и литературами стран Запада.

Таковы наиболее существенные теоретические и методологические проблемы, комплексное исследование которых должно способствовать выработке общих концепций как всей серии, так и отдельных историй литератур Востока.

### О СТАНОВЛЕНИИ МНОГОНАЦИОНАЛЬНОЙ ИНДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

«Является ли индийская литература лишь суммой литератур, развивающихся на двадцати языках, официально признанных Литературной академией Индии, или это единая литература в различных ее проявлениях?»<sup>1</sup> — спрашивает известный индийский литературовед Шриниваса Айенгар. Вопрос этот имеет принципиальное значение, и отвечают на него сегодня далеко не однозначно.

<sup>1</sup> *Iyengar K. R. Srinivasa. Introduction.— Indian Literature since Independence. New Delhi, 1973, с. 8.*

Айенгар принадлежит к тем индийским ученым, которые считают, что, несмотря на многоязычие, различия в национальных средствах выражения, многообразие жанровых форм, художественных направлений и течений, литературы народов Индии представляют собой определенное идейно-эстетическое единство, обусловленное всем ходом исторического развития Индии. Несомненно, что при всей неповторимости национальных черт в литературах народов Индии ярко проявляются черты общности, что является достаточным основанием для использования термина «индийская литература» применительно ко всей многокрасочной, многоязычной литературе народов Индии<sup>2</sup>.

В становлении и развитии многонациональной индийской литературы проявилось культурное единство Индии. Идея культурного единства страны была выдвинута и обоснована руководителями индийского национально-освободительного движения, прогрессивно настроенными деятелями культуры, поскольку эта идея, по словам А. М. Дьякова, «способствовала объединению народов в борьбе против английского колониального господства»<sup>3</sup>.

Признавая, что между народами Индии существуют большие этнические, языковые и другие различия, Джавахарлал Неру в то же время подчеркивал, что «при всем том на протяжении веков они оставались индийцами с одинаковым национальным наследием и сходными душевными и моральными качествами... Мечта о некоем единстве жила в душе Индии со времени зарождения ее цивилизации»<sup>4</sup>.

Политика английских колониальных властей, всячески препятствовавших сплочению народов Индии, распространению в стране идей культурного единства, вызывала резкий отпор со стороны прогрессивной индийской общественности. С чувством горечи говорил, например, Рабиндранат Тагор о том, что индийская интеллигенция не может «преодолеть своей духовной разобщенности»<sup>5</sup>. По его мнению, «отсутствие общей литературы нарушило прежние живые связи между индийцами. А общей литературы не было потому, что не было национального единства»<sup>6</sup>.

Рабиндранату Тагору принадлежит огромная заслуга в утверждении в колониальной Индии идеи культурного единства страны. «Даже в беспросветной тьме средневековья в Индии слышались призывы к единству,— писал он.— Люди, возвещавшие единство, были подобны птицам, которые просыпаются за-

---

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Челышев Е. П.* К вопросу о культурном единстве Индии и общеиндийском литературном процессе.— *Современная Индия. Экономика, политика, культура.* М., 1972.

<sup>3</sup> *Дьяков А. М.* Национальный вопрос в современной Индии. М., 1963, с. 6.

<sup>4</sup> *Неру Дж.* Открытие Индии. М., 1955, с. 61.

<sup>5</sup> *Тагор Р.* Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 11. М., 1965, с. 56.

<sup>6</sup> Там же, с. 47.

долго до рассвета и поют в небесах над еще неподвижной землей, приветствуя грядущий день». Называя имена поэтов бхакти Кабира и Даду Дайяла, призывавших к сплочению индийцев, Тагор продолжал далее: «Этот путь к единству — подлинно индийский путь, и Раммохан Рай снова открыл его в наши дни... Он звал за собой всех индийцев — мусульман, индусов или христиан — на широкую, открытую для всех дорогу, где они могут встретиться и объединиться. Мы погибнем как народ, если не пойдем по пути, указанному Раммоханом Райем, если примиримся с той точкой зрения, что разобщенность искони присуща индийцам»<sup>7</sup>. Идеи эти нашли дальнейшее развитие и распространение благодаря деятельности Рамакришны и Вивекананды, утвердившими единство всех религий (universal religion).

Традиционная для индийской философии концепция «всеобщего единства», или «мировой гармонии», как «таинственной связи между личностью и всем миром», отразившаяся в мировоззрении Р. Тагора, объективно способствовала утверждению идеи единства между всеми народами Индии. Идея эта, в частности, находит яркое воплощение в патриотической песне Р. Тагора «Душа народа» (Джанаганамана», 1911). Когда Дж. Неру предложил провозгласить эту песню гимном Республики Индии, он подчеркивал прежде всего утверждаемую в ней идею единства всех индийцев независимо от религиозной и этнической принадлежности, идею сплочения всех народов Индии для осуществления великих целей.

Подобно многим другим индийским демократам-патриотам, Р. Тагор стремился найти опору в религиозно-этических воззрениях древней Индии для сплочения своих соотечественников с целью защиты национальных интересов во имя сопротивления колониальному угнетению.

В то же время в Индии существует и другой подход к проблеме культурного единства страны, также связанной с религиозной идеологией, но не имеющей ничего общего с возвышенными гуманистическими представлениями Р. Тагора о мировой гармонии. Суть его заключается в том, что «монолитность индийской культуры», ее «постоянные, неизменные в этом быстро меняющемся мире качества» якобы определяются в первую очередь ее органической связью с индуизмом. По словам индийского литератора Гурудатта, культура, связанная с индуизмом, «является самой совершенной... так как она основывается на постоянно действующих факторах, утверждающих вечную универсальную правду жизни»<sup>8</sup>. Подобные религиозно-общинные взгляды, основанные на противопоставлении индуизма другим религиям Индии, на отождествлении понятия «культура Индии» с понятием «культура индуизма», не говоря уже об их антина-

<sup>7</sup> Там же, с. 306.

<sup>8</sup> Гурудатт. Религия, культура, государство. Дели, 1966, с. 126 (на яз. хинди).

учности и спекулятивности, наносят большой ущерб самой идее культурной интеграции страны.

Определенное распространение в Индии получают также националистические тенденции, проявляющиеся, в частности, в подчеркивании исключительности отдельных национальных культур, в стремлении доказать, будто любое взаимодействие между ними может привести лишь к потере каждой из них своей самобытности.

Прогрессивные индийские общественно-политические деятели, ученые, писатели выступают как против религиозно-общинной, шовинистической интерпретации единства индийской культуры, так и против европоцентристского или узконационалистического подхода к ней. Необходима объективная, научная аргументация для того, чтобы определить те силы и процессы, которые сплачивают литературы народов Индии в единый многонациональный комплекс.

Важным средством сплочения литератур народов Индии в течение длительного времени являлась и является сегодня древнеиндийская литература, и не только литература, но и все индийское культурное наследие. На эту цементирующую функцию древнеиндийской литературы обращают внимание многие индийские литераторы. Для всех индийских литератур эти памятники были действительно неиссякаемыми источниками вдохновения, им принадлежит огромная роль в сплочении разноязычных литератур Индии.

Без преувеличения можно сказать, что индийское культурное наследие до сего времени является фундаментом многоэтажного здания индийской литературы со всеми его надстройками и украшениями. И не только индийской литературы. Его живительные соки питают литературы многих стран Южной и Юго-Восточной Азии. Многие поколения шриланкийцев, непальцев, тайландцев, тибетцев, индонезийцев, малайцев, кхмеров, бирманцев и других народов обращались к древнеиндийскому культурному наследию, развивая на своей национальной почве его идеи, сюжеты и формы.

Следует в то же время заметить, что не все в древнеиндийском культурном наследии является живой, созидательной силой. Лишь демократическая, гуманистическая традиция служит источником обогащения и развития индийской литературы.

Говоря о древнеиндийской литературе, о классическом индийском наследии, мы не ограничиваем эти понятия лишь так называемой индоарийской цивилизацией, распространенной в северных и центральных районах Индии, как это делают некоторые ее исследователи. Мы солидарны со взглядами передовых деятелей индийской культуры. Так, отмечая большую роль классической санскритской литературы в развитии индийской цивилизации, Р. Тагор в то же время подчеркивал, что «санскритская культура не охватывает всех элементов, из кото-

рых складывается культура современной Индии»<sup>9</sup>. Эта мысль великого писателя находит развитие в трудах ряда прогрессивных индийских ученых, например в книге известного историка индийской культуры Бхагаваташарана Упадхьяя «Истоки индийской культуры», в которой индийское классическое наследие рассматривается как сложный синтез различных культурных, духовных и материальных ценностей, накопленных всеми народами Индии, большими и малыми, как возникших в самой Индии, так и заимствованных извне и привившихся на индийской почве.

Сходные явления в литературах народов Индии в средние века развивались в значительной степени благодаря их органической, живой связи с древнеиндийскими культурными традициями. В ряде литератур получили развитие жанр эпико-героической поэмы, тяготеющей к санскритскому эпосу, народная по своим истокам поэзия еретических сект, в религиозно-мистической форме выражающая недовольство и протест низов против господства высших каст и социального неравенства.

В XV—XVII вв. в духовной жизни Индии наблюдалось интенсивное развитие гуманистических тенденций, проявившихся в литературе бхакти и суфийской поэзии, а также и в других сферах индийской культуры, возникших в результате индуско-мусульманского культурного синтеза. Мусульманские философы и поэты, как справедливо отмечает известный литератор Р. Шарма, «принимали местные языки и культуру, способствовали устранению индуско-мусульманской розни, укрепляли в Индии фундамент национальных культур и национального самосознания»<sup>10</sup>. Некоторые советские и индийские исследователи считают эти тенденции типологически близкими к ренессансной культуре. Выдающиеся поэты, заложившие основы национальных литератур Индии: хинди — Кабир, Сурдас, Тулсидас; маратхи — Намдев и Экнатх; бенгальской — Чондидаш и Криттибош Оджха; пенджабской — Гуру Нанак; ассамской — Санкарадева; гуджарати — Нарсинх Мехта; майтхили — Видьяпати Тхакур; малаялам — Эжуттаччан и др. — обращаются к древнеиндийскому духовному наследию, широко используя популярные в народе мифы, эпические сюжеты и образы для выражения гуманистических народно-демократических идей. В различных частях страны в это время создаются многочисленные «Рамаяны» и «Махабхараты», произведения о Кришне, основанные на «Бхагаватапуране», что способствовало сближению разных литератур Индии, укреплению их идейно-эстетического единства. На эту особенность средневековой индийской литературы обращают внимание индийские авторы. «Ученые и поэты, проповедовавшие идеи бхакти, всегда были объединяющей силой в обще-

<sup>9</sup> Из лекции Р. Тагора, прочитанной во время его поездки по Южной Индии в 1919 г. (Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 11, с. 241).

<sup>10</sup> Шарма Р. Язык и общество. Дели, 1961, с. 326 (на яз. хинди).

ственной мысли и культуре Индии в средние века», — пишет известный ассамский ученый Б. К. Баруа<sup>11</sup>.

Таким образом, на ранних этапах развития литературного процесса в Индии сближению литератур способствовали географические, этнические, религиозные и языковые факторы, а также генетическая общность фольклорных истоков и классического наследия. Необходимо при этом заметить, что установившиеся в прошлом историко-культурные связи, литературные общности, обладая большой живучестью, проявляются в различных формах и сегодня.

В тех районах Индии, где в XVII в. создавались условия для социально-экономического подъема и начинался процесс пробуждения национального самосознания, появились произведения, носившие признаки уже нового времени. К такого рода литературным памятникам можно отнести героическую поэму Бхушана «Прославление Шиваджи», воспевающую вождя маратхского народа; героико-патриотическую поэзию шахиров, связанную с развитием национального самосознания у маратхов; произведения Гуру Гобинда Сингха, пронизанные духом борьбы за освобождение пенджабского народа от могольского владычества; наполненные мятежным духом произведения поэта телугу Веманы и др. Все эти произведения отражали начавшийся в различных частях страны процесс пробуждения национального самосознания народов.

Индийская литература XIX в., несмотря на сосуществование в ней различных течений и направлений, имеет ярко выраженную линию развития, отражающую общую тенденцию в экономической, общественно-политической, культурной жизни страны, которая была обусловлена начавшимся процессом формирования буржуазного общества. Эту тенденцию в развитии культуры индийские ученые иногда называют Ренессансом, что нам представляется малообоснованным. Исследования показывают, что в индийской литературе второй половины XIX — начала XX в. обнаруживаются многие черты, свойственные литературе просветительской.

В поисках путей развития новой литературы индийские писатели-просветители обращаются к творчеству западных писателей, что, по словам Равиндрасахайя Вармы, «способствует новому повороту» в развитии индийской литературы<sup>12</sup>.

Творческое использование опыта мировой литературы помогает индийским писателям преодолеть национальную замкнутость, обогащает их творчество общечеловеческими идеями гуманизма, художественными завоеваниями и открытиями мировой литературы. Эти тенденции проявляются в творчестве таких основоположников и классиков современной индийской литера-

<sup>11</sup> Barua B. K. Our Writer's Responsibility Today.— Contemporary Indian Literature. 1964, № 4, с. 8.

<sup>12</sup> Варма Р. Английское влияние на поэзию хинди. Канпур, 1954, с. 74 (на яз. хинди).

туры, получивших общендийское и мировое признание, как Рабиндранат Тагор, Шоротчондро Чоттопаддхай, Мухаммад Икбал, Премчанд, Валлаттол, Назрул Ислам и др.

С конца XIX — начала XX в., когда национально-освободительное движение, не ограничиваясь узкими кругами либерально настроенной интеллигенции, захватило широкие народные массы, литературы Индии все больше наполнялись духом протеста против колониальной зависимости и критикой социальной несправедливости.

Характерной чертой демократического направления в националистической идеологии, получившей яркое выражение в литературе, было стремление переоценить свое культурное наследие, использовать его в целях защиты национальных интересов Индии. Традиционные образы древнеиндийской мифологии в творчестве многих патриотически настроенных писателей переосмысливались, наполнялись новым содержанием, связывались с актуальными проблемами общественно-политической жизни страны. Родоначальником этого направления в литературах народов Индии был известный бенгальский поэт и драматург Модхушудон Дотто, создавший в 1860 г. героическую поэму «Гибель Мегхнада» на сюжет «Рамаяны», в которой возвеличивается самоотверженная борьба за свободу родины, воспевается героическая гибель ради победы над врагами.

Литература народов Индии все больше наполнялась патриотическим содержанием, стремлением пробудить в сердцах индийцев чувство национальной гордости, сплотить их в борьбе против колониального рабства, что находило выражение прежде всего в жанре исторического романа, основоположником которого явился выдающийся бенгальский прозаик Бонкимчондро Чоттопаддхай. Он обращался к тем событиям из истории Индии, воспевал те героические подвиги предков, которые должны были служить вдохновляющим примером для его современников, пробуждать в них патриотические чувства, стремление защитить свое национальное достоинство. Самоотверженную борьбу против поработителей Бонкимчондро рассматривал как выполнение религиозно-нравственного долга. Произведения М. Дотто, Б. Чоттопаддхайя, которые, по словам Нагендры, «произвели подлинную революцию в общественной жизни и литературе», стали переводиться на другие индийские языки. Многие известные литераторы Индии начинали творческий путь с переводов произведений этих классиков бенгальской литературы, с подражания им.

Условия развития литератур народов Индии в XIX в. были в основном одинаковыми, однако на первый план выдвигаются литературы тех районов страны, где процессы экономических и общественно-политических изменений проходили интенсивнее, главным образом в Бенгалии, затем в Махараштре, Гуджарате, Тамилнаде, т. е. там, где быстрее проходил процесс становления буржуазных наций. Раньше, чем в других литературах Индии, в

бенгальской литературе утверждаются новые жанры: роман, рассказ, очерк, комедия, литературная критика. Произведения классиков бенгальской литературы становились в известной степени моделями, на которые ориентировались писатели других районов страны. Поэтому можно говорить о важной роли бенгальской литературы в формировании в Индии в XIX — начале XX в. коллективного художественного опыта, в развитии литератур различных народов страны.

Вслед за бенгальской литературой жанр исторического романа утверждается и в других литературах народов Индии: в маратхской — в творчестве Рамчандры Гунджикара и Харинараяна Апте, в гуджаратской — Нормадашанкара и Нандашанкара, в литературе урду — Абдулы Халима Шарара, в литературе хинди — Вриндаванлала Вармы и т. д.

Традицию наполнения эпических сюжетов и мифологических образов современным содержанием, начатую М. Дотто в бенгальской поэзии, продолжили в ассамской литературе Бхоланатх Дас, в литературе ория — Радханатх, в литературе телугу — Гуразада Аппарао, в литературе хинди — Айодхьясинх Упадхьяйя Хариаудх и Майтхилишаран Гупта.

Важную роль в сплочении индийских литератур в единый общенациональный комплекс сыграло растущее в Индии национально-освободительное движение. Освободительные идеи пронизывают творчество индийских писателей — активных борцов за независимость родины. Вначале эти идеи нашли воплощение в поэтических жанрах, в романтической и символической форме. Раньше, чем в других литературах Индии, зарождение и развитие романтизма произошло в бенгальской литературе. Социальной сущностью этого течения стал протест против консервативного общественного уклада, призыв к освобождению человека от средневековых морально-этических законов, условностей и ограничений, препятствующих развитию человеческой личности. Многие индийские писатели обращались к романтическому искусству. Крупнейшим писателем-романтиком был Рабиндранат Тагор, воспринявший творческий опыт Шелли, Байрона, Китса, Вордсворта и других английских романтиков. Его творчество способствовало идейно-эстетическому обновлению не только бенгальской, но и других литератур народов Индии, наполнению их духом гуманизма, новаторства, укреплению и расширению их связей с жизнью, развитию в них новых художественных методов и направлений. «Тагор сделал индийскую литературу истинно современной в полном смысле этого слова», — справедливо отмечает К. Крипалани<sup>13</sup>. Многие индийские поэты прислушиваются к голосу великого бенгальца, находят вдохновение в его поэзии.

С начала XX в. романтизм становится доминирующим направлением в индийской литературе, главным образом в ее по-

<sup>13</sup> *Kripalani Krishna. Modern Indian Literature. Bombay, 1968, с. 48.*



этических жанрах. В своеобразной условной, символической форме в нем отразилась эволюция духовного мира индийской интеллигенции, ее раздумья о путях и средствах освобождения родины, разочарование в старом, мучительные поиски нового. Поэты из различных частей страны — Рабиндранат Тагор из Бенгалии, поэты хинди Джайшанкар Прасад и Сумитранандан Пант, маратхи Кешавсут и Рендалкар, гуджаратец Пунджалал, ассамец Хитешвар, ория Байкунатх Патнаик, урду Атхар Ширани и Маджаз, пенджабцы Вира Сингх, Пуран Сингх и многие другие — в поисках путей свободного развития человеческой личности, гармонического общественного устройства совершили подлинную революцию в поэтике, стиле, во всей системе художественно-изобразительных средств индийской поэзии.

В творчестве ряда поэтов-романтиков отразились настроения общего революционного подъема, начавшегося в Индии в значительной степени под влиянием Великой Октябрьской социалистической революции. В стихах ряда ведущих поэтов воспевается человек-воитель, тираноборец. Утверждению подобного рода эстетического идеала в индийской поэзии способствовали широкий размах национально-освободительного движения, борьбы за социальное раскрепощение трудящихся, а также набравшее в то время силу террористическое движение.

Наиболее яркое воплощение эти идеи нашли в поэзии 20—30-х годов у бенгальца Назрула Ислама, у поэта хинди Сурьяканта Трипатхи Ниралы, у поэта урду Джоша Малихабади, которых можно считать зачинателями поэзии революционного романтизма в Индии. Тенденции революционного романтизма обнаруживаются и в творчестве таких выдающихся поэтов 20—30-х годов, как Мухаммад Икбал (удру и фарси) и Субрамания Баради (тамильский). В разной форме они проявляются в творчестве многих известных поэтов 40—50-х годов: у бенгальцев Шуканто Бхотточарджо и Бишну Де, у поэтов хинди Рамдхарисинха Динкара, Нарендры Шармы, С. Панта, у поэтов урду Хасрата Мохани, Исрара Ульхака Маджаза, Али Сардара Джафри, у маратхских поэтов Винаяка, Саваркара, у малайяльского поэта Шанкара Курупа и многих других.

В 20-х — начале 30-х годов большое влияние на общественно-политическую, духовную жизнь, а также на литературу Индии оказывали идеи и деятельность Мохандаса Карамчанда Ганди, являвшиеся, по словам К. Крипалани, «мощным стимулом развития литературы от романтизма к реализму, от самовосхваления к самоанализу»<sup>14</sup>. Многие маститые и молодые писатели активно включились в возглавленное им движение несотрудничества с колониальными властями. Премчанд, Сударшан, Сиярамшаран Гупта в литературе хинди, Наналал и Кака Калелкар в гуджаратской литературе, Мама Вареркар в маратхской литературе, Шрикантая и Говинда Пайа в литературе

<sup>14</sup> Там же.

каннада и многие другие писатели из различных частей страны стремились привлечь внимание к бедственному положению трудового народа, пробудить к нему сочувствие и сострадание, утверждали в своих произведениях идеалы самоотречения и самопожертвования.

Типологическое сходство между литературами народов Индии усилилось в это время в связи с появлением в них нового героя — человека из низов, находящегося на самом дне жизни, но сохраняющего свое человеческое достоинство, высокий моральный облик.

В сплочении на демократической основе литератур народов Индии, в развитии в них реализма значительную роль сыграло движение прогрессивных писателей, вылившееся в создание в 1936 г. Ассоциации прогрессивных писателей Индии, которое, по словам одного из создателей и руководителей Ассоциации, Саджада Захира, дало Индии «за последние 30 лет наиболее... замечательную литературу»<sup>15</sup>. Это движение, нашедшее надежную опору в передовой эстетической мысли, в антиколониальных и социалистических идеях, получивших в 30-е годы распространение среди передовой индийской интеллигенции, способствовало сплочению литератур народов Индии на прогрессивной основе, возникновению в литературе нового направления, получившего наименование «прогрессивизм».

Становление прогрессивной литературы происходило в условиях бурного подъема освободительной борьбы, роста классового сознания трудящихся, растущего интереса передовой интеллигенции к прогрессивной зарубежной литературе и общественной мысли, прежде всего к русской классике, особенно к творчеству Горького. Утверждение в творчестве ряда прогрессивных индийских писателей образа борца-революционера индийские исследователи, как правило, связывают с прямым влиянием на них творчества Горького, с его призывом «помочь поднимающемуся человеку решительно бороться за свое освобождение»<sup>16</sup>.

Наибольшее влияние Горького можно обнаружить в творчестве прозаика хинди и урду Премчанда, англоязычного писателя Мулка Раджа Ананда, прозаика урду Кришана Чандра, малаяльского прозаика Шанкара Пиллайя Такеджи, которых в Индии часто сравнивают с Горьким.

К началу 40-х годов критический реализм упрочил свои позиции в большинстве литератур народов Индии, прежде всего в прозаических жанрах. Поднятые его основоположниками Тагором, Шоротчондро Чоттопадхаем, Премчандом темы острого социального звучания — обнищание крестьянства и рост его недовольства, растущие противоречия буржуазного общества, бедственное положение разночинной интеллигенции — становятся доминирующими во всех литературах народов Индии.

<sup>15</sup> *Sajjad Zaheer*. Our Future is More Glorious.— Souvenir. 6th All India Progressive Writers Conference. 1966—1967. Delhi, 1967, с. 50.

<sup>16</sup> См. *Варма Р.* Английское влияние на поэзию хинди, с. 232.

Усиление антиимпериалистической борьбы и антифашистского движения в годы второй мировой войны, растущая солидарность с героической борьбой советского народа стимулировали рост и сплочение прогрессивных сил в литературе. Создание единого национально-демократического фронта индийских писателей, крепнувшего в условиях национально-освободительной борьбы, роста классового сознания индийских трудящихся, широкого распространения в стране интернационалистских настроений, явилось важным фактором идейно-художественного сплочения литератур народов Индии.

Завоевание Индией национальной независимости, ставшее мощным стимулом пробуждения духовной энергии, вызвало к жизни новые явления в литературе. В экономическом, политическом и культурном сплочении многонационального государства демократические силы страны видят залог укрепления его национальной независимости и прогресса. Поэтому, опираясь на объективно существующие закономерности культурного единства Индии, с первых шагов независимого развития страны они выдвинули проблему ее культурной интеграции, которую стремятся решить в интересах развития и взаимообогащения национальных культур. По инициативе и под руководством Джавахарлалу Неру в Индии были осуществлены многие мероприятия, предусматривающие интенсификацию процесса культурной интеграции страны. Он был инициатором создания в Индии в первой половине 50-х годов Литературной академии, Академии танца, музыки и драмы, Академии изящных искусств, организации выставок, проведения общенациональных фестивалей искусства с целью укрепления взаимосвязей и взаимодействия между культурами народов Индии. По словам Нагендры, «индийские писатели всегда видели в Неру символ единства Индии...»<sup>17</sup>.

Нагендра принадлежит к тем индийским ученым, кто вслед за Неру одним из первых в Индии выступил с теоретическим обоснованием идеи многонациональной индийской литературы. Он подчеркивал, что «культурное единство Индии требует прочного духовного объединения, которое возможно только через литературу. Так же как поднимается... объединившееся индийское государство, будет развиваться, несмотря на языковое различие, и единая индийская литература»<sup>18</sup>.

С первых шагов независимого развития Индии в ее литературе отражаются надежды на успех в строительстве новой жизни.

Оптимистические настроения, радостное чувство обретения долгожданной свободы рождает романтическую струю в литературах народов Индии, прежде всего в поэзии. Нет такой силы, которая могла бы остановить индийский народ на пути к

<sup>17</sup> Nagendra. The Development of Hindi Literature in the Nehru Era. Delhi, [б. г.], с. 36.

<sup>18</sup> История индийских литератур. М., 1964, с. 36.

новой жизни,— таков лейтмотив множества стихотворений на различных языках в конце 40-х — начале 50-х годов. Это проявляется в самих названиях стихотворений, например Белкришны Шармы Навина «Индия наша», Шивмангалсинха Сумана «Новый поворот истории», Рамдхарисинха Динкара «Эпоха Неру», Али Сардала Джафри «Привет новому миру» и т. д.

Дух свободы обретенной независимости зовет к освобождению чувства. В лирической поэзии усиливается атмосфера эмоциональной раскованности. Любовная лирика перекликается с гражданской, пронизывается пафосом борьбы за свободу (например: хинди — Х. Р. Баччан, пенджаби — Амрита Притам, Мохан Сингх, бенгали — Шубхаш Мукхопадхай, ория — Виночондра Наяк и др.).

В творчестве многих поэтов оживают древние мифы, переосмысливаются легенды и предания, актуальное, современное звучание приобретают эпические сюжеты (С. Пант и Р. Динкар — в хинди, Сундарам и Пунджалал — в гуджарати, Бендре и Путап — в каннада, Нараян Редди — в телугу и др.).

Взаимодействие реалистических и романтических направлений наблюдается в прозаических жанрах, прежде всего в тех произведениях, в которых изображается жизнь индийской деревни. Наряду с реалистическим изображением быта деревенской бедноты этим произведениям свойственна определенная поэтизация сельской жизни, например в романах хинди Нагарджуна «Балчанма» (1952), Пханишварнатха Рену «Грязное покрывало» (1954), Удайшанкара Бхатта «Море, волны и человек» (1955), в романах бенгальских прозаиков Торошонкара Бондопаддхая, Бибхутибхушана Бондопаддхая, Маника Бондопаддхая и др.

В литературе независимой Индии получает дальнейшее развитие жанр исторического романа. Проблема борьбы за национальное освобождение перекликается в исторических романах с раздумьями о путях развития независимой Индии: в литературе хинди — в творчестве Вриндаванлала Вармы, Рангея Рагхава, Рахула Сакритьяяны, в бенгальской — у Гопала Халдара, Нарайона Гонгопаддхая, Шотинатха Бхадури, в романах англоязычных писателей Кхушванта Сингха, Камалы Маркандейи и др.

Таким образом, с завоеванием независимости в развитии литератур различных народов Индии усиливались черты сходства как в тематике и идейной направленности, так и в средствах художественной выразительности.

В конце 50-х годов литературная жизнь меняется; она характеризуется размежеванием среди писателей, развитием новых литературных течений и направлений, разобщением единого антиимпериалистического, национально-освободительного фронта индийских писателей в связи с расколом коммунистического движения, ростом в нем сектантских тенденций, распространением конфессиональной розни. Теперь в индийской лите-

ратуре находит отражение все более ускоряющийся процесс поляризации различных идеологических сил.

В литературах Индии получают распространение традиционалистические тенденции; иногда их пытаются выдать за общенародные, якобы свойственные индийскому национальному характеру и поэтому способствующие сплочению индийской литературы. Прогрессивные литераторы ведут решительную борьбу против традиционалистической литературы. «Писанина, разжигающая чувства ненависти, религиозной розни и страха, не может быть названа литературой»<sup>19</sup>,— говорил Намвар Синх.

Чувства горечи и негодования, острой неудовлетворенности результатами обретенной независимости, с достижением которой связывалось много надежд, крушение идеалов, в свое время вдохновлявших участников освободительной борьбы,— все это ведет к распространению среди ряда индийских литераторов настроений разочарования и пессимизма. Эти настроения становятся питательной почвой для зарождения и распространения в литературе различных модернистских и авангардистских течений, ориентирующихся на экзистенциалистскую философию и эстетику. Общечеловеческим и, стало быть, общеиндийским признается разрыв человека с общественной средой. Однако абсолютизация модернистского искусства не может долго удовлетворять широкие круги индийской общественности. «Я думаю,— отмечал Прабхакар Мачве в 1969 г.,— что сейчас жанр экзистенциалистского романа уже идет на убыль»<sup>20</sup>. Писатели, которых обычно относят к модернистским и авангардистским течениям, все чаще выходят за грани субъективистской эстетики размышляют о том, что больше всего волнует и тревожит их соотечественников сегодня.

Привлекая сначала своим бунтарским характером, новизной, оригинальностью, поэтическим трюкачеством, авангардистские и модернистские течения в индийской литературе начинают надоедать читателю, раздражать его своей бесплодностью, нежеланием или неумением ответить на те вопросы, которые волнуют народ сегодня. Значительные сдвиги происходят в последние годы не только в литературе хинди, но и во всей индийской литературе. «Положение, сложившееся в литературе хинди, не очень отличается от того, что происходит в других индийских литературах»<sup>21</sup>,— отмечает Ш. Айенгар.

С первых шагов независимого развития в Индии усиливается интерес к социалистическим идеям, становящимся вдохновляющей силой для всех тех, кто ищет пути построения свободного, справедливого общества. С конца 40-х годов на разных языках страны появляются художественные произведения, наполненные острым политическим содержанием, испытывающие

<sup>19</sup> Намвар Синх. Яд, который отравляет наше сознание.— Литератор и коммунизм. Джодхпур, 1973, с. 50 (на яз. хинди).

<sup>20</sup> India and Foreign Review. 1969, № 9.

<sup>21</sup> Iyengar K. R. Srinivasa. Introduction, с. 23.

влияние социалистических идей, отражающие рост классового сознания трудящихся. Авторами этих произведений являются такие маститые индийские писатели, как Яшпал и Амритрай в литературе хинди, Кришан Чандр и Али Сардар Джафри — в урду, Гопал Халдар и Шубхаш Мукхопаддхай — в бенгальской литературе, Нана Дзог — в маратхской, Мулк Радж Ананд — в англоязычной. Мы считаем возможным назвать это литературное направление литературой социалистической ориентации. Новаторская по своей сущности, она имеет глубокие корни в индийской действительности, питается ее соками, опирается на здоровые гуманистические традиции, постоянно ищет связи с прогрессивной мировой литературой, творчески усваивая ее лучшие достижения. Истоки ее обнаруживаются в литературах народов Индии 20—30-х годов, прежде всего в творчестве литераторов — участников движения прогрессивных писателей. Литература социалистической ориентации представляет собой определенное идейно-художественное единство, которое не исключает, а предусматривает многообразие форм художественного общения, разнообразие стилей и жанров, использование всего наиболее эстетически ценного из накопленного литературами народов Индии.

Литература социалистической ориентации в то же время видоизменяется по своей форме и содержанию в зависимости от характера связи с общественной жизнью, от уровня классового и художественного сознания, от мировоззрения и общественных позиций писателей, от степени понимания ими происходящих в своей стране и во всем мире событий.

В сплочении индийской литературы на прогрессивной основе, в усилении позиций прогрессивной литературы в Индии, как и в других странах Азии и Африки, определенную роль сыграло движение афро-азиатских писателей. Духовный климат Индии 50-х годов оказался чрезвычайно благоприятным для того, чтобы это движение зародилось именно в этой стране. Осенью 1956 г. в Дели собралась конференция писателей 17 азиатских стран «с целью организации широкого общения между писателями Азии, взаимного ознакомления с литературой и обсуждения проблемы развития международных и культурных связей»<sup>22</sup>.

Сосредоточивая внимание на общих закономерностях, свойственных индийскому литературному процессу, нельзя недооценивать или игнорировать специфические особенности каждой национальной литературы. Положительные результаты могут дать лишь конкретно-исторический подход, предусматривающий синхронное и диахроническое исследование литератур народов Индии в их сложных взаимосвязях, анализ путей и формы их сближения и взаимообогащения, определение различного рода центробежных и центростремительных сил, препятствующих

<sup>22</sup> Ташкентская конференция писателей стран Азии и Африки. Ташкент, 1960, с. 5.

или способствующих литературному взаимодействию. Синхронное сравнительное изучение литературного процесса позволяет выявить литературные общности, определить группы более тесно связанных между собой литератур<sup>23</sup>.

Мы рассматриваем индийскую литературу не как сумму отдельных литератур, а как литературную общность с присущими ей закономерностями, основанную на родственности языков, на близости исторических судеб народов, их этнического облика, общих истоках и импульсах художественного сознания, подверженного воздействию единых культурных традиций, единого духовного наследия. Иными словами, мы имеем дело «с определенным историко-литературным комплексом, который в системе истории всемирной литературы должен изучаться как определенное, исторически развивающееся целое, входящее в более масштабное целое всемирной литературы»<sup>24</sup>.

Феномен индийской литературы не исключает существования в Индии ряда региональных и историко-литературных общностей<sup>25</sup>, в которых действуют те же интеграционные силы. Разумеется, в индийском литературном процессе наблюдается не только стремление к сближению, однако центристские тенденции в нем преобладают над центробежными, особенно в новый и новейший периоды.

Сближение индийских литератур обуславливается сходством их историко-культурного типа, восходящим к общим истокам духовной культуры народов Индии, близостью их исторических судеб. Это сходство усиливается в результате активизации интегральных процессов, свойственной новому времени и современности, а также благодаря единым общественным функциям, выполняемым различными литературами.

Подчеркивая общность внутренней динамики процесса, близость проблем, тематики, образного мышления, путей и форм их эволюции в литературах народов Индии, иными словами, обращая главное внимание на глубинное сходство, мы отнюдь не склонны абсолютизировать его и закрывать глаза на то, что наряду с общим в индийском литературном процессе существует много национально-специфического. У нас не вызывает сомнений мысль о том, что единство индийской литературы не проявляется «во всех региональных литературах в одной и той же форме и степени», что «индийская литература является результатом диалектического взаимодействия ряда региональных литературных традиций»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Подробнее см.: *Серебряков И. Д.* Литературный процесс в Индии VII—XIII веков. М., 1979, с. 7.

<sup>24</sup> *Неупокоева И. Г.* История всемирной литературы. М., 1976, с. 119.

<sup>25</sup> Наличие такого рода общностей справедливо констатирует работа *И. Д. Серебрякова* (*Литературы народов Индии*. М., 1985). Однако автор, с нашей точки зрения, недостаточно обращает внимание на силы, сплачивающие литературы народов Индии, что отражается в названии этой, в целом весьма полезной, книги.

<sup>26</sup> *Indian Literature*. 1982, Sept.-Oct., с. 50.

В интересах исследования закономерностей индийского литературного процесса, выявления особенностей индийской литературы как единого многонационального комплекса следует учитывать наличие внутри индийской литературной общности несколько групп, состоящих из наиболее близких друг другу родственных литератур, объединенных общими источниками происхождения, этнической, языковой или историко-культурной близостью народов. Эта группа дравидийских литератур (тамильская, телугу, малаялам, каннада); группа литератур Северо-Восточной Индии (бенгальская, ассамитская, ория, манипури); группа литератур Центральной и Западной Индии (хинди, пенджаби, догри, раджастани, майтхили, маратхи, гуджарати, конкани); связанная генетически с ней (особенно литература урду) и в то же время с так называемой мусульманской культурой Индии группа литератур: урду, кашмири, синдхи; англоязычная литература Индии. Заметим попутно, что границы между этими группами, как правило, размыты, некоторые литературы могут рассматриваться как переходные, например майтхили, переходная между группой второй и третьей.

В индийском историко-культурном процессе особенно наглядно проявляется традиционная преемственность со всей ее сложной диалектикой сохранения и обновления традиций, играющих важную роль в обогащении и развитии искусства. Каждая новая эпоха, характеризовавшаяся определенным уровнем развития производительных сил и производственных отношений, художественного сознания, эстетических вкусов людей, выдвигала новые идеалы, ставила новые задачи, требующие поиска новых интерпретаций прошлого, критического переосмысления, творческого использования традиций. Особую остроту приобретает проблема преемственности в переломные моменты истории Индии, когда передовые силы обращаются к своему классическому наследию в поисках путей и средств социального и культурного обновления общественной жизни.

Мы исходим из того, что на различных этапах развития индийского общества, в различных конкретно-исторических условиях соотношение и значение компонентов культурного наследия, включающего в себя литературу, искусство, философию, этические нормы, эстетические воззрения, могут меняться.

Поскольку широкие слои населения Индии продолжают еще оставаться неграмотными или малограмотными, художественная литература по существу остается элитарной сферой культуры. Вместе с тем в процессе пробуждения национального самосознания, политической активности масс особая роль принадлежит фольклору, народному театру, другим массовым зрелищным видам искусства, кинематографу, а в последнее время телевидению. Поэтому развитие литературы мы рассматриваем как органическую часть культурного процесса.

Вообще характер развития индийской литературы демонстрирует прямую связь законов словесного творчества с эстетиче-



скими принципами, выработанными пластическими и зрелищными искусствами. Материал всех этих искусств дает исследователю литературы дополнительные данные, которых подчас не хватает при изучении отдельно взятого литературного явления. Взаимодействие поэзии, музыки, танца, театра, изобразительного искусства, скульптуры, декоративно-прикладного искусства, свойственное индийской литературе, как, впрочем, и другим литературам народов Востока, выдвигает задачу комплексного исследования всех этих видов культурного творчества как эстетического единства.

Многонациональная индийская литература в настоящее время находится в процессе становления. Она развивается, опираясь на свои гуманистические традиции, на опыт мировой прогрессивной литературы, на все то лучшее, что накопили в своем развитии литературы народов Индии. Залогом ее успешного развития является сплочение всех демократических сил страны, борющихся за укрепление национальной независимости и социальный прогресс.

#### ЗАРУБЕЖНЫЙ ВОСТОК. ЛИТЕРАТУРА 70-х

В последние годы советская художественная критика постоянно возвращается к 70-м годам<sup>1</sup>, выявляет характерные черты эстетического развития тех лет, подводит итоги. Исследуя художественные явления в национальных или региональных границах, а иногда рассматривая литературную жизнь и в более крупном масштабе, обращаясь к странам единой социальной системы, литературоведы и критики так или иначе дополняют друг друга, исследуют динамику всего мирового литературного процесса. Однако литературная панорама 70-х годов не может быть достаточно полной без учета явления и фактов богатого многоцветья национальных литератур зарубежного Востока, вносящих значительный вклад в мировое культурное достояние. Допуская неизбежную долю условности в хронологии и абстракции в обобщениях, тем не менее можно проследить основные направления и характер движения восточных литератур, раскрыть, с одной стороны, их неповторимую специфику, а с другой — типологическую схожесть с литературами Запада.

70-е годы — период социальной и политической напряженности в афро-азиатском мире, вызванной активизацией неокOLONиалистских сил, дальнейшим обострением социальных, религиозных, классовых конфликтов, все более углубляющейся пропастью между верхушкой и нижними слоями общества, все более усиливающимся разрывом между массовым сознанием и темпами и формами научно-технических преобразований.

Как известно, основной целью национально-освободительно-

<sup>1</sup> См., например, серию статей «Литература 70-х» в журнале «Вопросы литературы» в 1980—1981 гг.

го движения в странах Азии и Африки на ранних этапах было возрождение всей нации, воспринимаемой как духовное и социальное единство. Однако со второй половины 60-х годов в национально-освободительных революциях на первое место выдвигается социальный фактор. Сложное переплетение борьбы за общенациональные интересы с борьбой за решение социальных проблем; живучесть традиционных институтов, социальная диффузия, которая продолжает сохраняться, несмотря на усилившийся процесс классовой дифференциации,— все это обуславливает сложность общественного развития многих стран Востока и, более того, создает благоприятную почву, которая питает различные идейно-политические доктрины. Подчеркнем сразу: речь идет о культуре недавно освободившихся, развивающихся государств и стран капитализма. Литературное развитие в странах, вставших на путь социализма, включая в себя весь сложный комплекс вопросов — и отношение к национальным традициям, и восприятие опыта революционной, прогрессивной литературы мира,— идет совершенно иначе и должно стать темой самостоятельного исследования.

Сегодня народы развивающихся стран начинают реально осознавать невозможность преодоления экономических и социальных трудностей, с которыми они сталкиваются в ходе обретения государственной независимости, на путях капиталистического развития. Не случайно напряженные поиски путей социального раскрепощения народов Востока привели в 70-е годы к возникновению ряда национально-демократических режимов.

Таким образом, углубление социального содержания национально-освободительных революций не только привело к выдвиганию социального фактора в центр всего общественного процесса в афро-азиатском мире, но и дало новый импульс для дальнейшего усиления идейно-политического размежевания как внутри каждой страны, так и в зоне национально-освободительного движения в целом. В этих условиях фронт политической и идеологической борьбы расширяется, а сама борьба становится все более острой.

«Высокая температура» общественной атмосферы сказывается и на самом литературном процессе, отличающемся идейной и художественной разнородностью. Однако на общем фоне взаимовлияющих и взаимоотталкивающих тенденций мы наблюдаем, как и в странах Запада, явное повышение удельного веса реалистической литературы, оказавшейся способной наиболее верно и многогранно отразить накал политических, идеологических и классовых столкновений, сложную, часто очень неустойчивую историческую реальность. Понять сущность нового этапа реализма на Востоке невозможно, не учитывая литературную ситуацию, сложившуюся в первые постколониальные десятилетия.

В утверждении беспомощности, обреченности человека с модернистской литературой смыкалась и литература, связанная с

традиционализмом, апеллирующая к тем идеям и символам древних религиозно-философских систем, для которых была характерна проповедь пассивности и веры в предопределение. Характерной чертой такой литературы является абсолютизация духовных традиций, в системе которых особую роль и по сей день играет религиозный догматизм.

Известно, что религиозность, как и традиционность, способна нести в себе различное социально-классовое содержание. В данном случае речь идет о прямой апологии религии в качестве основного и единственного средства духовного возрождения человека, более того — о стремлении использовать религию для борьбы с идеями социального протеста.

Рисуя героя, раздавленного противоречиями окружающего мира, писатели традиционалистского толка представляют реальность как воплощение зла, насилия, абсурда. Не случайно традиционалистские идеи такого рода часто подаются и в модернистском контексте. Сводя все многообразие жизни лишь к той или другой мифической схеме, к тому же достаточно прямолинейной и в результате лишь имитирующей действительность, авторы обычно прибегают к набору специфических литературных приемов: размытости сюжета, стиранию границ между реальным и кажущимся, описанию мистических озарений героев и т. п. Своеобразный синтез сюрреалистической поэтики и традиционного яванского мистицизма, впитавшего в себя некоторые индуистские идеи (в частности, идею кармы) и ключевые положения мусульманской мистики, суфизма, представляют собой, например, новеллы индонезийского писателя Данарто, созданные в конце 60-х годов, и стихи его соотечественника, получившего в последнее время известность, поэта Бахи Заина (сборник «Женщина в тени», 1974).

Характерный процесс смыкания модернистского мировосприятия с философскими идеалистическими взглядами далекого прошлого наблюдаем мы и у некоторых непальских поэтов 60-х годов, возродивших доктрину «шуньявада» («пустоты»), восходящую к идеям древней буддийской школы мадхьямиков. Знакомство с этой доктриной, несомненно, способствовало повышенному интересу к идее «полых людей» Т.-С. Элиота.

Чрезвычайно любопытен в этом плане роман известного англоязычного писателя Индии Раджи Рао «Кошка и Шекспир» (1971). Это произведение — своеобразная философская притча с едва обозначенным сюжетом, не связанная ни логикой, ни последовательностью изложения. За каждым эпизодом ощущается глубокий символический подтекст. Многие индийские и западноевропейские критики считают даже, что в современной мировой литературе едва ли найдется другое произведение, где бы внешний, «жизненный» пласт обладал такой же степенью ассоциативной емкости.

Разгадать этот роман-ребус можно, только вооружившись знанием метафизических истин, связанных с учениями различ-

ных школ религиозной системы индуизма. Раджи Рао нельзя отказывать в высоком мастерстве. Стремясь передать индуистскую идею: жизнь — иллюзия, игра (в этой связи и обращение к Шекспиру), — он изображает события и своих героев как бы парящими в воздухе. Из-за этого читатель все время ощущает зыбкость, нереальность происходящего. Зато особенно прочной, непоколебимой выглядит на этом фоне мысль автора о единственно правильном для человечества пути: уподобиться беспомощному котенку, которого несет в зубах кошка-мать, символизирующая в романе божественное начало, именуемое в индуизме Абсолютом, первичным принципом Вселенной.

В отличие от западных модернистов, создающих субъективные, часто понятные только их создателям мифы, восточные писатели-традиционалисты обычно в основу своей мифической схемы кладут символику, доступную всем, кто знаком с той или иной распространенной на Востоке религиозно-философской системой. Хотя Раджи Рао пугает, как и западных модернистов, действительность, она не представляется ему необозримой силой. Писатель видит путь избавления, заключающийся для него в «совершенной отдаче себя на волю бога». Между тем разница между западными и восточными модернистами не столь уж велика, ибо и те и другие мистифицируя читателя, отгораживают его от подлинной жизни, окутывая реальность завесой мифа, нивелирующей ее сложность.

Отмеченная тенденция не мешала традиционалистской литературе (здесь термин «традиционалистская» употребляется применительно к такого рода литературе) утверждать идею национальной исключительности, представлять героев как носителей особой духовной силы, рождавшей и особую выносливость. Таковы персонажи героико-авантюрной прозы, которая создается на китайском языке и выходит главным образом в Гонконге и на Тайване; она пользуется особой популярностью у китайцев, живущих и в этих районах, и в других странах Юго-Восточной Азии.

Прославление сверхчеловека в духе Ницше характерно для традиционалистской литературы Японии, испытывающей прямое воздействие идеологии японизма, в основе которого лежит проникнутый духом самурайской морали «бусидо». Представленная, например, произведениями Мисима Юкио, эта литература проповедует национальное единство, основанное только на авторитарно-элитарном принципе правления. Мисима Юкио ратовал за возрождение принципа «кокутай», который истолковывался им как некое органическое единство нации во главе с императором, лишенное каких бы то ни было конституционных свобод. В последние годы жизни Мисима Юкио обратился к своеобразному эссеистско-исповедальному жанру, дававшему ему возможность яснее изложить свое политическое, этическое и философское кредо. Создавая эти эссе, автор преследовал одну главную цель — привить личному составу армии чувство пре-

данности императору. Логическим завершением литературно-критической деятельности Мисима Юкио была предпринятая им в 1970 г. попытка поднять мятеж в воинских частях. Однако солдаты оказались глухи к ультраправым экстремистским призывам. Тогда Мисима Юкио, надеясь, что хотя бы его «героическая» смерть поднимет националистический дух, совершил ритуальное самоубийство — харакири (вопиющий анахронизм для Японии второй половины XX в.).

Традиционалистская литература в Индии, связанная с коммунализмом — идеологией, утверждающей превосходство индульской религиозной общины над религиозными меньшинствами Индии, — ставит перед собой задачу воспитания истинных «хинду», которые могли бы стать основой сильной и организованной «индусской нации». И здесь шовинистические идеи, разжигающие религиозную и кастовую вражду, сочетаются с активным наступлением на демократические завоевания. Из этого следует и отрицание возможности социалистической ориентации для Индии — страны, которая, по мнению одного из наиболее известных литературных пропагандистов коммуналистских идей, Гурудатта, представляет идеальную основу для теократической монархии, опирающейся на власть высшей касты брахманов.

Ярым антидемократизмом пронизаны и рекомендации другого последователя реакционного традиционализма — писателя хинди Мангальдевы Шармы, который рекомендует в качестве лучшего способа борьбы с растущей политической активностью «свинцовую пулю» — способ, как признает сам автор, заимствованный им «у одного немецкого лекаря».

Анализ динамики этих фактов позволил сделать вывод, что увлечение модернизмом в кругах художественной интеллигенции идет на убыль. Как отмечали многие исследователи, в 70-е годы в литературах Западной Европы и Америки происходит «смена творческих ориентиров», «литература авангарда не имеет уже ныне того значения, на которое претендовала вчера»<sup>2</sup>. Эти процессы еще очевиднее проступают на Востоке, особенно в развивающихся странах, ибо сама логика истории, необходимость поисков новых путей общественного развития все настоятельнее выдвигают требование «бегства в действительность», активного на нее воздействия.

Изучение литературного процесса 70-х годов подтвердило, что постулаты новейшей западной философии (в частности, экзистенциализма), на которые опирается модернистская литература, так или иначе обрекающие человека на бездействие, все более дискредитируют себя на Востоке, где ныне сосредоточилось большинство «горячих точек» планеты. Получившие определенное выражение в литературе леворадикалистские тенден-

<sup>2</sup> См., например: *Архипов Ю.* От бунтарства к традиции (Литературы ФРГ и Австрии на переломе). — Вопросы литературы. 1980, № 7; *Анастасьев Н.* Навстречу жизни (Заметки о современной американской прозе). — Вопросы литературы. 1980, № 4.

ции, поначалу привлекавшие внимание своим бунтарским характером, новизной, оригинальностью, также начинают утомлять, раздражать своей бесплодностью, неумением ответить на самые жгучие социальные, идеологические, политические вопросы.

О кризисе подобного рода литературы в странах Востока конца 60-х — начала 70-х годов говорят многие художники. «Все так называемые бунтарские движения в поэзии хинди,— отмечал, например, прогрессивный индийский литератор Раджив Саксена,— сошли на нет, уступив место новому типу поэзии, связанной с делом трудящихся масс и социальной революцией... Спустя двадцать пять лет после того, как Индия обрела независимость, левое в полном смысле этого слова движение снова зародилось в литературе хинди. Трудящийся человек, изгнанный из литературы писателями-модернистами, снова вернулся на страницы произведений многих наших прозаиков»<sup>3</sup>.

Актуальные задачи борьбы за укрепление национальной независимости и социальный прогресс в развивающихся странах и связанные с ними поиски путей развития литературы, способной отвечать на вызов времени, все чаще заставляют писателей выходить за пределы субъективистской эстетики. Например, турецкий писатель Эрдал Оз, отдававший значительную дань модернизму в 60-х годах, в 1974 г. выпускает острый социально-политический роман «Ты ранен», в котором нашли отражение проблемы массового антибуржуазного молодежного движения. Прозаик хинди Кашинатх Синх, создавший в 1967 г. индийский вариант «В ожидании Годо» — пьесу «Ужас», где персонажи парализованы безотчетным страхом перед будущим, через пять лет публикует реалистический роман «Свой фронт» (1972) о студенческих волнениях, имевших место в Индии в конце 60-х годов.

Отход от эстетических принципов модернизма характерен для Кемāля Озера, бывшего лидера «второго нового» — модернистского направления в турецкой поэзии 50—60-х годов. Типичные для конца 50-х годов высказывания, констатирующие социальное бессилие творческой личности, вроде следующего: «Мы не в состоянии изменить действительность, мы можем изменить лишь фразеологические единицы»<sup>4</sup>, — в 70-е годы сменяются совсем иными: «Ныне невозможно более воспринимать поэзию, которая повернулась спиной к человеку, закрыла глаза на его требования, нужды, радости»<sup>5</sup>. Это мнение крупнейшего прогрессивного турецкого критика Асима Безирджи разделяет большинство бывших участников «второго нового», и среди них такие известные поэты, как Эдип Джансевер, Тургут Уяр, Джемаль Сурейя и др.

Существенный пересмотр эстетических позиций наблюдается

<sup>3</sup> *Mainstream*. 1975, May 31, с. 20.

<sup>4</sup> *Oktay Rifat*. *Percemli sokak*. Istanbul, 1959, с. 14.

<sup>5</sup> *Asim Bezirci*. *Ikinci Jeni olayi*. Istanbul, 1974, с. 81.

у подавляющего большинства представителей «новой поэзии» Индии и Непала. Показательны в этом отношении пути талантливого поэта хинди Дхумиля, предсмертные стихи которого (сборник «От парламента до улицы», 1972) свидетельствует о высоком чувстве гражданственности автора, или лидера непальских неоавангардистов Манджуля Ральфа, пришедшего к остро-социальным эссе (очерки «Оставляя следы на подъемах и спусках», 1973). Таких примеров можно привести немало. Все больше разочаровываясь в широковежательных программах «обновления» литературы, на самом деле ведущих к отрыву от действительности, к абсолютизации эксперимента, многие писатели стран Востока либо вновь возвращаются к реализму, либо обращаются к нему, видя в этом методе единственный путь постижения правды жизни.

В 60-е годы представление о современном пафосе восточной литературы очень часто связывалось с ее ориентацией на модернизм. Ныне же, как свидетельствуют многие видные писатели и критики, выдвигаются совсем иные критерии. Так, например, известный индийский ученый Хазарипрасад Дживеди утверждал, что для подлинно современной литературы характерны «ее освобождение от влияния религиозной идеологии, сосредоточение главного внимания на актуальных проблемах окружающей действительности, исторический подход к изображению жизни, утверждение необходимости борьбы за освобождение общества, а не призыв к индивидуальной свободе»<sup>6</sup>.

Однако отказ от модернистских принципов мировосприятия не означает отказа от новаций в области формы. За два последних десятилетия восточная литература освоила разработанную в рамках модернизма технику письма, комплекс приемов, которые, будучи творчески переработанными писателями-реалистами, способствуют более многогранному, а порой и более совершенному воспроизведению жизненной правды.

Утверждение реализма происходит совсем не гладко и не просто. Критические исследования, появившиеся в 70-е годы, свидетельствуют, что традиционалистские идеи оказались очень живучи, хотя они несколько видоизменились, приспособились к нынешним условиям. Так, идея религиозно-национальной исключительности питает сейчас литературную продукцию, которая во многом аналогична «массовой литературе» Запада. Разумеется, аналогия эта весьма условна, поскольку для большинства стран Востока относительно еще само понятие «массовое общество».

Основное сходство заключается в том, что и там и здесь изображается псевдореалистическая, иллюзорная действительность, и там и здесь авторы убаюкивают читателя несбыточно прекрасными картинами жизни, якобы открывающейся перед ним. В этом выдуманном мире действуют условные герои-эталонны, наделенные сказочной силой или высокой нравственностью,

<sup>6</sup> Джан юг. Дели, 15.01.1978 (на яз. хинди).

которая всегда оказывается вознагражденной. Таким образом, в подобного рода чисто развлекательной литературе на первый план выдвигается понимаемое в традиционалистском духе нравственное совершенствование или абсолютно лишенный жизненных корней легендарный героизм личности. Надуманные проблемы, уводящие читателя от реальных жизненных конфликтов, часто имеют острый националистический привкус. Так, развлекательная литература штата Тамилнаду (Индия), рисуя подвиги легендарных героев «золотого века тамиллов», несет идею тамильского (дравидийского) культурного превосходства над «арийским» Севером.

Упомянутый выше писатель хинди Гурудатт в типичных для китча, рассчитанных на массовое сознание романах 60—70-х годов, разжигая ненависть к другим религиозным группам, превозносит индусскую общину. Только на ее основе, по мнению Гурудатта, может быть построено государство будущего — Дхарма раджья (Государство истинной религии). Заметим тут же, что, хотя оно и представляет собой, по утверждению автора, эталон восточного «общества благоденствия», рядовые члены его должны будут довольствоваться лишь одинаково предоставляемым всем правом совершать «бескорыстные деяния». Таким образом, наряду с моделью «общества равных возможностей», пропагандируемой «массовой литературой» Запада, преподносится еще одна модель — «общества равных прав на самоотдачу», членам которого, ориентированным исключительно на систему духовных ценностей, предлагается единственный путь — совершенствование духа.

Иной выглядит достойная подражания личность в «массовой литературе» Японии, страны высокого экономического потенциала, модернизация которой шла по пути удержания многих традиционных элементов. Если в довоенные годы в качестве нравственного идеала выдвигались традиционный аскетизм, самоограничение, то в последнее время находящиеся на службе японских монополий средства массовой информации все больше пропагандируют иную модель «национальной добродетели» — неограниченное потребительство и чувственную вседозволенность. В связи с этим, естественно, меняется взгляд на «идеальную личность».

В 1969 г. не кто иной, как Федерация экономических организаций Японии, состоящая из представителей крупнейших промышленных объединений страны, всерьез занялась воспитанием юного поколения и поставила вопрос о создании нового человека (хито дзукури) — надежного защитника интересов монополий, своего рода супермена, способного вершить судьбы Азии. Фактически речь шла о возрождении «японского духа», «японизма» — идеологии, которую использовала военщина до второй мировой войны в целях милитаризации страны»<sup>7</sup>. Пред-

<sup>7</sup> Рехо К. Проблемы «массовой литературы» в Японии. — Япония 1980. Ежегодник. М., 1981, с. 251.



ставлять «нового идеального героя» должна была в первую очередь «массовая литература».

В выпускаемых в 70-е годы огромными тиражами военных повестях («О, крылья самурая», «Самурай — командир танкового взвода» и т. п.) воспеваются «подвиги» смертников императорской армии во второй мировой войне. При этом знаменитый кодекс моральных заповедей «путь самурая» («бусидо») толкуется ныне вполне в современном духе. Новая «философия меча» насаждает культ насилия, утверждает, что инстинкт, дающий право на любой, самый жестокий поступок, в том числе убийство, определяет поведение сильной личности. Нравственное оправдание подобные взгляды находят в своеобразно истолкованной буддийской вере кармы — неизбежного воздаяния за содеянное в прошлом.

Надо сказать, что в «массовой литературе» Востока действительность не всегда представлена благополучной. Претендуя на внимание читателя, создатели китча пытаются протестовать против наиболее явных пороков окружающего мира, но, разумеется, это протест лишь видимый, спекулятивный. Так, одной из серьезных проблем в странах Востока и по сей день остается проблема неравенства женщины. В большинстве арабских стран, в частности в Египте, процесс уравнивания женщины в семейных, имущественных, общественных правах с мужчиной далеко не закончен. Не запрещено законом многоженство. Нет статьи, гарантирующей имущественные и материнские права женщины, оставленной мужем. В странах, где господствует индуистская мораль, безбрачие — реальная угроза для женщин, даже овдовевших в молодости. Наконец, выбор мужа по-прежнему ограничен традициями и родительским диктатом.

Неудивительно, что «женский роман», широко распространенный на Востоке, касается этих проблем, однако всегда в рамках единой заданной схемы. Паразитируя на реальных жизненных конфликтах, авторы «женских романов», сами, как правило, женщины, облегчают эти конфликты, сводя все дело к сентиментальной, благополучно заканчивающейся мелодраме. Стереотипны судьбы героинь египтянки Сидки — создательницы многочисленных произведений с весьма характерными названиями: «Ты жесток», «И заплакало мое сердце», «Запретный плод» и т. д. Под стать им и незамысловатые истории девушек и молодых женщин, созданные фантазией индийских авторов Латы, Рангаякаммы.

Подобное, самое поверхностное касание действительности дает тем не менее повод части местной критики причислять эти произведения к демократической литературе. Не случайно о Рангаякамме, выпустившей в 60—70-х годах большую серию развлекательных мелодраматических романов, писали как о воинствующей защитнице прав женщин, бунтующей против миропорядка, созданного мужчиной. Как о борце за социальную справедливость говорит о своей героине японская писательница

Макото — автор романа «Записки женщины-сыщика». Правда, эмансипацию писательница понимает весьма своеобразно, — борьба за равноправие оборачивается борьбой за право быть этаким суперменом в юбке, не знающим себе равных в искусстве сыска и преследования.

К разряду «социальных» критики склонны относить и произведения некоторых писателей-мужчин, которые также не прочь поэксплуатировать женскую тему. «Король массовой литературы» индийского штата Андхра — Ковалли, написавший уже более тысячи типичных для китча романов (назовем лишь «Отдай жизнь за любовь», «Любовь или страсть?» и т. п.), предстает в этих критических писаниях как автор, «поднимающий социальные проблемы, насущно важные для средних слоев современного общества». Египтянина И. Куддуса, создателя чтива для женщин, одобренного изрядной долей эротики, почитатели превозносят за «революционность», ибо он впервые «столь детально разработал запретную тему плотской любви». В последнем ему действительно нельзя отказывать: Куддус в романе «Ее губы» поставил своего рода рекорд, посвятив описанию в нем поцелуя... целых десять страниц.

В отличие от западной «массовой литературы» китч в странах Востока часто рождается на базе мифа, соотнесенного с фольклором. В этом нет ничего удивительного, поскольку и по сей день для современного читателя тех стран именно в фольклорных сюжетах, поэтике легенд, сказок, народных дастанов кроется особое обаяние, обеспечивающее популярность произведению, которое на них построено.

Обратим внимание и еще на один любопытный момент: приемы, выработанные «массовой культурой», усваивают теологи, в результате появляются многочисленные издания, в легкой форме проповедующие «слово божье», а также описания новоявленных чудотворцев и «живых богов». Так, на книжном рынке Индии имеет хождение продукция Бхагавана Шри Раджниша, объявившего себя богом. Названия его книг на хинди и английском: «Берегись социализма», «Путь постижения божества», «Я — врата к Всевышнему» и т. п. — говорят сами за себя. Главную свою задачу новоявленный бог видел в том, чтобы восстановить «нарушенные связи современного человека с бессмертным божеством», и это объявляется единственным средством достижения социальной гармонии и справедливости.

Впитавшая реакционные традиционалистские идеи «массовая литература», проповедующая охранительный конформизм, стремящаяся увести читателя от правды жизни, от насущных проблем современности в иллюзорный мир, становится ныне главной силой, которая противостоит серьезной литературе. Серьезная литература, как ее не случайно называют на Востоке, после некоторого спада с усиленной энергией пытается не только постичь истинный смысл, причины и следствия событий, происходящих сегодня в жизни, но и проникнуть в суть таких

важных духовных процессов, как становление индивидуального, национального и классового сознания.

Естественно, что подобные задачи оказываются по плечу литературе реалистической, которая и определяет, как мы говорили, лицо седьмого десятилетия. Именно она проявила себя способной чутко реагировать на политические и национальные потрясения, подчинить активные поиски новых действенных средств выразительности высокой задаче — познанию мира и человека.

Истинная литература художественно исследует важнейшие социально-политические события еще до того, как к ним обращаются политологи, историки и социологи, если у писателей обостряется социальное видение, проявляется стремление разобраться в сложнейших поворотах и сбивах общественного механизма, работающего на стремительных скоростях.

По выражению индийского критика Вишванатха Трипатхи, источником вдохновения, «питательной средой для современных писателей является жизнь, наполненная политическими страстями и борьбой». И это обстоятельство привело к небывалому доселе в восточных литературах процессу политизации. (Аналогичную тенденцию мы наблюдаем в странах Запада в 60-е годы.) Как показывают исследования, проведенные советскими ориенталистами на материале литератур различных регионов<sup>8</sup>, процесс этот идет на всех уровнях, обуславливая и общественный статус писателей, которые из сдержанных оппозиционеров существующим социальным системам превращаются в непосредственных участников политической борьбы, и ход самого художественного процесса.

Обращенность литературы к самым актуальным проблемам общественного развития, связанным в конечном счете с революционными преобразованиями, вызывает изменения эстетических концепций. Прежде всего существенно меняется концепция личности, возникают новые идейные ориентиры, расширяется тематический диапазон, — в целом можно говорить об идейно-эстетическом обогащении реализма 70-х годов как художественной системы.

Реализм в литературах Востока в этот период является закономерным этапом, творчески развивающим те завоевания, которыми были отмечены предшествующие этапы. Преемственность можно четко проследить, в частности, в эволюции взглядов на человека в личностном и социальном аспектах. И на нынешнем этапе ощущается влияние просветительского реализма, воплотившего стремление освободить человека от средневековых религиозно-аскетических запретов, включить его в структуру общественных связей в период резко усиливающегося кризиса феодально-абсолютистской системы. Реалистическая литература минувшего десятилетия вобрала в себя лучшие дости-

<sup>8</sup> См.: Литература стран зарубежного Востока 70-х годов. М., 1982.

жения критического реализма, развитие которого неразрывно связано с «осознанной общественной потребностью в коренных социальных изменениях, потребностью, которая возникла в странах, где господствовал феодальный строй. И вовсе не защита нового порядка, а поиски подлинно человеческих основ жизни были здесь в центре внимания передовых писателей»<sup>9</sup>.

Творчество классиков национальных литератур: японцев Токутоми Рока и Симадзаки Тосона, индийцев Шоротчондро Чоттопаддхайз и Премчанда, араба Таха Хусейна, иранца Садека Хедаята, турка Сабахаттина Али и многих других писателей — отразило подъем антиколониальной и антифеодальной борьбы, показало тесные связи человека с окружающей средой, формирующей его как личность. Как известно, открытия реализма «относятся не только к выявлению зависимости личности от среды. Они во многом и, пожалуй, не в меньшей степени связаны с изображением активности, силы человека, его воздействий на обстоятельства, на окружающий мир. Естественно, в различные периоды своего развития реалистическое искусство по-разному освещало эти явления»<sup>10</sup>.

Творчески осваивая опыт предшествующей реалистической литературы, а также других направлений, характеризующихся поисками новых путей художественного осмысления мира, в частности поэтических течений, связанных с романтизмом, литература 70-х годов стремится воссоздать личность во всей ее цельности, во всем богатстве ее внутреннего мира. Эта тенденция является, несомненно, одной из общих закономерностей мирового литературного процесса данного периода. Но, вероятно, особенно наглядно она проявляется в развивающихся странах Азии и Африки. Не случайно исследователи литератур Африканского континента, обращаясь к прошедшему десятилетию, пишут о появлении в них активного героя, «борющегося за новые отношения между людьми, за раскрепощение личности»<sup>11</sup>.

Однако надежды на коренные изменения связываются, как правило, с будущим. Отсюда и соотнесенность героя, одерживающего победу, с грядущим. Поэтому он обычно олицетворяет юное поколение, которому еще предстоит оправдать возлагаемые на него надежды. Таков Хасан — герой одного из романов 70-х годов молодого одаренного египетского писателя Гамаль аль-Гитани. Хасан жадно впитывает идеи коммуниста Руманы, который убеждает юношу не повторять ошибок предшественников, не сумевших преодолеть партийных разногласий. В этом же ряду — мальчишки-газетчики популярных непальских авторов Бхупи Шерчана и Ганеша Расика и героиня романа известного прозаика хинди Бхишама Сахни «Басанти» (1980).

<sup>9</sup> Храпченко М. В. Художественное творчество, действительность, человек. М., 1978, с. 50.

<sup>10</sup> Там же, с. 36.

<sup>11</sup> Развитие литературы в независимых странах Африки (60—70-е годы XX века). М., 1980, с. 8.

К будущему апеллирует и критика, анализирующая задачи и перспективы развития литературы. «Наше искусство и наша литература,— говорится в редакционной статье индийской газеты „Нью-эйдж“,— навсегда соединены с судьбой нашего народа. Они не только отражают его жизнь, но и надеются сыграть позитивную и динамическую роль в этой титанической борьбе, которая идет между противоборствующими силами. Нам чужда литература, несущая пессимизм и мрачную безнадежность, литература, лишаящая человека энергии и мечты о лучшем будущем. Мы настроены оптимистично относительно будущего человека, его перспективы стать строителем лучшей жизни, и именно эта вера придает динамизм и силу нашей литературе»<sup>12</sup>.

Писатели 40—50-х годов, что было вполне естественно для периода побед национально-освободительного движения, соотносили героизм и, главное, торжество подвига с настоящим временем. Теперь же счастливое завершение борьбы переносится в будущее. А пока литература отражает чаще горечь поражений и уроки политических и социальных битв.

Процесс прозрения, переоценка ценностей идут по различным направлениям. В частности, возвышение простого человека органически сочетается с утратой романтической убежденности в особой роли сильной личности. Так, Гамаль аль-Гитани, выступивший в 1976 г. с сатирическим романом-памфлетом «Хроника улицы аз-Заафарани», и его соотечественник Юсуф аль-Куайид, опубликовавший в 1977 г. повесть «Это происходит в Египте в наши дни», убедительно показывают, как рушится уходящая корнями в религиозное средневековье вера в чудодейственную силу и справедливость всякого рода мессий, пророков и правителей.

После довольно длительного периода, когда писатели изображали главным образом одиночество, отчуждение человека, литература вновь вернулась к герою, стремящемуся к человеческому общению, к поиску единомышленников и союза с ними. Не утрачивая интереса к внутреннему миру личности, писатели исследуют и психологию коллектива, в частности в рамках проблемы «интеллигенция — народ». Однако решают ее теперь не в традиционном плане, когда перед интеллигенцией ставили культуртрегерские, просветительские задачи, а выдвигают новые перспективы, утверждают необходимость объединения интеллигенции с народом для общей социально-политической борьбы.

«Нам бы ваши знания, нам бы ваш опыт — поглядел бы, что тогда получилось бы. Не сумели мы объединиться. Нам этого так просто сделать не дадут... А если бы смогли, не осталось бы их никого. Эх, только и встречаемся, что в тюремных застенках. Но ничего, это — только начало»,— с такими словами обращается один из заключенных к попавшему в застенки герою романа турецкого прозаика Эрдала Оза «Ты ранен». Примечательно,

<sup>12</sup> Progressive Writers to Meet in India.—New Age. 24.04.1975.

что все узники камеры носят общее имя Нури, воспринимаемое как символ единства, общности народа, частицей которого («не похожей на них, а одной из них») постепенно начинает осознавать себя и попавший в их среду интеллигент.

Однако верные жизненной правде писатели-реалисты все чаще начинают показывать, что за наивностью, доверчивостью, открытостью простого человека не всегда скрываются такие качества, как душевная широта, верность дружбе, стремление к солидарности.

Главный критерий здесь — отношение к обстоятельствам, способность сопротивляться или приспособиваться к любым, даже самым невыносимым, условиям существования. Отсюда и разные уровни массового сознания. На одном — засилье пережиточных стереотипов мышления и поведения, потому и терпимость, способность довольствоваться тем, что есть, душевная вялость, косность. На другом — преодоление цепких пережитков прошлого, отказ от нравственного кодекса старого общества, стремление сохранить национальную самобытность.

Способность слиться с народом выводит лучших представителей интеллигенции из замкнутого круга нравственных страданий, порожденных сознанием общественного бессилия. Среди писателей, которые начинают отражать в своем творчестве процесс духовного и гражданского мужания человека, и турок Эрдал Оз (сборник рассказов «Истекающий кровью», роман «Ты ранен», 1974), и афганец Нур Мухаммед Тараки (повесть «Скитания Банга», 1978), и египтянин Саналла Ибрагим (роман «Августовская звезда», 1973), и тамир Парттасарди (роман «Кровавый поток», 1975) и др.

Герои многих произведений национальных литератур не только становятся участниками классовых битв, но, извлекая уроки из поражений, начинают правильно оценивать цели и методы социально-политической борьбы, осознавая необходимость союза с рабочим классом. Такой вывод можно сделать, прочитав роман видного турецкого писателя Самима Коджагёза «Спор» (1974), построенный как спор об отношениях интеллигенции к различным силам левого движения.

Следует сказать, что в отличие от одномерно позитивных образов борцов за социальную справедливость, созданных реалистической литературой 40—50-х годов, нынешние герои — люди со сложным духовным миром. Им присуща вся гамма человеческих чувств, в которых далеко не последнее место занимают сомнения, неуверенность. Рисуя революционные конфликты, писатели все чаще тяготеют не столько к драме событий, сколько к внутренней драме человека, участвующего в борьбе. Тесное переплетение личного, лирического начала с политическим, гражданственным, когда ради человеческого счастья не отказываются от борьбы за общественное благо, но и не очерчивают личность во имя благой цели, характерна, например, для тамильских писателей левого крыла: Поннилана, Д. Селва-

раджа, С. Баради, представителей революционной поэзии Турции М. Демирташа, А. Бехрамоглу, демократических поэтов Японии К. Сотокити, Д. Дойске и многих других.

Отказ от «железобетонного» героя в литературе 70-х годов неизбежно связан с отходом от лозунговости, схематизма, нарочитой спрямленности, в чем видели слабость прогрессивной литературы, в первую очередь поэзии. То обстоятельство, что многие писатели, исследуя сложные революционные процессы, снова вернулись к личности, преодолевшей одиночество, осознавшей высокую нравственную необходимость человеческой и, более того, классовой солидарности, можно объяснить идейной переориентацией литератур.

Характерное для общественных структур стран Востока отсутствие четких границ между различными социальными слоями создает весьма сложный спектр идейно-политической борьбы.

Как мы говорили, в 70-е годы заметно расширяется тематический диапазон литератур стран Востока. Вновь оживает интерес к жизни деревни, несколько ослабевший в предыдущем десятилетии. Но надо сказать, что и в крестьянской прозе происходят качественные изменения. Раньше были заметны две равнозначные тенденции: с одной стороны, отчаянная нищета крестьянства рисовалась в самых жестоких подробностях, часто с документальной точностью; с другой — жизнь деревни выступала как антипод городского существования, олицетворяющего мир делячества, наживы. Ныне же значительно реже мы видим попытки опоэтизировать патриархальный мир прошлого. Деревенская жизнь предстает не только сферой, где социальные противоречия проявляются в наиболее концентрированной и сложной форме, но и ареной серьезных классовых битв. В частности, многонациональная литература Индии широко отразила чрезвычайно актуальную для страны проблему обострения классовых антагонизмов в деревне, кровавые столкновения хариджан (батраков из каст неприкасаемых) с землевладельцами.

Подобный поворот крестьянской темы — еще одно подтверждение тому, что литература Востока все решительнее апеллирует к тем, кто реально способен преобразовать мир. С этой ее тенденцией связано и обращение к жизни рабочего класса. В отличие от деревенской, имеющей богатую предысторию, рабочая тема — принципиально новое явление во многих восточных литературах, что вполне закономерно для афро-азиатского мира. Ведь во многих странах этих регионов только в последнее десятилетие впервые появились современные промышленные предприятия. Тогда же наблюдался и подъем рабочего движения, дальнейшая активизация борьбы трудящихся за свои права. В Индии, например, к началу 70-х годов забастовки достигли наивысшего за весь период независимости уровня<sup>13</sup>. Все это не

<sup>13</sup> См.: Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии. М., 1979, с. 593.

могло не привлечь внимание реалистической литературы, чутко реагирующей на социально-политические потрясения.

Существенным фактором развития темы рабочего класса стал приток в литературу писателей из рабочей среды. Чаще всего они начинают выступать в городах, имеющих революционные традиции, где классовые столкновения труда и капитала достигают сегодня особенно большого накала. Показательно в этом плане творчество маратхского поэта Нараяна Сурве, родившегося в рабочем квартале Бомбея, крупнейшего промышленного центра страны, или литературный путь писателя хинди Исраила, который вырос в рабочем поселке в Бенгалии, а затем поступил на одну из фабрик Калькутты. Конечно, это писатели разной степени одаренности, разного уровня понимания идеологических, общественных, социальных процессов, протекающих в современном мире. Однако в их творчестве сказывается нравственный, духовный опыт человека, вышедшего из рабочей среды, опыт, обуславливающий и общественный темперамент, и гражданскую позицию, и идейно-эстетические взгляды авторов.

В реалистической литературе продолжается пересмотр нормативной поэтики, сложившихся стереотипов, преодоление привычных эстетических канонов. Писатели стремятся овладеть современной техникой письма. А для этого следует избавиться от традиционно присущих многим восточным литературам длинот, чрезмерной перегруженности произведений второстепенными деталями, действующими лицами, от пристрастия к морализаторским сентенциям, дидактизму. Кроме того, необходимо овладеть накопленными современной мировой литературой средствами освоения действительности, в результате чего рождается «удовлетворяющая современным требованиям новая упругая проза, а также новые размеры и метафоры, которые служат воплощению новейших поэтических концепций»<sup>14</sup>, становится лаконичным и вместе с тем психологически насыщенным повествование, все более емким, ассоциативно значимым — подтекст. Существенно, что поиски новых способов поэтического воссоздания действительности, которые приводят к многозначности художественных решений, ведутся, как правило, не ради отторжения от сложной, стремительно меняющейся исторической реальности, а ради вторжения в нее, ради глубокого проникновения в суть происходящего в человеке, в обществе, в мире.

«Мое творческое сознание развивается в поисках таких путей и средств поэтического выражения, которые были бы в состоянии широко охватить жизненный материал, глубже проникнуть в окружающую действительность, полнее и ярче раскрыть все более усложняющийся мир»<sup>15</sup>, — писал выдающийся индийский поэт и прозаик Г.-М. Муктибодх, с именем которого в Индии связывается возникновение так называемого «неореализма» в литературе хинди. Любопытно, что Муктибодха, чье творчество

<sup>14</sup> New Age. Mag 18, 1975, с. 15.

<sup>15</sup> Тар-саптак. Дели, 1966, с. 40 (на яз. хинди).



во не укладывается в традиционное представление о реализме, сравнивают в Индии то с Кафкой, то с Сартром, то с Уитменом, то с Маяковским, то с родоначальником модернистского направления в литературе хинди Агъейем, то с основоположником революционно-романтической поэзии хинди С.-Т. Ниралой. Его считают то марксистом, то экзистенциалистом, то реалистом, то модернистом, то романтиком и т. д.

Такого рода споры и разноречивые оценки не есть что-то исключительное. Они часто идут сегодня вокруг творчества многих выдающихся писателей развивающихся стран, чье художественное наследие служит ориентиром, источником вдохновения для писателей 70-х годов. И споры эти, по сути, являются частью острых дискуссий о судьбах современной прогрессивной литературы, о ее прошлом, настоящем и будущем, о путях и перспективах ее дальнейшего развития.

Говоря о 70-х годах, исследователи многих западных литератур отмечают повышение «доверия к реальности», возврат к традиционному реалистическому письму, к строгому, обстоятельному описанию, что вполне закономерно после довольно длительного балансирования между одинаково далекими от прочной реальной почвы зыбкими мирами, будь то «гипертрофированная личность или абсолютизированная среда». Этого нельзя сказать о литературах Востока, которые в целом не успели еще пресытиться сложными формами художественной условности и, наоборот, устали от слишком добротного бытописания, с чем мы имеем дело, например, во франкоязычных литературах стран Магриба. Из этого вытекает и общая доминирующая тенденция к обновлению формы, а в результате — эстетическое обогащение самой художественной системы.

Так, теперь уже нередко предпочтение отдается не самодвижению событий, а личностной оценке происходящего, главное внимание обращается на сдвиги в индивидуальном сознании. И можно говорить о повышении удельного веса субъективно-психологической прозы, в частности в литературах Индии, Турции, Египта, Ирана, стран Магриба. В качестве примера можно обратиться к творчеству таких замечательных франкоязычных писателей, как Буджедра, Шрайби, Катэб Ясин, Фарес. Их стремление выразить внешний мир через сумму ощущений и реакций героя привело ко многим нетрадиционным художественным решениям: к «ослаблению „действенного“, сюжетного начала „ленточной конструкции“ внешне слабо связанных между собой эпизодов, замененности „сквозного действия“ отдельными узлами психологического напряжения, меняющейся последовательности событий, замене „зрительного образа“... эмоциональной атмосферой его восприятия»<sup>16</sup> и т. д.

Подобные новации знакомы и писателям, создающим произведения на языках стран Востока, прежде всего Японии, где

<sup>16</sup> Прожогина С. В. Магриб. Франкоязычные писатели 60—70-х годов. М., 1980, с. 260.

картина тончайшего взаимодействия методов особенно сложна.

Процесс обновления художественных форм реалистического искусства, естественно, весьма неоднороден и неоднозначен, и в силу того, что литературы проходят разные стадии развития, и в силу неодинаковых эстетических пристрастий художников. Отсюда и стилевое многообразие: от традиционного бытописания до притчи, гротеска, который неожиданно может сочетаться, скажем, с документальным началом. В последнем случае писатели прибегают к вымышленным документам, вводимым в текст произведения ради усиления его сатирического, критического звучания. Таким приемом, например, широко пользовались прозаики Ирана, ставя в исторических романах, построенных на якобы документальной основе, актуальные проблемы настоящего времени («Ферхад IV» Эхсана Табари, 1977). Многочисленные фрагменты, стилизованные под газетные объявления, радиосводки, служебные распоряжения, умело вмонтированы в упоминавшийся уже острогротесковый роман Гамалы аль-Гитани «Хроника улицы аз-Заафарани».

Однако гораздо чаще писатели стремятся окунуться в реальную жизненную стихию. И в результате — особая популярность очерковой, репортажной и мемуарной прозы. В некоторых случаях документальный и художественный принципы изображения настолько пронизывают друг друга, что совсем не просто определить жанровую принадлежность того или иного произведения. Таковы, в частности, репортажи известного иранского прозаика Ф. Тонкабони «Раздумья о буржуа и буржуазии», «Деньги — единственная ценность и мерило ценностей» (1978), по степени художественного обобщения приближающиеся к жанру рассказа, или рассказы индийца Исраила. Предельно насыщенные подлинным документальным материалом, они подчас выглядят как репортажи с места событий, очевидцем или участником которых был сам автор. Включения в художественный текст всякого рода документальных материалов принимает иногда такие масштабы, что дает основание литературоведам выделить особую жанровую разновидность, например документально-политический роман в турецкой литературе.

Еще более разнообразны условные принципы изображения. Характерен в этом отношении пример литературы урду (главным образом писателей Пакистана). Соотнесенность с притчей, мифом, как правило, реализуется новыми для литературы урду средствами поэтики (временные смещения, фрагментарность, предельная ассоциативная и метафорическая насыщенность текста).

Иногда читателям предлагают рассказы с такой высокой степенью символической зашифрованности, метафоричности, что их публикация сопровождается, как правило, комментариями, разъясняющими смысл отдельных символов и всего произведения в целом. Но нельзя не увидеть и другого: сложные параболические построения, скажем, такого писателя, как Интизар

Хусейн (сборник «Жалкий город», 1973), имеют внутреннюю связь с конкретным отрезком истории, той или иной политической ситуацией; писатель, хотя и прибегает к условности на всех уровнях повествования, тем не менее четко доносит свою главную мысль до читателя.

Иначе выглядят произведения Сурендры Пракаша, например его рассказ «Пугало» (1978). Добротное реалистическое повествование приобретает глубокий символический смысл благодаря двум основным условным приемам, которые использует автор. В его рассказе оживает герой известного романа Премчанда «Воздаяние». Забитый крестьянин 30-х годов Хори перенесен в независимую Индию. Кроме того, центральным персонажем становится ожившее огородное пугало, не случайно одетое в старую английскую форму. Олицетворяя все злые силы, которые пришли на смену колониальным властям, оно требует часть урожая с клочка земли, наконец-то ставшего собственностью несчастного Хори, и добывается своего, несмотря на то что все осознают полную нелепость происходящего.

В особой стилистической манере написаны рассказы пакистанского писателя Анвара Саджада, широко публиковавшиеся в 1977—1979 гг. в индийских журналах. Условны его герои, лишены имен и национальной принадлежности, условны ситуации, в которые поставлены персонажи. Тем не менее символика образов достаточно прозрачна, и в каждом произведении ощущается тесная связь с насущными проблемами современности.

Говоря даже в самом общем плане о литературном процессе в странах зарубежного Востока 70-х годов, нельзя обойти еще одну его чрезвычайно важную черту — диалектическое взаимодействие традиционных и современных элементов. Накопленная в течение многих веков сумма духовных, интеллектуальных, эстетических и материальных ценностей, составляющих культурное наследие народов Востока, не принадлежит только прошлому. Это прошлое живо и сегодня, постоянно вторгается в современность, оказывая активное воздействие на все сферы общественно-политической жизни стран Востока. Органическая связь с традициями, преемственность — важнейшая отличительная особенность всего историко-культурного, и в частности литературного, процесса. Каждая новая эпоха, характеризовавшаяся определенным уровнем производственных, общественных отношений, идеологии, художественного сознания людей, выдвигала новые идеалы и запросы, ставила новые задачи, требующие поисков новых интерпретаций прошлого, критического переосмысления и творческого развития традиций.

Однако обращение к национальным традициям, ориентация на культурное наследие — процесс далеко не однозначный. Вопрос в том, как должно использоваться культурное наследие народов Востока в интересах прогресса, что в нем отжило свой век, а что до сих пор является живой, созидательной силой. Вопрос этот, имеющий не только большой теоретический инте-

рес, неразрывно связан с другим: как народам Востока использовать историко-культурный опыт других народов? Именно здесь находится одна из самых «горячих точек» идейной борьбы, которая ведется сегодня в этих районах земного шара между силами реакции и прогресса в поисках действенных путей национального возрождения.

Выше уже шла речь о том, в каком направлении реконструируют национальную традицию адепты реакционного традиционализма, пытающиеся в конечном счете доказать тотальное противостояние культур, религий, рас.

В противовес реакционному традиционализму в странах Востока зачастую выдвигают европоцентристскую теорию «вестернизации», основанную на отождествлении понятия культурного возрождения и обновления стран Востока с процессами, протекающими в странах Запада. Сторонники «вестернизации», как правило, третируют национальные культурные традиции, считая их проявлением отсталости, деградации и духовного атавизма, выступают за перестройку культуры только на основе заимствования и усвоения образцов и моделей, свойственных прежде всего буржуазной западной культуре.

Между тем, поскольку и сейчас добуржуазные формы и институты, стереотипы массового сознания в афро-азиатском мире не просто пережиток, а активный компонент современного бытия, национальное возрождение стран этого региона, как показывает опыт, возможно только на пути сложного органичного синтеза традиционных и современных элементов. И в литературе прорыв в будущее и к высотам реализма осуществляется на пути гармоничного сочетания современных и традиционных форм.

Отвечая на вопрос, какая тенденция в индийской литературе последнего десятилетия является ведущей и наиболее перспективной, писатель Шубхаш Мукхопаддхай не случайно отметил: «У нас все больше дает о себе знать индианизация (бхаратията) литературы»<sup>17</sup>. Однако ориентация на свои культурные традиции для прогрессивных литераторов Индии и других восточных стран означает отнюдь не абсолютизацию этих традиций, а лишь более глубокое проникновение в жизнь народа, обращение к гуманистическим элементам своего культурного наследия, к фольклорным истокам.

Преимственность в этом случае может осуществляться на разных уровнях. Один из них — восприятие исторически оправдавших себя, ныне живущих самостоятельно от религиозно-философских текстов этнических идей. Так, философско-этическое предписание индуизма о «незаинтересованном деянии» (использованное, как отмечалось выше, в определенных идеологических целях писателем хинди Гурудаттом) интерпретируется ныне многими прогрессивными писателями Индии и Непала как при-

<sup>17</sup> Арун Камал. Беседа с Шубхашем Мукхопаддхаем. — Уттаршати. Патна. 1978, февраль, с. 16 (на яз. хинди).

зывает к бескорыстному подвижничеству во имя счастья людей, что способствует созданию в литературе возвышенных характеров, утверждению высоких идеалов. Еще один уровень — необъятный пласт символики, связанный с широко разветвленными мифологическими системами прошлого, в частности с древними представлениями о мироздании. Возникшая на этой основе образная структура, насыщенная новым содержанием, несомненно, помогает более органичному восприятию идей, связанных с национальным возрождением, с социальным прогрессом народов Востока.

Наконец, обращение к фольклорным истокам на уровне содержания и стилистики. С этим процессом связано повышенное внимание к народной (нередко противопоставленной ортодоксально-религиозной) мудрости, носителем которой, как это видно на примере современной египетской прозы, может выступать специально вводимый персонаж — «народный рассказчик», и обращение к фольклорным, главным образом сказочным, изобразительным средствам: иносказаниям, типовым зачинам, специфической дидактике.

Анализ сложной литературной ситуации в странах зарубежного Востока 70-х годов дает основание предполагать, что в период становления литературы, рожденной национально-освободительной революцией, перспективу развития в ней имеет направление, в котором реалистическое осмысление проблем личности и ее связей с конкретной национальной действительностью, с эпохой находит подлинно художественное, новаторское воплощение, не игнорирующее, однако, традиционные эстетические ценности.

## ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ ВОСТОКА  
И СОВРЕМЕННОСТЬ

Все возрастающую роль в современном мире играют страны Востока. За сравнительно короткий срок многие из них добились значительных успехов в развитии национальной экономики, науки и техники, в культурном строительстве. Сегодня говорят не только о «японском чуде», но и о впечатляющих достижениях великой азиатской державы Индии, об успехах Южной Кореи, Таиланда, Пакистана, Тайваня, других стран Востока. В исследованиях причин и следствий столь быстрых темпов экономического и научно-технического прогресса у нас еще зачастую не уделяется должного внимания тому огромному духовному потенциалу, тем богатейшим запасам культурных ценностей, которыми обладают эти страны. Особенно наглядным примером в этом отношении является Индия.

Индийское культурное наследие поражает воображение монументальностью и величию памятников старины, яркостью и необычностью образов, разнообразием стилей, цветов, оттенков, наполняет сердца чувством прекрасного, радостным ощущением бытия, восхищает неиссякаемым источником жизненной силы, благородством и возвышенностью идеалов. «Я видел нечто исключительное в том, что на протяжении пятитысячелетней истории вторжений и переворотов,— писал Дж. Неру,— Индия сохранила непрерывную культурную традицию — традицию, широко распространенную среди масс и оказавшую на них огромное влияние»<sup>1</sup>.

Культурное наследие Индии не является чем-то окаменелым, принадлежащим только прошлому, чем можно лишь любоваться как каким-то чудом. Оно живо и сегодня, постоянно вторгается в современность, активно влияя на общественно-политическую мысль, на политику, на формирование морали, психологии, художественного сознания сотен миллионов индийцев. Подобно амрите, напитку бессмертия, оно укрепляет дух людей, наполняет новыми силами уставших, вселяет надежды в отчаявшихся. «Вечная Индия» («Eternal India») — так назвала Индира Ган-

<sup>1</sup> Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955, с. 49.

ди свою последнюю книгу, изданную в 1980 г., в которой представлена величественная панорама развития индийской духовной культуры.

Духовная культура Индии (мы имеем в виду прежде всего ее демократические направления), обладая огромным гуманистическим потенциалом, на протяжении многих столетий служит в этой стране источником духовной стойкости, веры в лучшее будущее человека, в торжество сил добра и созидания над силами зла и разрушения. В ее создании участвовало множество мыслителей и философов, поэтов и художников, певцов и сказителей, известных и безызвестных, живших и творивших в разное время, представлявших все народы и народности, касты и сословия, религии и секты, языки и диалекты, распространенные на территории Индии. Миллионы индийцев прислушиваются к их голосам, находя в них такие ноты, обнаруживая такие мысли, которые пробуждали бы в сердцах патриотические чувства, помогали бы лучше понимать настоящее, яснее видеть будущее.

В течение многих веков индийская цивилизация подвергалась воздействию со стороны многих иноэтнических культур, ассимилировала и синтезировала их, сохраняя в то же время свою самобытность, непрерывность традиций. «Мы без всяких колебаний или затруднений вобрали в себя все лучшее, что приходило к нам извне,— говорил Раджив Ганди.— По существу, наше наследие представляет собой результат непрерывного синтеза самых различных веяний и влияний вокруг чисто индийской основы. Мы бережно храним и почитаем все эти различные веяния и влияния, но мы соединили их в единое целое, глубоко пронизанное истинно индийским духом»<sup>2</sup>.

В то же время нельзя не заметить, что это «единое целое» не является однородным. Следует учитывать неоднородность природы культурного наследия, его сложную, диалектически противоречивую структуру. В наследии имеются и прогрессивные, и ретроградные элементы, в нем существуют демократические и антинародные тенденции. Это требует дифференцированного подхода к нему, выяснения того, на какие его элементы ориентировались те или иные социальные силы, как оно интерпретировалось и использовалось в конкретных исторических условиях. В культурном наследии сталкиваются и взаимодействуют гуманистические идеи, активные творческие созидательные силы и консервативные ретроградные тенденции. В то время как одни стимулируют рождение новых ценностей, способствующих нравственному возвышению человека, другие становятся тормозом общественного и культурного прогресса. Прогрессивные деятели культуры, обращаясь к народным истокам культуры, к фольклору, к гуманистическим элементам культурного наследия, стремятся использовать их в интересах подлинного

<sup>2</sup> Раджив Ганди. Из выступления на открытии фестиваля Индии в СССР.— Правда. 04.07.1987.

культурного возрождения, дальнейшего прогрессивного развития самого общества, а зачастую и как щит против идеологической и культурной империалистической экспансии.

Те же, кто выступает с консервативных позиций, под обращением к своему культурному наследию понимают апологию замкнутости, исключительности своей культуры, отрицание положительного опыта культурного развития других народов, идеализацию прошлого, стремление сохранить неизблемыми архаичные духовные стереотипы и институты, приверженность ортодоксальной религиозной идеологии, якобы способной придавать традициям универсальный характер, сохранять их «неизменными в постоянно изменяющемся мире», оказывать решающее влияние на формирование национального характера и тем самым якобы определять национальную специфику литературы.

Проблема культурного наследия народов Востока выходит за пределы сферы культуры и соприкасается с идейными и политическими процессами в развивающихся странах: в период национально-освободительного движения культурное наследие использовалось прогрессивными силами как средство пробуждения национального самосознания масс, как важный стимул их консолидации и политической мобилизации; после обретения независимости оно играет существенную роль в процессе национального возрождения и культурной деколонизации. Концепции культурного наследия стали неотъемлемым компонентом всех разновидностей националистической идеологии в странах зарубежного Востока. Политические партии и их лидеры, общественные и политические деятели в этих странах прямо или косвенно апеллируют к культурному наследию в целях обоснования и доведения до сознания масс выдвигаемых ими программ, доктрин и лозунгов.

Таким образом, всестороннее исследование социальных, политических, а в известной мере и экономических процессов в развивающихся странах Востока требует учета и анализа объективной роли в жизни общества культурного наследия, вокруг которого происходит столь же острая идеологическая борьба, как и вокруг социальных и политических вопросов.

Культурное наследие включает в себя такие компоненты, как литература, искусство, философия, этические и эстетические учения и т. п. На различных этапах исторического развития, в различных конкретно-исторических условиях соотношение и значение этих компонентов меняются. Так, поскольку широкие слои населения в странах Востока остаются неграмотными, художественная литература является, по существу, элитарной сферой культуры, тогда как в процессе пробуждения национального самосознания ведущая роль принадлежит фольклору, народному театру, другим массовым зрелищным видам искусства, частично изобразительному искусству, но особенно кинематографу. В формировании националистической идеологии важнейшее значение приобретали религиозно-этические и философские



учения. Из этого следует, что при анализе роли культурного наследия в жизни народов развивающихся стран необходим дифференцированный, конкретно-исторический подход к каждому из составляющих его элементов.

После завоевания независимости в странах Востока происходит все более отчетливая дифференциация среди общественных деятелей и ученых в оценке национального культурного наследия. Обнаруживаются две определяющие линии культурной преемственности: прогрессивная, соответствующая интересам народных масс, и реакционная, противодействующая социальному и культурному прогрессу. В сложном, противоречивом развитии молодых азиатских стран на современном этапе порой бывает трудно определить характер культурной преемственности. Так, например, большое влияние на духовное развитие Индии оказала религиозно-философская часть «Махабхараты» — «Бхагавадгита». Такие гуманистические религиозно-философские идеи, как вера в вечное движение и обновление жизни, в бессмертие человеческого духа, стремление к добродетели, к бескорыстию, к самосовершенствованию, утверждение идеи нравственного долга человека, заложенные в «Бхагавадгите», нередко становились щитом против колониальной экспансии, служили средством воодушевления и сплочения народных масс, вселяли в них уверенность в борьбе, которую многие деятели национально-освободительного движения, прежде всего М.-К. Ганди, рассматривали как выполнение религиозно-нравственного долга. «Бхагавадгита» («Божественная песня»), по словам индийского социолога Баларамы Мурти, «привлекает современного человека не своими богословскими рассуждениями или поддержкой устаревшей кастовой системы, а призывом к действию, к бескорыстному выполнению долга. Именно это вдохновляло тысячи индийских революционеров, жертвовавших жизнью в борьбе против английских колонизаторов»<sup>3</sup>.

Современная индийская творческая интеллигенция и политические деятели прогрессивного направления обращаются к «Бхагавадгите», стремясь почерпнуть из нее философию действия, призывающую к созиданию, к борьбе. В то же время содержащиеся в ней концепции незыблемости кастового строя, предопределения судьбы человека поднимаются на щит консервативными кругами Индии.

Весьма интересны замечания Дж. Неру о различных интерпретациях в современных условиях этого «евангелия индуизма». О «Бхагавадгите» писали современные «властители дум и действия — Тилак, Ауробиндо Гхош, Ганди, — причем каждый давал ей свое толкование. Ганди основывает на ней свою незыблемую веру в ненасилие, другие оправдывают с ее помощью насилие и борьбу во имя правого дела»<sup>4</sup>. В то же время все, что не связано с идеологией «чистого индуизма», т. е. индуизма в его

<sup>3</sup> Marxism on Vedanta. New Delhi, 1974, с. 61.

<sup>4</sup> Дж. Неру. Открытие Индии, с. 111—112.

наиболее ортодоксальной, консервативной форме, с точки зрения теоретика индусского коммунизма Гурудатта, пропятствует совершенствованию и развитию индийской культуры. По мнению Гурудатта, главной причиной кризиса религии и морали индийцев, увеличения числа несчастных людей является распространение в Индии неприемлемой для нее системы образования, основанной на материалистическом мировоззрении». Для того чтобы добиться процветания и счастья своих соотечественников, он считает необходимым создать у себя на родине «религиозное государство» (дхармараджья), основанное на кастовой иерархии, освященной «чистым индуизмом», по его словам, «самой совершенной в мире религией»<sup>5</sup>.

В современной Индии ширится фронт борьбы с идеологией реакционного традиционализма, представляющей собой реальную опасность для демократического курса развития страны, для ее национального единства. «Лишь подлинно революционное, научное, материалистическое мировоззрение может поколебать основы религиозно-общинной идеологии»<sup>6</sup>, — утверждает индийский литератор Намвар Синх.

Индийская духовная культура издавна привлекает к себе внимание далеко за пределами Индии. Многие на Западе смотрят на Индию через призму идеалистической философии Шопенгауэра, который, как известно, делал акцент на таких чертах, свойственных определенным ее направлениям, как индифферентность, отрешенность от действительности, иррационализм, пессимистический взгляд на мир. Бесстрастное, бесчувственное отношение к окружающему, пассивное созерцание его с постепенным погружением в бессознание, в ничто, во время которого жизнь рассматривается лишь как подготовительная стадия к небытию, «доктрина растворения индивидуума в нравственном порядке мира, пренебрежения личным благом ради блага абстрактного»<sup>7</sup> и т. п., — все это зачастую ассоциируется иногда с «индийской мудростью».

В Индии нередко подвергаются критике подобного рода односторонние оценки индийской духовной культуры, тенденциозное толкование «индийской мудрости». Интересные мысли в этой связи высказывал Рабиндранат Тагор. Он подверг критике многие ложные представления об индийской духовной культуре, с новых позиций оценил индийское классическое наследие, помог раскрыть истинное содержание красоты и мудрости, рожденных на благодатной почве своей родины. В великих творениях индийского народного гения, в частности упанишадах, в которых зачастую видели лишь уход от жизни, в мир мистики, Тагору открылись радостное, светлое восприятие и утверждение жизни, бессмертие и величие человека. Активно воспринимая действи-

<sup>5</sup> Гурудатт. Религия, культура и государство. Дели, 1966, с. 30 (на яз. хинди).

<sup>6</sup> Литератор и коммунизм. Джодхпур, 1973, с. 51 (на яз. хинди).

<sup>7</sup> Гринцер П. Махабхарата и Рамаяна. М., 1970, с. 55.

тельность, он проявлял в высшей степени обостренное чувство динамичной красоты, находя ее повсюду в постоянно меняющейся и развивающейся жизни, которая для него была идеалом прекрасного. «Литература только тогда достигает своей цели, когда она правду жизни изображает в виде источника радости и счастья человека на земле»<sup>8</sup>, — писал Тагор.

Возможность противоречивых трактовок и оценок культурного наследия объясняется его сложной, многослойной структурой, участием в его создании мыслителей, литераторов, художников, выражавших интересы различных слоев общества минувших эпох.

Передовые силы нации стремятся использовать культурное наследие в борьбе за новую жизнь, за социальный прогресс. Так, юбилейные мероприятия, проводившиеся в Индии в 1976 г. в связи с 700-летием великого поэта и музыканта Амира Хосрова Дехлеви, были ознаменованы идеями индуистско-мусульманского культурного синтеза. В предисловии к юбилейному сборнику, в частности, отмечается, что Амир Хосров был одним из замечательных деятелей культуры Индии; его творчество и деятельность служили благородной цели сближения людей различных религиозных верований во имя всеобщего духовного единства, стимулировали процесс сплавления многонационального и многоязычного населения Индии в единое целое. Амир Хосров «не был подвержен обычной для мусульманских поэтов того времени предвзятости»<sup>9</sup>.

В масневи Амира Хосрова «Встреча двух счастливых планет» звучит протест против религиозно-общинной ортодоксии. Он выступал за духовное раскрепощение человека, отстаивал интересы простолюдина, защищая его от произвола власть имущих. В эпоху господства религиозного обскурантизма поэтическое слово Амира Хосрова Дехлеви было смелым словом правды.

Литературовед Мушир Ул Хак называет Амира Хосрова «социальным мятежником»<sup>10</sup>. Творческое наследие поэта, отмечают исследователи, органически вписывается в демократическую тенденцию средневековой индийской культуры, что, в частности, подтверждается его собственными словами: «Худшие из стихов те, которые не обращены к народу и не созданы для народа».

Но обнаружились и иные тенденции в оценке творческого наследия Амира Хосрова. На симпозиуме в Дели американский востоковед В. М. Такстон, поддержанный группой ученых, стоящих на консервативных позициях, утверждал: «Амир Хосров был не более чем версификатором мусульманской философии. Его поэзия, прославляющая пророка, лилась из сердца истинного мусульманина». Принимавшие участие в работе симпозиу-

<sup>8</sup> Тагор Р. Сочинения в 8-ми томах. Т. 8. 1957, с. 383.

<sup>9</sup> *Ali Yavar Jung*. Foreword. *Life, Times and Works of Amir Khusrau Dehlavi*. New Delhi, 1974.

<sup>10</sup> Там же, с. 215.

ма ученые из Ирана доказывали даже, что Амир Хосров не имел никакого отношения к индийской культуре, а был чисто персидским поэтом и т. д.

Превратному истолкованию подвергается творчество и мировоззрение замечательного поэта народов Индостана первой трети XX в. Мухаммада Икбала, столетие со дня рождения которого отмечалось в 1977 г. во многих странах мира. Его пламенная поэзия сыграла огромную роль в пробуждении у индийцев патриотического духа, в распространении в стране антиколониальных настроений, в утверждении высоких гуманистических принципов. Однако великого поэта-гуманиста пытаются представить то защитником панисламистских идей, то идеологом ортодоксального мусульманства, инициатором раздела Индии по религиозному принципу.

Шовинистические элементы в Индии безапелляционно объявляют своим союзником, выразителем феодально-брахманской идеологии великого поэта XVI в. Тулсидаса. И хотя автор прославленной «Рамачаритаманасы» в основном не преступал рамок ортодоксального индуизма, защищал кастовый строй и привилегии брахманов, его гений не мог не отразить реальность и правду жизни. Поэтому Тулсидас-поэт зачастую опровергает Тулсидаса-философа.

Прогрессивные индийские ученые стремятся выработать справедливую оценку его роли в развитии индийской общественной мысли и литературы. «В правильном понимании Тулсидаса многим нашим исследователям помогли работы В. И. Ленина о Л. Н. Толстом,— пишет литературовед П. Гупта.— Целью его творчества было служение народу... И хотя реакционеры пытаются исказить облик поэта, лучшими оценками его труда являются та всенародная любовь, то почитание, которые выдержали испытание временем»<sup>11</sup>.

Прогрессивная линия преемственности в культуре обнаруживается на всех этапах истории стран Востока. Многие выдающиеся художники прошлого и настоящего в поисках путей обновления и развития литературы и культуры обращаются к национальному духовному наследию.

Экономический подъем Индостана в первые века нашей эры способствовал расцвету культуры, творческому переосмыслению древнеиндийского эпоса. В произведениях Калидасы (предположительно конец IV — начало V в.) не дошедший до нас фольклорный материал, сказания, предания и легенды из древнеиндийского эпоса наполняются гуманистическим, жизненным содержанием, адаптируются к условиям современной ему Индии. Традиционные сюжеты и образы в творчестве великого поэта служат утверждением передовых общественно-политических и морально-этических идеалов, созвучных не только его эпохе; они пережили века и имеют как национальное, так и общечело-

<sup>11</sup> Гупта П. Ч. Демократические традиции литературы хинди. Аллахабад, 1954, с. 42 (на яз. хинди).

веческое звучание. Находящаяся в центре внимания Калидасы проблема идеального правителя, волновавшая выдающиеся умы Индии в эпоху Гуптов (IV—VI вв.), когда сильная централизованная монархия представляла собой прогрессивное историческое явление, до сих пор не утрачивает своего значения.

В поэме «Кумарасамбхава», основанной на сюжетах из «Махабхараты» и пуранах и «внешне выдержанной в традиционном религиозном духе, но в действительности содержащей еретический протест против мертвящих догм индуистской морали»<sup>12</sup>, поэт воспеваает красоту любви, человеческие чувства, торжествующие над аскетическим отношением к жизни, над слепой покорностью судьбе. В своей прославленной драме «Шакунтала» Калидаса использует содержащийся в «Махабхарате» и «Падма-пуране» краткий рассказ о царе, соблазнившем девушку из лесной обители. В переложении гениального поэта этот сюжет превратился в глубоко поэтическое, вдохновенное повествование о благородстве чистой женской души, о величии истинной, самозабвенной любви, о разлуке и воссоединении нежно любящих сердец.

В средневековой Индии поэты-бхакты в обоснование своих идей обращались к широко популярным в народе древнеиндийским культурным традициям и новаторски переосмысливали их, создавая высокохудожественные произведения, в центре которых находится обыкновенный, земной человек в его взаимосвязях с окружающей средой. Например, Сурдас, разрабатывая сюжеты из «Бхагавата-пураны», обращает внимание прежде всего на те ее эпизоды, которые связаны с детскими годами Кришны, с жизнью в деревне, ибо это дает простор его творческому воображению в раскрытии чувств и переживаний простого человека. Сурдас временами как бы забывает, что Кришна — это земное воплощение бога Вишну. И Кришна предстает перед нами как обычный деревенский паренек, пышущий здоровьем, как проказник, весельчак, балагур, сводящий с ума женщин. В условиях феодальной Индии поэзия Сурдаса возвышала человека, поддерживала в нем веру в собственные силы, в право быть вершителем своей судьбы. Представление о человеке как существе, рожденном для великих дел, свойственное европейскому Возрождению, в определенной степени может быть сопоставлено с идеализированной героической концепцией человека в поэзии Сурдаса.

В поисках идеальных героев — борцов за независимость родины индийские поэты нового времени обращаются к традиционным персонажам древнеиндийской литературы. Чувства и переживания индийца, вступившего на путь борьбы за свободу, передаются через традиционные образы богов и героев древнеиндийского эпоса, приобретающие таким образом общественное звучание, служащие целям утверждения в литературе идеалов высокой нравственности, самоотверженного служения родине.

<sup>12</sup> Эрман В. Г. Калидаса. М., 1976, с. 110.

Наполненные новым жизненным содержанием, эти образы связываются с актуальными проблемами общественно-политической жизни страны.

Неотъемлемой принадлежностью всей индийской духовной культуры является утверждение идеалов мира и человеколюбия, извечное стремление к созиданию, отращание насилия, войны и разрушения. Эти идеи находят, в частности, выражение в религиозно-философской концепции ахимсы, последовательным проповедником которой был М.-К. Ганди. Запечатленные в древних мифах, в эпосе благородные деяния героев и богов утверждают идею неизбежной победы добра над злом, прославляют тираноборцев, совершающих великие подвиги во имя утверждения на земле мира, добра и счастья. «Безмерное счастье — мир на земле, нет большего счастья на свете», — утверждается в «Атхарваведе». «Пусть вражда и ненависть исчезнут! Пусть будет только мир, мир, мир!» — говорится в «Тайтарея-упанишаде»; одна из книг «Махабхараты» называется «Шантипарва», в ней звучит страстный призыв к вечному миру, к прекращению вражды и кровопролития.

Широко распространенной в культурных традициях Индии является идея гармонического единства человека и природы, наделенной божественным сознанием, нанесение ущерба которой рассматривается как тяжкий грех. Культ обожествленной природы красной нитью проходит через всю художественную и духовную культуру Индии. В единении человека с ней Тагор видит совершенную красоту и мудрость. По его мнению, истинное счастье человека — в постоянном общении с природой, являющей идеал прекрасного. Погружаясь в волшебную красоту природы, человек забывает о горестях и страданиях. Она успокаивает его, облагораживает, вселяет в душу новые надежды. «Необходимо быть ближе к воде, земле, небу и воздуху, с которыми человек связан и благодаря которым только и существует, — писал Тагор. — Нужно пить этот нектар, как материнское молоко. Нужно спешить принять благословение природы. Только при этом условии можно стать полноценным членом общества»<sup>13</sup>. Предупреждение против вражды и ненависти, войны и жестокости, призыв к любви к человеку, миру и дружбе между народами, к бережному отношению к природе — все это, составляя основу «индийской мудрости», актуально для всего современного мира.

Однако религиозная идеология, как и все культурное наследие стран Востока, неоднородна. Гуманистические элементы религиозно-философских традиций и сегодня играют позитивную роль в создании новых культурных ценностей, утверждающих идеалы высокой нравственности, мира и дружбы между народами, противостоящих прагматической буржуазной культуре Запада, империалистической идеологической экспансии. Не

---

<sup>13</sup> Тагор Р. Сочинения в 8-ми томах. Т. 8, с. 351.

будем забывать, что в современных условиях консервация религиозных догм и институтов в странах Востока все больше становится тормозом в их социально-экономическом и культурном развитии и используется правой реакцией в борьбе против сил демократии и прогресса. Известно, например, какой ущерб современной иранской культуре нанесли взгляды и деятельность реакционных религиозных фанатиков и традиционалистов.

Всем тем, кто игнорирует или недооценивает подобного рода тенденции, порой кажутся неожиданными крутые повороты в политическом курсе той или иной страны, поражения на выборах демократических сил, государственные перевороты и т. д. Для того чтобы предвидеть, прогнозировать события, а не выдавать желаемое за действительное, следует учитывать, анализировать глубинные процессы в эволюции социальной психологии, художественного сознания народных масс стран Востока, находящихся под постоянным воздействием шовинистических и националистических предрассудков.

Как до освобождения от колониального рабства, так и после обретения независимости в интересах самоутверждения в борьбе против империалистической идеологической и культурной экспансии национальные идеологии в странах Востока ищут поддержки в культурном наследии своих народов. Но ориентация на культурное наследие — процесс далеко не однозначный. Она ведет и к приобретениям, и к потерям. Признание культурной самобытности, призыв к опоре на собственные силы зачастую сопровождаются стремлением к изоляционизму, к отказу от культурного взаимодействия с другими народами, что создает условия для утверждения традиционализма с его идеализацией патриархальных устоев.

Важным компонентом культурного наследия народов Востока являются религиозно-философские концепции. В религиозной оболочке зачастую выступали передовые, гуманистические воззрения, сыгравшие позитивную роль в истории народов Азии и Африки, в развитии и обновлении их культуры, в национально-освободительном движении. В ходе антиколониальной борьбы религиозные идеи нередко становились важным стимулом объединения масс, способствовали пробуждению патриотических чувств, подъему национального самосознания.

Религиозные идеи нередко выступают как щит в борьбе против идеологии неоколониализма. Например, известный индийский литератор Рамдхарисинх Динкар противопоставлял индуизм попыткам распространить на индийской почве литературные течения, связанные с эстетикой буржуазного декаданса.

Думается, что и сегодня гуманистические духовные традиции в ряде афро-азиатских стран могут играть позитивную роль в создании культурных ценностей, в утверждении идеалов высокой нравственности, мира и дружбы между народами, противостоящих массовой культуре Запада.

Взгляды, основанные на абсолютизации религиозно-филосо-

софских постулатов, на смешении понятий «религиозное» и «национальное», создают искаженное представление о характере культурного наследия народов Востока, тормозят культурный прогресс. Религиозно-общинные партии Индии пытаются использовать индуизм в борьбе против демократических сил страны; националистическими кругами Японии поднимается на щит дзэн-буддизм; реакционные мусульманские идеологи утверждают, что лишь ислам в его наиболее ортодоксальной форме может открыть новые пути в жизни народов Востока.

Стремление использовать духовные традиции в интересах укрепления государственной власти наглядно проявляется в Иране. До революции 1979 г. этим целям служил тезис непрерывности культурно-исторической традиции (эстемрар) на всем протяжении 2500-летней истории страны. Он определял отношение к национальному наследию, к контактам с Западом. Провозглашение древности, монолитности, исключительности иранской культуры было одним из основных принципов официальной идеологии, призванной утверждать единство иранской нации, гармоничность ее развития, обосновывать «вечность», незыблемость шахского режима. Реальному кризису и нестабильности в стране официальная культурная доктрина противопоставляла умозрительную идею порядка и гармонии, основанной на единстве интересов монарха и его подданных.

После крушения шахского режима и провозглашения исламской республики Иран доктрина культурной преемственности в корне изменилась. Идеиной подоплекой ее трактовки объявлены «воззрения эксплуатируемых масс» в их религиозном оформлении. Культурное наследие ныне рассматривается лишь как общемусульманское, доисламский период Ирана вообще исключается из истории его культурного развития.

Традиционалистское направление в культурной преемственности объективно приводит к разного рода политико-идеологическим концепциям востокоцентризма, который в свое время в афро-азиатских странах явился реакцией на культурную экспансию колонизаторов. Стремление к самоутверждению подчас приобретает гипертрофированные формы, критическое отношение к буржуазной культуре эпохи империализма перерастает в неоправданное противопоставление Востока Западу, в желание доказать, что Восток никогда не нуждался и сегодня не нуждается в культурном взаимодействии с Западом, которое может привести лишь к пагубным последствиям. Отвергая нормы буржуазной общественной морали, западной эстетики, традиционалисты либо отрицают, либо в искаженном свете представляют те стороны западной культуры, которые играли и играют сегодня позитивную роль в обновлении, обогащении и развитии культур стран Востока.

Подчеркивая приоритет восточной философии, общественной мысли, художественного творчества, выступающие с востокоцентристских позиций авторы пытаются доказать, что многие



классические произведения европейского искусства обязаны своим возникновением влиянию Востока.

Противопоставление аморального, сытого, озабоченного лишь достижением материальных благ, «забывшего о боге» Запада традиционному Востоку приводит иногда даже деятелей культуры из демократического лагеря к неоправданному утверждению духовного и морального превосходства Востока над Западом, к идеализации патриархальных устоев традиционного восточного общества, к стремлению представить национальную историю народов Азии и Африки как нечто «цельное», никогда не знавшее противоборства антагонистических сил. Житель Востока изображается ими как носитель неких вечных, неизменных моральных устоев, как естественный человек, не тронутый тлетворным воздействием цивилизации.

В романе «Мать-родина» (1975) известного турецкого прозаика Кемаля Тахира критика империализма, антиамериканские настроения преломляются в общее негативное отношение к Западу. Идеализируя средневековую Турцию, писатель пытается доказать, будто в ней существовало бесклассовое общество, основанное на социальной гармонии, религиозном и национальном единстве, царил дух коллективизма, являвшийся прямой противоположностью индивидуалистическому сознанию и классовому антагонизму, свойственным Европе. Подражание западным моделям общественного устройства привело к ломке коллективистского сознания, присущего национальному характеру турок, к социально-экономической и культурной деградации страны, утверждает автор этого популярного в Турции романа. Причину отсталости своей родины писатель, таким образом, видит в забвении национальных традиций, в утрате «турецкого национального духа». Призыв воскресить этот «национальный дух», по сути, означает стремление к консервации пережитков прошлого.

В арабской литературе подобного рода тенденции проявляются в идеализации патриархального уклада жизни, нравственных устоев крестьянской общины, в поэтизации устарелых бедуинских обычаев, в проповеди мусульманского фатализма и веры в предопределение.

При всех своих национальных разновидностях востокоцентризм основывается на провозглашении особой миссии Востока в истории человечества, на утверждении духовного и морального превосходства его над Западом.

В противовес широко распространившемуся в афро-азиатских странах в ходе национально-освободительной борьбы презрительно-нигилистическому отношению к западной культуре как грубо утилитарной, «материалистической», многие реально мыслящие деятели стран Востока осознавали необходимость модернизации как социальной структуры восточных обществ, так и всего традиционного культурного комплекса, искоренения косных обычаев и консервативных традиций, преодоления куль-

турной отсталости масс, при этом призывали опираться на прогрессивные тенденции западной культуры.

Проблемы полноценного синтеза культур Востока и Запада решали Рабиндранат Тагор и Мухаммад Икбал в литературе и искусстве, Амин ар-Рейхани, С. Радхакришнан, Дж. Неру, Ата-тюрк в политике и общественной мысли. Отсутствие контактов с Западом, отмечал Дж. Неру, «приведет к загниванию и потере жизненной и творческой энергии... Мы должны теперь сделать большее ударение на синтетическом аспекте и сделать весь мир объектом нашего изучения»<sup>14</sup>.

Концепция синтеза культур активно претворяется в жизнь правительствами многих стран, служит эффективным оружием в борьбе со всякого рода реакционными устремлениями как традиционалистов, так и сторонников «вестернизации», способствует процессу возрождения национальной культуры на принципиально новой основе.

### «ИНДИЙСКОЕ СОЗНАНИЕ» КАК ФАКТОР КУЛЬТУРНОЙ ИНТЕГРАЦИИ СТРАНЫ

Со времени основания в 1954 г. Сахитья экэдэми — Литературной академии в Индии часто оперируют понятием «единая, хотя и создаваемая на разных языках, индийская литература». Например, представительная сводная работа, построенная на разнонациональном литературном материале, «Современная индийская литература и общество» предваряется введением, где указывается, что «шестнадцать индийских национальных литератур выражают по существу единое индийское миропонимание и дают возможность говорить о единой индийской литературе, которая во всех концах страны пользуется одними и теми же древними образами и архетипами индийского сознания»<sup>1</sup>.

В этих случаях обычно прибегают к привычным английским определениям *one* или *one single literature*. Однако в последнее время можно наблюдать отход от такого рода дефиниций, стремление не выразить идеал, а отразить истинную литературную ситуацию.

Уже известный литературовед хинди Нагендра в предисловии к вышедшему в свет в 1977 г. сборнику, который содержал материалы семинара, организованного Делийским университетом, несколько изменил формулу: «Для такой многоязычной страны, как наша, очень существенно развивать базирующуюся на широкой основе концепцию индийской литературы (*a board based Indian concept of literature*) или, выражаясь точнее, концепцию индийской литературы в целом (*a concept of Indian*

<sup>14</sup> Неру Дж. Открытие Индии, с. 571.

<sup>1</sup> *Contemporary Indian Literature and Society*. Ed. by Motilal Sotwani. New Delhi, 1979, с. VIII.

literature as a whole)»<sup>2</sup>. А в статьях того же сборника диктуемое поисками идеала построение «одно государство — одна культура — одна литература» приобретает вполне реалистическую интерпретацию. «Мы склонны считать, что народ Индии представляет собой неразделимое единство, скрепляемое не только политически и экономически, но и древними культурными и религиозными связями, которые выдержали многовековое испытание»<sup>3</sup>.

Терминологическое обозначение «One Literature on a Single Level of Organization» встречается здесь только в случае, когда речь идет не о литературе как таковой, а о концепции общего литературного процесса, «индийской литературной истории»<sup>4</sup>, в котором надлежит выявить то, что объединяет разнонациональные литературы страны.

Такой же подход характерен и для авторов последнего фундаментального двухтомного научного издания «Сравнительная история индийской литературы»<sup>5</sup>.

Коль скоро руководитель этого труда, известный малаяльский ученый К. М. Джордж, и его коллеги говорят об «индийской литературе», они, естественно, не могут избежать вопроса о единичности этого явления по отношению к множественности языкового выражения. Однако постоянно подчеркивается, что единичность — это абстракция, которую несравненно более сложно постичь, нежели гетерогенность языкового материала. Не случайно, чтобы облегчить осмысление этой абстракции, в предисловии к труду читателю предлагается ее метафорическое выражение. «Один великий поэт сказал, если язык — растение, то литература — его цветок. Могут ли пятнадцать (количество основных литератур Индии без англоязычной) произвести на свет один цветок. Ответ должен быть положительный. Конечно, могут, но породят эти пятнадцать растений пятнадцать цветов одного вида. Ведь существует же много различных роз, каждая со своим собственным оттенком, ароматом, со своим размером и формой лепестков. Тем не менее все они розы»<sup>6</sup>.

Однако далее во всех частях этого огромного труда (материалы разноязычных литератур рассматриваются комплексно в разделах первого тома — «Язык», «Фольклор», «Традиционная поэзия», «Поэзия нового времени», «Драма», «Роман» и второго тома — «Рассказ», «Общая проза», «Критика», «Детская литература», «Литературные движения и организации», «Другие индийские литературы»), и особенно в интродукциях, уже нет речи о единичности явления, а ведется научный поиск проявляющегося в фольклоре в различных пластах литературы и даже в характере литературных движений тождества, поиск того,

<sup>2</sup> Comparative Literature. Ed. by Nacendra. Delhi, 1977, с. 111.

<sup>3</sup> Там же, с. 114.

<sup>4</sup> Там же, с. 157.

<sup>5</sup> Comparative Indian Literature. Kerala, 1984—1985.

<sup>6</sup> Comparative Indian Literature. T. 1, с. X.

что объединяет индийских художников, творящих на разных языках, обуславливает единую или похожую реакцию «на взгляды и характер действий, возникающих на базе общих религиозных, политических и социальных идей»<sup>7</sup>.

Это тождество, «нить, которая связывает литературы воедино», «настроенность на одну и ту же волну», обозначается термином *Indianness* (индийскость).

Само по себе понятие *Indianness*, часто определяемое как «сущностный общий знаменатель» (*substancial common denominator*), также весьма расплывчато и неопределенно. Это констатируют все исследователи Индии. В частности, К. М. Джордж в общем предисловии к двухтомнику отмечает, что индийские ученые пока еще недалеко продвинулись от гипотетической стадии. «Целостная картина индийской литературы еще не нарисована, мы только на пути к открытию ее как национальной сущности, как чего-то, реально существующего... Наши идеи относительно „единства в многообразии“ смутны и поверхностны»<sup>8</sup>.

В настоящее время для улавливания этой ускользающей и в чем-то мистической «индийскости» в Индии ведется большая и серьезная работа по сравнительному изучению литератур, создаваемых на различных языках страны.

Исследования в этой области были начаты там по инициативе известного бенгальского ученого и писателя Буддхадевы Боса, основавшего в 1956 г. в Джадавпурском университете в Калькутте кафедру сравнительного литературоведения. Этот важный шаг в развитии индийской литературоведческой науки имеет свою предысторию. Именно в Калькутте, в Совете национального образования, реорганизованном впоследствии в Джадавпурский университет, в 1906 г., в дни подъема антиколониального движения «свадешы» (букв. «отечественный»; движение за развитие национальной промышленности и бойкот иностранных товаров), Р. Тагор выступил с лекцией по проблемам сравнительного литературоведения, в которой, поставив вопрос о том, что бенгальская, как и литературы на других языках Индии, является органической частью мировой литературы (вишвасахитья), призывал отказаться от «узкого провинциализма», рассматривать творчество каждого индийского писателя не изолированно, а в общендийском и мировом литературном контексте. В 1961 г. Буддхадев Бос основал первый в Индии журнал по сравнительному литературоведению — *Jadavpur Journal of Comparative Literature*, редактором которого в течение многих лет был его преемник профессор Нареш Гуха.

Инициатива калькуттских ученых была поддержана в других частях страны, кафедры сравнительного литературоведения были открыты в ряде индийских университетов. Эти кафедры организовывали дискуссии, результаты которых обобщались в соответствующих публикациях. Одну из них, вышедшую в 1977 г.

<sup>7</sup> Там же, с. X.

<sup>8</sup> Там же, с. IX—X.

под редакцией Нагендры, мы упоминали выше. Однако она не была первенцем. Начальным шагом на этом новом в индийском литературоведении пути был выпущенный в 1957 г. и переизданный Литературной академией в 1959 г. сборник «Современная индийская литература»<sup>9</sup>, состоящий из кратких очерков, посвященных литературам на различных индийских языках, с предисловием известного философа и политического деятеля Индии С. Радхакришнана.

Следующей ступенью были сборник «Индийская литература» под редакцией Нагендры, вышедший в свет в 1959 г.<sup>10</sup>, и «Индийская литература в независимой Индии» под редакцией выдающегося англоязычного критика Шриниваса Айенгара — сборник, выпущенный Литературной академией в 1973 г.<sup>11</sup>. Сюда же можно отнести очерк известного литератора Кришны Крипалани «Современная индийская литература», опубликованный в 1968 г. и затем переизданный в расширенном виде в 1982 г., и некоторые другие работы. И, наконец, на сей день венчает усилия индийских ученых, работающих в области компаративистики, тот самый капитальный двухтомный труд под редакцией К. М. Джорджа, с цитатами из которого мы уже познакомили читателя.

Все эти ведущиеся в Индии сравнительные исследования неизменно имеют главной целью выявление «общего знаменателя», отсюда и единая их композиционная структура: рассмотрение разноязычных литератур в отдельных главах, затем (иногда предваряя работу) суммирование общих характеристик, проявляющихся на разных уровнях. Таким образом, индийская литература фактически всюду рассматривается не как единичность и не как простая сумма, а как многонациональный взаимообусловленный комплекс литератур, как исторически развивающееся целое. И всех авторов волнуют прежде всего не сами, достаточно уже изученные, национальные литературы, не просто сравнение, выявление первичности или вторичности отдельных литературных явлений, а характер диалектического взаимодействия центробежных и центростремительных сил литературного процесса, который с полным основанием может быть определен как поле действия межлитературных сил.

В этом случае достаточно эффективными, как нам представляется, могут быть научные подходы Дианиза Дюришина, который подчеркивает, что «современная теория и методология межлитературного процесса (а не „литературного компаративизма“, или „сравнительного изучения литературы“) должна всецело сосредоточить внимание на методике и формах изучения именно межлитературного процесса в подлинном смысле слова»<sup>12</sup>.

Как мы отмечали выше, очень важно, что предлагаемая ме-

<sup>9</sup> Contemporary Indian Literature. Delhi, 1957.

<sup>10</sup> Indian Literature. Ed. by Nagendra. Delhi, 1959.

<sup>11</sup> Indian Literature since Independence. New Delhi, 1973.

<sup>12</sup> Дюришин Д. Систематика литературного процесса. Братислава, 1988.

тодика подходит к национальным литературам во всей их совокупности как к равнозначным факторам. Тем самым отодвигается аксиологический аспект, а на первый план выходит «механизм высшего синтеза литературного развития».

Литературы многонациональной Индии могут функционировать в системе разных межлитературных общностей, где основополагающими будут территориальный, лингвистический, этнический, конфессиональный или другие принципы. О такого рода общностях, их роли в общеиндийском литературном процессе идет речь, в частности, в работе И. Д. Серебрякова<sup>13</sup>. Но нас конкретно будет интересовать особая литературная общность в рамках единого государства, и прежде всего факторы, под воздействием которых формировалась эта общность, т. е. в конечном счете та самая таинственная Indianness, с поисками которой так или иначе связывают свою литературоведческую деятельность большинство индийских филологов и критиков.

В чем конкретно проявляется эта общность? Что связывает литературы народов Индии? Что, несмотря на все разнообразие, сплачивает их в единый многонациональный комплекс? На этот принципиально важный вопрос отвечают в Индии по-разному. Все, кто пытается найти на него ответ, обычно задумываются над тем, что такое «индийскость» в литературах народов Индии, иными словами, в чем состоит их национальная специфика, в чем и как проявляется в них общая идейно-эстетическая направленность? Дискуссии по этому вопросу разворачиваются с первых шагов становления молодого независимого государства одновременно с выдвиганием тезиса о единой индийской литературе как важном факторе культурной и общественно-политической интеграции страны.

Стремление обнаружить истоки своей культуры, определяющие ее национальное своеобразие, свойственно в настоящее время не только индийцам. Это стремление можно рассматривать сегодня в русле все шире распространяющегося в современном мире пробуждения национального самосознания, как иногда говорят, «духовного ренессанса», являющегося реакцией на процессы культурной унификации, псевдоинтернационализации, вызванных бездумным следованием западным образцам, пренебрежением к национальным духовным и художественным ценностям. Так, например, в понятие «Englishness» англичане вкладывают возврат к идеалам и ценностям «старой доброй Англии». Поиски «Russianess» можно рассматривать как попытки возродить былую славу и величие русской культуры, которая, как сейчас становится известным, вместе с культурами других народов Советского Союза в течение многих десятилетий разрушалась, деформировалась под лозунгами вульгаризаторски трактуемого интернационализма.

Широкое распространение в индийском литературоведении и культурологии получает, например, религиозно-философская ин-

<sup>13</sup> Серебряков И. Д. Литература народов Индии. М., 1985.

терпретация понятия «индийскости», предложенная Ауробиндо Гхошем (1872—1950) в работах «Индийская литература», «Основы индийской культуры», «Идеал человеческого единства» и др. Еще в колониальную эпоху он стремился показать, как с ведийских времен проявляется в индийской словесности «дух индийского народа», «культурное сознание Индии», «доминирующую роль» в котором, согласно Ауробиндо Гхошу, играют духовное, интуитивное и психическое начала<sup>14</sup>.

Эта концепция в последнее время находит довольно широкое распространение. Наиболее полно и последовательно изложена она в работах Нагендры. Феномен индийской литературы, по мнению Нагендры, предполагает укрепление внутреннего единства при сохранении принципа отражения всего разнообразия индийской жизни, в которой прошлое неразрывно слито с настоящим. Поэтому в индийской литературе существуют и взаимодействуют в едином комплексе интеллектуальные, духовные ценности, относящиеся к различным историческим эпохам, другими словами, индийская литература является выражением «индийского коллективного сознания, разума (Бхаратия маниша)»<sup>15</sup>. Дж. Неру называл это «национальным мировоззрением», выражающим специфические особенности мышления народа, сложившиеся в результате преемственности на протяжении многих веков определенных философских традиций.

Согласно точке зрения Нагендры, понятие «индийское сознание», или «национальное мировоззрение» — «индийскость», — являющееся «душой индийской литературы», складывается на протяжении всего многовекового развития Индии. Оно основывается на признании религиозно-философских идей индуизма, таких, как вера в существование божественного Абсолюта в форме Брахмана, в духовную сущность окружающего мира; взгляд на человека как носителя частицы Брахмана; стремление к слиянию с Брахманом, которое дарует абсолютное блаженство, наступающее как результат освобождения от бремени земного существования; и, наконец, терпимость, самоотречение во имя достижения истины и освобождения от заблуждений. Эти отличительные особенности «индийского сознания», выражаясь в искусстве слова, начиная с «Ригведы», по мнению Нагендры, являются важным стимулом развития всей индийской художественной культуры и поныне.

Такого рода концепция единства индийской литературы, получившая определенное распространение в современной индийской культурологии и литературоведении, не без основания оспаривается теми индийскими учеными, кто возражает против отождествления понятий «культура Индии» и «культура индуизма». «Многие пытались втиснуть индийское мировоззрение в

<sup>14</sup> Chondhuri J. N. Comparative Literature and a Concept Indian Literary History. Comparative Literature, Ed. by Nagendra. New Delhi, 1977, с. 158.

<sup>15</sup> Нагендра. Концепция индийской литературы.— Язык. Дели, [б. г.], сентябрь (на яз. хинди).

прокрустово ложе стереотипов, например фатализма и духовности... — отмечают индийские ученые Р.-К. Гупта и П.-Л. Гупта, — считая, что основу индийской культуры составляет „дхармическое“ мировоззрение, в котором человек только исполнитель определенной роли, долга (дхармы)»<sup>16</sup>.

Такое одностороннее, основанное на религиозной идеологии толкование «индийскости» возможно, да и то с оговорками, лишь в отношении литературы древней и средневековой Индии, но никак не может быть распространено на весь индийский литературный процесс. Разумеется, нельзя отрицать влияния на историю культуры Индии, в том числе и на литературный процесс, древнеиндийского духовного наследия, однако нельзя и абсолютизировать его, не обращать внимание на тот факт, что в нем есть и на разных этапах по-разному проявляются как силы созидательные, имеющие перспективу развития, так и силы ретроградные, консервативные. Поэтому не какие-то отдельные черты индийской литературы, возникновение которых обусловлено особенностями индийской духовной культуры, специфически индийскими формами художественной изобразительности и т. д., а вся совокупность историко-культурных, общественно-политических, психологических и других признаков определяет лицо индийской литературы, ее национальную специфику, ее «индийскость».

Итак, каким же образом, с нашей точки зрения, можно представить эту трудноуловимую категорию «индийскости» в некоторой системе, расчленив ее на ряд конкретных интегрирующих факторов, способствовавших образованию особой литературной общности государственного типа? Зерно такого системного подхода содержится в широко цитируемом различными индийскими авторами высказывании С. Радхакришнана: «Существующее единство взгляда объясняется тем, что авторы, которые пишут на разных языках, черпают вдохновение из общего источника и сталкиваются более или менее с тем же опытом, эмоциональным и интеллектуальным»<sup>17</sup>.

Под общим источником здесь, несомненно, разумеется общее культурное наследие, включая те его слагаемые, которые заложили основы специфического религиозно-философского миропонимания, а под эмоциональным и интеллектуальным опытом — тождественная реакция художников на меняющиеся факторы действительности, реакция, обусловленная общностью исторических судеб народов, объединенных в одном государственном образовании. Иными словами, часть интегрирующих факторов относится к давнему прошлому и связана с категорией культурного наследия, которое, однако, не является стабильным, застывшим образованием. Меняется не только характер восприятия, отношения к различным его уровням: религиозно-философ-

<sup>16</sup> Gupta R. K. and Gupta P. L. Towards a Concept of Indian Literature. — Indian Literature. 1982, Sept.—Oct., c. 28—55.

<sup>17</sup> Contemporary Indian Literature. Delhi, 1957, c. 11.



скому, мифологическому, художественно-образному: динамично развивается оно само и благодаря этому, как будет показано ниже, как бы вращается в современность.

Теперь постараемся выяснить, какие компоненты общего индийского наследия обладают особым цементирующим свойством, в чем оно проявляется, что конкретно может быть истолковано как интегрирующие факторы. К этим трем основополагающим для системного подхода вопросам достаточно часто обращаются индийские исследователи.

Начнем с границ интересующего нас свода сочинений, изначально созданных на санскрите. К ним обычно относят эпические поэмы «Рамаяну» и «Махабхарату», пураны, особенно посвященную жизнеописанию бога Кришны «Бхагавата-пурану», и сочинения, написанные в жанре «махакавья», прежде всего «Гита-говинду», повествующую о любви Кришны и пастушки Радхи. Сюда же причисляют поэму Калидасы «Облако-вестник», которая послужила моделью для создания сотен поэтических произведений в особом жанре, называемом «поэмы-послания». Именно перечисленные произведения, как считают, играют роль семян, которые постоянно дают всходы и обеспечивают единство<sup>18</sup>.

Таким образом, основным критерием для зачисления в этот свод считается удивительная жизнестойкость произведений, проявляющаяся в способности к постоянному возрождению в форме различных переложений, модифицированных версий, создаваемых на многочисленных языках Индии.

Проблема необычайной жизнеспособности компонентов индийского культурного наследия представляет особый интерес и не случайно привлекает к себе повышенное внимание, поскольку она помогает понять, почему культура прошлого и поныне обладает интегрирующим свойством. Последовательно и глубоко в последнее время она была проанализирована в интересном докладе профессора Делийского университета Шишир Кумар Даса «Неумирающие индийские эпические сказания»<sup>19</sup>, который он сделал на совместном индо-советском семинаре «Литература как интегрирующая сила многонационального общества», проведенном в Дели в 1986 г.

Позволим себе воспроизвести основные мысли этого доклада, поскольку в нем показана уникальность бытования индийского эпоса во времени, и, кстати, скорректировать недостаточно, с нашей точки зрения, обоснованное сопоставление индийской и европейской литератур. Разумеется, Шишир Кумар Дас намеренно выбрал из всех компонентов именно «Махабхарату» и «Рамаяну», поскольку эти эпические поэмы являются основой всего индийского культурного наследия. Не случайно им по-

<sup>18</sup> Comparative Indian Literature. T. 1, с. 151.

<sup>19</sup> Shishir Kumar Das. The continuity of Indian Epics. Materials of Indo-Soviet Joint Seminar on «Role of Literature as Integrating Force in Multi-Ethnic Society». New Delhi, 1986.

священо огромное количество работ как в самой Индии, так и за ее рубежом. Последний советский фундаментальный труд на эту тему вышел в 1974 г.<sup>20</sup>

Процесс создания «Рамаяны» и «Махабхараты» более или менее идентичен процессу формирования древних эпосов в других частях мира. Как и последние, индийские эпические поэмы складывались в течение веков, инкорпорируя различный литературный материал, функционирующий в разные эпохи, «насыщаясь трудом и фантазией многочисленных безымянных минестрелей и бардов».

Но история индийского эпоса — это история сплава не только литературного материала. Древние критики называли «Рамаяну» и «Махабхарату» «итихаса» — историями. «Махабхарата» в особенности является компендиумом, где сосредоточены исторические, правовые, философские и эпические знания. Поэтому-то ее и называют в Индии пятой ведой. Эта поэма уникальна в мировой истории как своей протяженностью (по объему она почти в восемь раз превышает вместе взятые «Илиаду» и «Одиссею»), так и энциклопедичностью. М. Винтерниц имел все основания сказать, что «Махабхарата» скорее не поэтическое произведение, а вся литература. Недаром и сами индийцы говорят: «Все, что есть в Индии, есть в „Махабхарате“». Все это в известной мере справедливо и для «Рамаяны», хотя последняя отличается значительно большей простотой композиции и единством.

Санскритский эпос уникален в истории мировой культуры и продолжительностью своей жизни, степенью своего непрекращающегося влияния на общественную жизнь и литературу.

Обычно с того времени, когда оказывается записанным более или менее фиксированный текст эпоса, его история завершается. Строго говоря, это положение справедливо и для санскритских эпических поэм. Однако впоследствии они в том или ином виде стали воспроизводиться на различных индийских языках, что и обеспечило непрерывную линию их развития. Уникальность этого явления становится особенно очевидной, если сравнить их бытование во времени с жизнью эпических поэм Гомера.

Как известно, гомеровский эпос, подобно санскритскому, отличался не только литературными достоинствами. Он также включает в себе высокие нравственные идеалы, служит влиятельным сводом назидательных мыслей по различным отраслям знания. Однако с приходом римлян греческий эпос, оставаясь образцом литературного мастерства, в значительной мере утратил свою социальную значимость. После распада Римской империи он уже практически не воспринимался в Западной Европе. Для Данте и Чосера Гомер был уже только именем. Лишь после появления его произведений в латинском переводе Пет-

---

<sup>20</sup> Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. М., 1974.

рарки у образованной элиты Запада возник интерес к греческому эпосу. В следующем столетии, когда проявилось повышенное внимание к классической литературе, многие могли уже читать «Илиаду» и «Одиссею» Гомера в подлиннике. Но даже и в это время, когда Гомера превозносили как великого поэта, его творения уже не поднялись до прежних высот и никогда больше не занимали тех позиций, которые были у них в классической Греции.

В Индии, напротив, традиция санскритского образования не прерывалась, и в отличие от Европы, где христианство вытеснило прежние религии, индуизм остался нетронутым. Поэтому статус «Рамаяны» и «Махабхараты», где развивались индуистские религиозно-философские взгляды, закреплялись положения различных отраслей санскритской учености, остался в обществе прежним. Их никогда не забывали, они никогда не опровергались и не заслонялись какими-либо другими сочинениями. Постоянно расширяя сферу своего влияния, они все глубже проникали в психику народа. Тексты поэм, однажды зафиксированные, вместе с многочисленными комментариями к ним стали достоянием ученых. Но поскольку способ передачи поэм оставался преимущественно устным, сохранился и доступ к ним простых, необразованных людей.

Чрезвычайно важным обстоятельством, обусловившим уникальную жизнестойкость и влияние эпоса, является то, что обе поэмы стали частью религиозной жизни всего народа. Не только брахманизм и индуизм, но и буддизм и джайнизм прибегали к ним, используя как священные ритуальные тексты. Свидетельства массовой рецитации «Рамаяны» относятся еще ко II в. до н. э. Продолжаются они и по сей день, однако в большинстве случаев пользуются уже текстами не на санскрите, а на своих родных разговорных языках.

В средневековый период, когда «Рамаяна» и «Махабхарата» начали пересоздаваться на живых языках народа, эпические поэмы, конечно, служили образцом, моделью. Однако авторы часто отходили от этих моделей и добавляли материал из других источников. Поэтому многочисленные различные «Рамаяны» Индии отличаются друг от друга не только языком, но и организацией материала, изображением и даже трактовкой персонажей, мотивацией их действий.

Очень важен характер восприятия текста обычным читателем. Он наслаждается своей «Рамаяной», не задумываясь над тем, что это — одна из «Рамаян». Рядовой читатель в Индии едва ли озабочен тем, чтобы иметь дело с первоначальным санскритским текстом поэмы. С каким бы текстом он ни был знаком, Камбана или Тульсидаса, Криттибаша или Шридхара, — это его текст. Ему изначально прекрасно знакомы главные персонажи, развитие действия через рецитацию, сценическое воплощение, живопись. Главное для простого читателя — не зафиксированный нормативный вариант, а вариант, который соответ-

вовал бы его эстетическим вкусам (поэтому особенно важен язык, на котором создается та или иная «Рамаяна») и религиозным потребностям.

Профессор Шишир Кумар Дас приводит интересный пример ситуации, которая сложилась с «Рамаяной» на языке маратхи. Есть несколько маратхских «Рамаян», первая из них была создана Намдевом еще в XIV в. Он не излагает всю историю о Раме, а отбирает только три эпизода. Экнатх, следующий автор, напротив, создает метафорическую поэму, где все персонажи становятся аллегориями, а текст превращается в философский трактат. Его соотечественник Кришнадаас Мугдал воссоздает «Рамаяну», проникнутую героикой, которая была «созвучна политическим амбициям маратхов того времени и предназначалась для чтения в фортах». Морапант, поэт XVIII в., написал 108 коротких «Рамаян», каждая из которых отличается либо техникой повествования, либо лексическим своеобразием. Текст его «Длинной Рамаяны» не содержит «ни одного долгого гласного». «Сита Рамаяна» рассказывается Ситой, «Хануман Рамаяна» — Хануманом, а «Шри гуру Рамаяна» — всеми главными персонажами по очереди. Однако самой большой популярностью пользуется «Рамаяна» Шридхара, которая есть в каждом доме в Махараштре. Такой статус этого сочинения определяется и его эстетическими достоинствами и религиозным содержанием. Именно эти качества и сделали «Рамаяну» Шридхара наиболее подходящей для молитвенной рецитации.

Существует еще один фактор, который обеспечивает живучесть индийского эпоса. Профессор Шишир Кумар Дас называет его регионализмом. Заметим, кстати, что термин «региональный» (regional) он, как и другие индийские авторы, употребляет в значении «местный», «локальный», а термин «национальный» (national) — в значении «народный», «общенародный» и даже «общегосударственный». Суть «регионализма» состоит в следующем. Ученый муж, конечно, может правильно идентифицировать географию эпических поэм. Он сможет определить и временные границы, увидеть социальные структуры, религиозные верования, ритуалы, увязав их с конкретной эпохой. Но все это не имеет никакого значения для простого читателя. Он довольствуется сознанием того, что это истории славного далекого прошлого, и все упомянутые в них места для него так же реальны, как и все действующие персонажи.

Названия городов, святынь, гор, рек, лесов независимо от того, знакомы они или нет, рождают у этого читателя видение Индии — страны, объединенной и территориально и духовно. Айодхья и Индрапрастха, Куру и Панчал, Дандакаранья или Читракут — все названия и имена вызывают ассоциации со страной во всей ее протяженности и многообразии. Чрезвычайно важно, что это ощущение сохраняют все «Рамаяны» и «Махабхараты». «Средневековый индийский поэт, который пересоздавал эпические поэмы для простого человека, был абсолютно

убежден в их паниндийском характере». Однако это несколько не мешало ему, так сказать, регионализировать текст, создавая у читателя ощущение, что эта огромная, многообразная Индия вместе с тем неразрывно связана и с его локальным миром, не только географически, но и ценностно. Примеров тому можно привести очень много.

«Махабхарата» Сарала Даса на языке ория не случайно называется «книгой штата Орисса и народа Ория, галереей картин социальной жизни Ориссы, которые правдиво отражают даже сегодняшний день». Сарала Дас связывает со смертью бога Кришны события, которые произошли в Ориссе, заставляет Пандавов посетить все священные места Ориссы, женит Юддхиштиру на девушке-ория и т. д. В «Махабхарате» малайяльско-го поэта — Эзхатхачана в описании боев присутствует след военного искусства, которым славилась Керала. Брачные ритуалы в бенгальских «Рамаянах» значительно ближе к тем, которые существуют у современных бенгальцев, нежели к тем, что были распространены в древней Индии. Так настоящее соединялось с прошлым, региональное (локальное) сливалось с национальным (общенародным).

Шишир Кумар Дас ни в коем случае не наполняет понятие «регионализм» уничижительным смыслом. Для него это «сознательный поэтический процесс, цель которого придать древней поэме современное звучание». Регионализируя текст, поэт отнюдь не задавался целью ограничить влияние санскритского эпоса или посягнуть на его паниндийский характер, он просто расширял свою региональную идентичность до масштабов национального самосознания. И именно это обстоятельство, связанное с жизнеспособностью индийских эпических поэм, имеет особое значение, поскольку в нем скрыт механизм того, как этносы осознают себя частью единого целого без ущерба для их собственной характерности, специфичности, ибо это целое исконно существует как многообразие.

Очевидно, что в «регионализме» надо прежде всего искать и ответ на вопрос, почему созданные много веков назад тексты и ныне способны пробуждать ощущение единства, соотнесенности с общей для всех прародиной, объединенной территориально, духовно, общими законами и нормами существования населяющих ее людей.

Следует отметить, что большинство индийцев сходятся во мнении: идея единой Индии, заключенная в эпосе, оказалась столь же жизнеспособной, как и сами эпические поэмы. Вот, например, что писал по этому поводу писатель, поэт и критик С. Х. Ватсяян, более известный под псевдонимом Агьей: «Со времени создания „Махабхараты“ существовало осознание Индии как некоей единой сущности (entity) географического, культурного. Центробежная тенденция отличала и последующие произведения авторов, которые мыслили страну Бхарат как единое

целое»<sup>21</sup>. Такое единодушие, надо думать, говорит о неоспоримости самого явления.

Действительно, несмотря на существование различных культурных комплексов традиций, в силовом поле которых развивались разноразличные литературы Индии (санскритская, тамильская, арабо-персидская и, наконец, английская/западноевропейская традиции), санскритский пласт культурного наследия, особенно эпические поэмы «Рамаяна» и «Махабхарата», повсеместно проявил свою действенную силу. Именно этот пласт становится фактором интеграции разнородных феноменов культурной жизни Индии в некое самобытное единство. «Древняя индийская литература проникла во все слои индийского общества севера и юга, запада и востока страны,— пишет один из индийских исследователей, ратующих за развитие компаративистики.— Без осознания этого факта нельзя строить концепцию сравнительного изучения литературы Индии. Древняя литература — это то, что сформировало национальное сознание, и поэтому она обязательно должна стать базисом при сравнении»<sup>22</sup>. Характерно, что этой широкомасштабной тенденции усматривать корни самобытного единства в общем источнике — санскритском наследии — противостоят ныне сепаратистские тенденции поисков своих, особых корней. Так, лидеры сикхской партии Акалидал, отстаивающие тезис «независимого национального самосознания» сикхов, их «религиозно-общинной идентичности», неизменно призывают к «сохранению концепции особой и независимой сикхской самобытности»<sup>23</sup>. Конечным же звеном этой цепочки заключений является вывод о том, что коль скоро сикхи оказываются особой нацией, они непременно должны иметь суверенное государство<sup>24</sup>.

Итак, важным интегрирующим фактором, который связан с наследием, воспринимаемым как источник общей самобытной культуры, является вычитываемое из него разноразличными литературами страны ощущение всестороннего единства Индии.

Еще одним очень существенным фактором интеграции, который коренится в санскритско-индуистском традиционном пласте, является то, что обычно именуется крайне емким термином «индийская духовность». Конкретнее же, это сохраняющие и поныне свое ценностное содержание религиозно-философские и этические представления, идеи, которыми пронизаны произведения санскритского наследия.

Строго говоря, отделять нравственно-этическую сферу от религиозной будет прямым насилием над материалом, поскольку практически любые нравственные предписания, этические нор-

<sup>21</sup> *Vatsyayan S. H. Indianness in Comparative Indian Literature. Some Observations Comparative Literature. New Delhi, 1977, c. 153.*

<sup>22</sup> *Mainkar J. G. Comparative Literature in Indian Context.— Comparative Literature. Delhi, 1977, c. 137.*

<sup>23</sup> *Chopra V. D., Mishra R. K. Narmal Singh. Agony of Punjab. Delhi, 1984, c. 111.*

<sup>24</sup> *Kapur R. A. Sikh Separatism. The Politics of Faith. L., 1986, c. 221.*

мы теснейшим образом связаны с первоначальными религиозно-философскими представлениями. Достаточно сказать, что одна из ключевых религиозно-философских категорий — карма — это не что иное, как закон нравственной причинности.

Тем не менее, учитывая характер проявления этих предписаний и норм в современную эпоху, условно в «индийской духовности» можно выделить ценностный уровень, связанный больше с нравственно-этическими категориями, и уровень собственно религиозно-философский.

Что касается первого, то здесь, по всей видимости, прежде всего надо иметь в виду исторически оправдавшие себя этические идеи, связанные с онтологической концепцией «единства бытия», согласно которой многообразие форм эмпирического мира объединяет пронизывающая их божественная сущность. Возникшие на базе этой концепции идеи единой семьи народов, бескорыстного деяния личности, ее самопожертвования во имя общественного блага благодаря заложенному в них огромному гуманистическому потенциалу служат ныне актуальнейшей задаче современности — борьбе за мир, за сохранение священной человеческой жизни, хотя изначально конечной целью «служения» было избавление от оков земного существования — сансары.

Сюда же можно отнести и этические идеалы, воплощенные в образах многочисленных мифологических героев, которые воспринимаются как эталоны — средоточие определенных моральных или аморальных качеств. Причем в данном случае на шкале общечеловеческих нравственных ценностей появляются специфические акценты. Скажем, особо значимой добродетелью считается умеренность, способность к самоограничению.

Второй, религиозно-философский уровень этого аксиологического фактора, который предполагает, что чувство единства возникает благодаря ориентации на одни и те же духовные ценности, связан с древними представлениями о мироздании, о человеческой и божественной сущности, о конечной цели — достижении «предела», абсолюта, к которому ведет длинная цепь перевоплощений. «Несмотря на меняющийся облик индийской литературы от века к веку и от языка к языку, некоторые ее черты с веками не утратили своей жизнестойкости и не потеряли своего значения,— пишет К. Крипалани.— Одна из них — глубокое осознание „предела“, „конечного“ — подобно покрытым вечными снегами Гималаям, всегда доминировала в индийском пейзаже»<sup>25</sup>. С. Х. Ватсьян именно в этом уровне видит сущностное отличие «индийскости» и называет его «индийской идеей» (*Indian idea*). Противопоставляя «индийскую идею» идее эллинской, он, в свою очередь, выделяет в первой три уровня: взгляд на мир (*a world-view*); взгляд человека на свою сущность (*a self-view*); взгляд на время и пространство (*an Indian view of*

<sup>25</sup> *Kripalani K. Literature of Modern India. New Delhi, 1982, с. 120.*

time and space)<sup>26</sup>. Поскольку этот известный литератор Индии соотносит «индийскую идею» исключительно с пластом древней традиции, речь здесь идет о восприятии эмпирического мира как иллюзии, которой противостоит «истинная реальность» — Божественное начало, Абсолют, Брахман. Частица же Брахмана — атман, идеальная субстанция личностного уровня — присутствует в каждом человеке, который может познать ее в себе; последнее равнозначно познанию самосущности. Что же касается концепции времени и пространства, то она также связана с традиционными взглядами на «конечную реальность» — Брахмана как на безвременную и беспространственную субстанцию. Сюда же относятся и представления о цикличности времени, стирании границ между прошлым, настоящим и будущим, между мифом и реальностью.

Следует сказать, что мнение Ватсьяяна разделяют многие индийские ученые. Вот, например, что пишет по этому поводу автор «Введения» к разделу «Драма» фундаментального двухтомника по сравнительной литературе К. Чаттопадхьяя. «Общий фактор — это не только популярный миф или любимое эпическое произведение. В большей степени таковыми являются основные философские взгляды, представления о ценностях, обеспечивающих реальность чувству безвременности и беспространственности (timelessness and spacelessness). Это справедливо как в физическом, так и в метафизическом плане. Хануман, с легкостью переносающий гору, так же реален, как и подъемный кран, поднимающий дом на грузовик для перевозок. Летающие Шива и Парвати, которые наблюдают сверху за жизнью людей на земле, так же реальны для большинства индийцев, как и летящий лайнер, с борта которого можно увидеть город»<sup>27</sup>.

Живучесть, «реальность» мифов обуславливают и немеркнущую нравственную эталонность мифологических героев, о которой мы говорили выше. Специально исследовавшая этот феномен критик Минакши Мукерджи в главе «Миф как художественный прием» своей работы по англоязычной литературе Индии отмечает, что пристрастие индийских писателей к мифологии во многом объясняется ее вневременностью. Несмотря на удаленность от современной реальности, мифы не теряют своего сущностного значения. Англоязычный писатель, будь он бенгалец, маратх, ория, может экспериментировать, используя созданные на Западе образные и структурные модели, прибегая к методу потока сознания или к положениям экзистенциалистской философии. Но когда дело доходит до сути, до использования в литературе мифа, он обнаруживает, что не в состоянии извлечь пользу из греко-римской или иудейско-христианской мифологии, и обращается к родной «Рамаяне»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *Vatsyayan S. H. Indianness in Comparative Indian Literature*, с. 149.

<sup>27</sup> *Chattopadhyaya K. Introduction to Section V. Drama.— Comparative Indian Literature. Kerala, 1984*, с. 473—474.

<sup>28</sup> *Mukherjee M. The Twice Born Fiction. New Delhi, 1974*, с. 129, 131.



Таким образом, интегрирующие факторы, относящиеся к культурному наследию, во всех случаях лежат в духовной сфере, однако материализуются они в соответствующих образных, тематических, жанровых структурах, которые обладают в различных национальных литературах определенным сходством или, более того, единообразием. Это сходство имеет место не только на этапе непосредственного использования эпического образца, так сказать, в его исконном виде. Оно проявляется и в последующем, когда этот образец (тема, сюжет, а чаще всего образ) переосмысливается, наделяется символическим значением, связанным с процессами, происходящими в современную эпоху.

Один из наиболее характерных примеров — наблюдавшееся повсеместно использование разноязычными литературами Индии образа танцующего бога Шивы, который разрушает существующий мир, в качестве символа революционных перемен, коренного обновления общества.

Говоря об «индийскости», раскрывая сущность этого понятия в связи с прошлыми этапами, многие индийские исследователи отдельно рассматривают средневековый пласт литературы, создаваемой на различных «местных и областных» (local and regional) языках: брадже, авадхи и др. Хотя некоторые (мы видели это на примере доклада Шишир Кумар Даса) частично включают его в общую систему наследия, рассматривая как этап, как очередную стадию существования произведений древности.

Для решения нашей задачи имеет смысл обратиться к соображениям этих ученых, поскольку они помогают нащупать еще один важный фактор интеграционного характера. Феномен средневековой индийской поэзии повсюду является порождением народного движения, называемого обычно «бхакти» (религиозная любовь), во всех его ответвлениях, оттенках и тональностях. Идеи бхакти коренились в утверждаемом создателями «Бхагавадгиты» (важнейшей составной части «Махабхараты») принципе эмоционального почитания божества, что являлось одним из путей освобождения от оков сансары. В отличие от указываемых «Бхагавадгитой» ранее признанных путей — знания (джняна) и действия («незаинтересованное деяние», карма), которые покоились на вере в конечную цель — единение с Абсолютом — и не нуждались в личном боге, бхакти — путь любви к божеству — необходимо предполагает его наличие. Таким образом, безличный Абсолют, Брахман, сливается с личным божеством, каковым становились принимавшие разные облики верховные божества Вишну и Кришна (одним из земных воплощений Вишну считался герой «Рамаяны» царевич Рама). Идея единства высшей субстанции и культового бога, ревностное почитание которого вело к «освобождению» от оков земного бытия, таила в себе принципиально новое для индуизма представление о возможности освобождения, достижения «высшей

цели» для каждого, независимо от его места в тогдашней стратификационной структуре и конфессиональной принадлежности.

Это проникнутое стихийным демократизмом представление и лежит в основе поэзии бхакти, в русле которой находятся и многочисленные пересоздания эпических поэм, их отдельных сюжетов и мотивов. Некоторые из них вообще выводятся в Индии за границы эпоса. Так, известный тамильский литератор Субраманья Айяр, проведя фундаментальное исследование «Рамаяны» тамильского классика Камбана (IX—X вв.), считает, что это произведение надо рассматривать только в русле течения бхакти, воплощавшего концепцию абсолютной преданности и любви к личному богу<sup>29</sup>.

Поэзия бхакти воспринималась и создавалась всеми. «Эти писатели и поэты происходили из всех слоев общества: ткачи, сапожники, кузнецы, мойщики белья, садовники и даже кшатрии и брахманы, некоторые принадлежали к храмовым служителям, как это было среди альваров и наньянмаров, другие странствовали по деревням и лесам племенной Индии. Они и создали поэзию, которая звучала в каждом доме и каждой деревне, в каждом племени, соло и хором. Язык песнопений был местным или областным, сравнения и метафоры почерпнуты из повседневной жизни, выражаемая в них цель всегда была целью восходящего духа. Тюремные стены сект, баррикады каст и верований были разрушены, и каждый пел о праве каждого достичь высшей степени блаженства и счастья. Это и был тот класс средневековой поэзии, который придает литературам на индийских языках индийский аромат. Он ощущается повсюду и не мешает региональной и индивидуальной идентичности. Это индийская мозаика, где даже самая маленькая часть не теряет своей индивидуальности и тем не менее является частью целого рисунка... Стихи Лалла, Мирабаи, Экнатха, Дхьянешвара, Намдева, Гуру Нанака, Махапати и других являются народным (national) наследием, полученным от этих святых мистиков — настоящих объединителей Индии на абсолютном глубинном психическом уровне. В моменты ударов, печали, напряженности строки этой поэзии возникают из водоворота коллективной психики, давая помощь и поддержку».

Эта цитата взята из введения к разделу «Традиционная поэзия» (двухтомника «Сравнительная индийская литература»), написанному Капилой Ватсьяяной. Твердо придерживаясь мнения, что индийское самосознание — «осознание себя индийцем» (an Indian awaageness) — ясно ощущается уже в средневековой поэзии, она решительно отвергает гипотезу о том, что общендийские движения — порождения исключительно современности. И, что весьма знаменательно, заключая свою интересную интро-

<sup>29</sup> Бычихина Л. В. Основные направления в тамильском литературоведении и критике. — Литературная критика стран зарубежного Востока и ее роль в развитии общественной и эстетической мысли. М., 1988, с. 158.

дукцию, она подчеркивает, что поэзия бхакти несет в себе идею единства не только потому, что развивает религиозно-философскую идею единого во множественном, но главным образом потому, что поэзия эта демократически объединяла все слои населения, даруя каждому равное со всеми право на освобождение от бремени земного существования, которое выступало как высшая форма свободы. Все это порождало мысль о единстве всех тех, кто следовал дорогой бхакти (а эта дорога пролегла через всю Индию, недаром существовали сотни групп и подгрупп адептов этого движения), о единстве, которому не препятствовали ни каста, ни вероисповедание, ни материальный статус. «В период, когда предпринимаются сознательные усилия создать общество равноправия, увы, мы часто забываем,— пишет К. Ватсьяяна,— что традиционная средневековая поэзия является подарком, преподнесенным Индии главным образом теми, кто по праву слыл мудрым и просвещенным среди простых бедных людей»<sup>30</sup>.

Это обстоятельство, на наш взгляд, позволяет выделить еще один фактор интеграционного свойства — рождаемое средневековой поэзией бхакти — чувство единства тех (а это фактически все), кто обладает равными возможностями почитать и любить бога и тем самым достигать самого сокровенного — высшей свободы. Позднее смысл понятий «свобода», «единство» мог трансформироваться, но связанные с ними идеи, обладая огромным гуманистическим потенциалом, продолжали свое движение в веках. Данный фактор важен не только сам по себе. Он дает возможность полагать, что идея равного права на что-то имеет место и в других случаях. Скажем, в представлении о единой для всех Индии древности не последнюю роль играет чувство своего (регионального по индийской терминологии) равного права на эту территорию, культуру, духовные ценности и т. д. Иными словами, интегрирующее действие проявляется в том случае, если изначально отсутствуют какие-либо признаки превосходства того или иного этноса.

Таковы, как нам кажется, сущностные черты культурного наследия, которые вызывали и продолжают вызывать у различных народов Индии чувство причастности к единому прошлому, чувство самобытной целостности, а поскольку это прошлое является активным компонентом современности, оно питает чувство «индийской идентичности» и ныне. Мост между прошлым и настоящим был укреплен благодаря усилиям многих современных философов, литераторов, мыслителей, которые не случайно стали обладателями высокого звания «отцов нации». Достаточно назвать имена Р. Тагора, Свами Вивакананды, Ауробиндо Гхоша и Махатмы Ганди. Своими творениями, общественными и политическими деяниями они пропагандировали идею единой Индии, транслируя идеи древности на новый уровень, приближая их к своей эпохе.

<sup>30</sup> Comparative Indian Literature. T. 1, с. 155.

Трудно переоценить роль художественных, философских и публицистических трудов этих экстраординарных личностей, не говоря уже об их деятельности и даже образе жизни, в процессе укрепления единства страны и, что для нашего исследования особенно знаменательно, идентичность реакции разноречивых литератур на их многогранное творчество, пронизанное идеей единой Индии. Ограничимся только одним примером.

Учение М. К. Ганди, которое возникло на базе религиозно-философских взглядов древности и впитало в себя демократизм средневековой поэзии бхакти, было важнейшим этапом в развитии специфически индийского мировосприятия. И сама личность Ганди, и его идеи стали достоянием всех литератур, породив всеиндийскую гандиану. Более того, социально-этическая концепция Ганди с ее установкой на нравственное самосовершенствование личности, которая рассматривалась как гарант социально совершенного общества, с ее представлением о нравственном превосходстве непритязательной бедности, имела, так сказать, и чисто литературные последствия общеиндийского масштаба, обусловив и тематику, и установку на героя, представившего беднейшие слои, и даже характер языка прозаических произведений. «Общим для всей индийской романистики было, несомненно, влияние Махатмы Ганди. С одной стороны, оно формировало определенный круг тем, с другой — сказывалось на характере героев и языке... Простой язык, в который отливала свои мысли Ганди, был воспринят как образец индийскими писателями, осознавшими, что простота и доступность могут быть качествами языка не только политической пропаганды, но и художественных произведений, обращенных к широкому читателю. И озабоченность Ганди простыми людьми оказалась сродни романистам, которые переместили этот жанр из области фантазии и романтики в повседневный мир»<sup>31</sup>.

Все это говорит об известной условности выделения в «*Indianness*» черт, связанных с прошлым и настоящим. Тем не менее границу провести можно, и рассмотрение современного периода надо начинать с этапа укрепления внутрисоциальных связей.

Строго говоря, это один фактор — общая судьба народов, сосредоточенных в едином государстве, и проявляется он тем очевиднее, чем более разные этносы начинают ощущать себя частью административного целого, разделять судьбу других народов этого государственного образования. И еще. Этот фактор обнаруживает себя тем яснее, чем больше они осознают настоящее как реальное настоящее и свою роль в этом настоящем.

В этой общей судьбе могут быть этапы консолидации всего народа, как это было в период, предшествующий завоеванию государственной и политической свободы, когда всех незави-

<sup>31</sup> John. Introduction to Section VI. Novel.— Comparative Indian Literature. T. 1, с. 345.

симо от языка и религии, равно вдохновляла идея борьбы против колонизаторов. Могут быть и периоды, когда национальное единство дает трещину, когда обостряются всякого рода конфликты, особенно межнациональные и межконфессиональные, как это стало наблюдаться после 1947 г., когда Индия стала самостоятельным государством.

Но во всех случаях общность судеб рождает общую или похожую реакцию художников на происходящее в стране. Проявляется это в литературе на разных уровнях, но прежде всего сказывается целостно, формируя общий облик литератур, определяя их общую эстетическую тональность.

Мы уже неоднократно писали об этапах литературного процесса развивающихся стран Востока в эпоху, предшествующую завоеванию независимости и в постколониальные годы, обращая внимание на общие закономерности, которые действуют в литературах стран, вставших на путь самостоятельного развития<sup>32</sup>. Еще в более значительной степени это общее, естественно, проявляется в литературах, функционирующих в одном государственном организме, поскольку: 1) современная, изрядно политизированная литература особенно внимательна к общественно-политическому, интеллектуальному опыту своей страны; 2) государственная культурная политика концептуально направлена на поддержание центростремительных сил; и, наконец, 3) литературный процесс может нести на себе печать общего духовного наследия, актуализированного к тому же усилиями талантливых пропагандистов идеи единства страны, как это имеет место в нашем случае.

Общее духовное наследие может соответствующим образом обуславливать национальную характерность литературы на разных этапах. Вот как это представляет себе известный индийский литературовед Т. Г. Майнкар, который, выделяя те же периоды литературного развития, что имеют место и в других восточных странах, склонен видеть различие первых главным образом в меняющемся отношении создателей литературы к гандизму. «Гандистские идеалы и философия вдохновляли авторов, чьи сочинения были стимулированы поисками простоты, чистоты, величия ума и духа, благородства, борьбой за дело угнетенных в обществе». Надежда, что все болезненные явления исчезнут с достижением независимости, ощущалась в сочинениях множества авторов.

В период после завоевания независимости иллюзии рассеялись, и писатели начали задаваться вопросом о том, каково раз-

---

<sup>32</sup> Аганина Л. А., Челышев Е. П. Литература стран зарубежного Востока 70-х годов. Реализм на новом этапе. Введение. М., 1982; Аганина Л. А., Челышев Е. П. Зарубежный Восток. Литература 70-х.— Вопросы литературы. 1986, № 2; Аганина Л. А., Челышев Е. П. К проблеме типологических сходжений в литературах развивающихся стран Востока.— Известия АН СССР. ОЛЯ. 1983, № 3.

личие между своим и хорошим правительством. В этот период сложилось ощущение, что жертвы были напрасны, и неисчислимы страдания, через которые многие прошли, становятся темой многих хороших произведений. Те ценности, за которые ратовал Махатма Ганди, оказались начисто забытыми. Литература отразила состояние потерянности, возникшее в такой ситуации. В художественной продукции того периода стали преобладать острая сатира, гротеск, сюрреалистическая техника вместе с изображением жизни в ее обнаженных формах. Эта литература представляла собой разительный контраст с литературой, создаваемой под влиянием Ганди до завоевания независимости. Однако эти изменения вызвали желание возврата к более ранней литературе в поисках тем, которые могли бы быть интерпретированы по-новому, для того чтобы отразить современные тенденции и настроения<sup>33</sup>.

Общность исторических судеб является не только определяющим фактором интеграции особой литературной общности в рамках единого государства, но, естественно, и придает стабильность этой литературной системе. Чем больше разноязычные народности ощущают свою судьбу связанной с общей судьбой единого государства, тем ближе оказываются и разнонациональные литературы, что проявляется и в идеологии, и в тематической избирательности, и даже в стадильном выравнивании.

Это объективный фактор. Но существует и субъективная сторона: стабильность данной литературной системе придает и отвечающее реальности восприятие составляющих ее национальных литератур как равноценных компонентов. Межлитературность — взаимодействие литератур, в процессе которого каждая литература сохраняет свою индивидуальность, обладает силой, способной обогатить других своим творческим опытом.

В этом плане особенно важны, на наш взгляд, те подходы, которые позволяют глубже проникнуть в механику «высшего синтеза литературного развития», и прежде всего того межлитературного действия, которое принято обозначать термином «литературное влияние».

Межлитературный процесс в Индии даст много примеров того, что «влияние» отнюдь не механический акт, что значительно точнее этот сложный процесс характеризует цепочка из трех понятий: импульс — рецепция — творческий акт. При этом исследователь, нисколько не умаляя творческих потенций воспринимающей стороны, неизбежно обратит внимание на крайне важный акт, характеризующий взаимоотношения сторон, — «схождение литературных импульсов объекта восприятия со встречным течением перцепиента».

Весьма существенно, что подобный подход не только восстанавливает в правах происходящий в реальности сложный процесс появления в воспринимающей литературе качественно

---

<sup>33</sup> См.: *Kripalani K. Literature of Modern India*, с. 136—137.

нового явления, обусловленного в первую очередь данной национальной почвой, но и служит хорошим оздоравливающим средством против устойчивого комплекса неполноценности, который породила колониальная ситуация. Как свидетельствуют индийские ученые, до сих пор иногда над их подлинно научными представлениями довлеет устойчивый пиетет перед Западом. «Индийский писатель, если его соотнесут с кем-нибудь из французских символистов, почувствует себя гордым и счастливым. Однако при этом все забывают о том, в какой мере сам французский символизм является результатом контактов с искусством Востока — Китая и Японии, которое было непосредственно доступно для нас»<sup>34</sup>.

При изучении характера сил, валентностей, которые действуют в границах межлитературной общности государственного типа, особое значение имеют, несомненно, те, которые проявляются в виде комплементарной функции. Именно она помогает увидеть процесс взаимодополняющего обмена в рамках определенного анклава. Более того, комплементарная функция обнаруживает и корни заложенного в разнонациональных литературах единства. Показателен в этом смысле пример творчества выдающегося прозаика хинди (писавшего в ранний период и на урду) Премчанда. Многие индийские писатели, пользующиеся другими литературными языками страны, не воспринимали Премчанда как представителя другой литературы. Особенно близким для всех оказался герой романа «Воздаяние» (1936) Хори — забитый крестьянин, испытавший на себе всю тяжесть порядков колониальной Индии первых десятилетий XX в.

Известный южноиндийский писатель Т. Ш. Пиллай подчеркивал, что «уже в 40-е годы романы Премчанда „Нирмала“, „Воздаяние“ и другие произведения были очень популярны в Керале. И, что характерно, читатель не воспринимал жизнь героев Премчанда как нечто отличное от их жизни. За исключением каких-то незначительных деталей быта, образ жизни персонажей его романов и рассказов был тот же, и они, по существу, сталкивались с теми же трудностями, что и жители далекой южной Индии»<sup>35</sup>. Могучей сплачивающей силой нации, ее культуры и литературы называл романы Премчанда и участник индийско-советского семинара на тему «Интегрирующая роль литературы в многонациональном обществе» (Дели, 1986) писатель и критик штата Керала К. Айяпна Паникер.

Секрет такого всеиндийского резонанса прозы Премчанда, ощущение его героев действующими лицами не чужой, а своей действительности заключаются в том, что они сконцентрировали в себе те начала, которые в разные исторические периоды оказывали консолидирующее воздействие на культуру и литературу Индии. Эти герои олицетворяли определенный образ жиз-

<sup>34</sup> Vatsyayan S. H. *Indianness in Comparative Indian Literature*, с. 150.

<sup>35</sup> Pillai Th. S. *Dimensions of «Indianness» Mainstream*. Vol. XIX, № 31, 1981, с. 33.

ни, национальную психологию, на формирование которых оказали свое влияние и общая духовная традиция, и похожая среда обитания, одинаковый быт, и, что очень важно, одинаковые жизненные трудности. Иными словами, они аккумулируют в себе черты «индийскости», которые появляются как результат развивающейся «индийской идеи» и как результат в принципе единых для определенных социальных слоев населения всей страны условий существования.

В том, что именно Премчанд создавал таких героев и стал благодаря этому «могучей сплывающей силой нации», есть своя логика, ибо в своем творчестве он сочетал зарождавшееся реалистическое и социальное художественное видение, которое помогло ему запечатлеть человека во многих измерениях, с эволюционировавшим под влиянием Ганди традиционным индийским мировосприятием, разделявшимся миллионами индийцев.

Итак, мы попытались выявить то, что способствовало и способствует возникновению у разноязычных, принадлежащих к различным конфессиональным группам людей чувства причастности к единому целому. Конечно, пример Индии далеко не универсален. В конце концов не так уж много найдется стран, где манифестировали бы себя факторы, связанные с общим для многих разноязычных народов культурным наследием. На такое наследие может в равной мере опираться литература различных государств, как это имеет место в арабском мире, и тогда в «та'силь» (укоренение, арабизация) надо прежде всего искать факторы интеграции всеарабской литературной общности, возникающей на базе языкового, религиозного и культурного единства.

Однако отдельные составные части общего механизма, вероятно, с успехом проявляют себя и на другой, неиндийской государственной почве. Так, фактор общей исторической судьбы всегда оказывается интегрирующей силой, и действие ее ощутимо тем более, чем сильнее равноправными субъектами собственной истории ощущают себя народы многонационального государства, чем более равнозаинтересованное участие проявляют они в построении социально усовершенствованного общества.

## ИНДИЙСКАЯ ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА И НАША РЕАЛЬНОСТЬ

Притягивает великий магнит индийский  
сердца русские.

*Н. К. Рерих*

Отказ от всего одряхлевшего, омертвелого, от различного рода догм и мифов, которыми в течение многих лет переполнялось наше общественное сознание, сопровождается сегодня мучительными поисками нового. Как быстрее раскрыть те тайники



мировой культуры, которые раньше или находились под запретом, или представлялись в искаженном свете? Вопрос этот становится принципиально важным. Мы не уставали говорить, что социалистическое общество должно использовать все лучшее, созданное человечеством. На самом же деле многие достижения мировой культуры у нас отвергались как не соответствующие вульгаризаторски трактуемым социалистическим идеалам.

Предубеждения и рецидивы стереотипного мышления и сегодня порой препятствуют освоению новых, ранее отчужденных от нас пластов мировой культуры. Даже при все более расширяющихся контактах с зарубежными странами преодоление трудностей взаимопонимания идет не всегда гладко. Еще можно слышать, например, разговоры о том, что обращение к нашим и зарубежным духовным традициям означает уступку идеализму, религии, противоречит провозглашенному у нас тезису об атеистическом воспитании, антирелигиозной пропаганде, материалистическому мировоззрению и т. д. Далеко не всегда ясно также, что различные авторы, обращающиеся к этой проблеме, имеют в виду под понятием духовности. Представляются интересными, например, размышления о духовности одного из ведущих теоретиков Миссии Рамакришны в Индии — Свами Ранганатхананды как о «конечной цели всех устремлений человека, об основах его политической, общественной, научной и всякой другой деятельности... стимулирующей... самые высокие побуждения и глубочайшие чувства человека», преобразующей «его знания и опыт в „мудрость“, с помощью которой он и может достичь счастья». Духовность, по его словам, «как цель человеческой жизни есть вечная истина для индийской философии; она соответствует нашему атомному веку технического прогресса в той же мере, как и веку Упанишад, когда она утверждалась в Индии несколько тысячелетий тому назад»<sup>1</sup>.

Мы говорим сегодня о возрождении духовной культуры, о «религиозном ренессансе» в нашей стране, об обращении к религии широких слоев населения, об увлечении обрядовой стороной религии, о растущем интересе к религиозно-философской литературе. Для многих религия вновь становится прибежищем духа, истомленного противоречиями жизни, гарантом устойчивости неустойчивого бытия, утешением и спасением в мире социального, экономического, политического, интеллектуального раскола и разлада. Растущий интерес как к отечественному, так и к зарубежному духовному наследию объясняется общей усталостью от бесплодной схоластики, начетничества, догматизма, так часто нагнетавшихся в «творениях» наших официальных философов. Благодаря и их усилиям мы надолго оказались в атмосфере бездуховности, истосковались по мудрой мысли и живому слову. Слишком долго в нашей стране бушевала разрушительная стихия насилия и жестокости, слишком глубоко

---

<sup>1</sup> Литман А. Д. Современная индийская философия. М., 1985, с. 249.

пустило у нас корни догматическое, стереотипное мышление, согласно которому все то, что не укладывалось в прокрустово ложе вульгаризаторски трактуемой социалистической идеи, отвергалось, предавалось анафеме.

Я далек от апологетики религии. Являясь важным компонентом духовной культуры, религиозная идеология как в нашей стране, так и во всем мире отличается неоднородностью, сложной, диалектически противоречивой структурой. На разных этапах ее развития в ней во взаимодействии, а порой в противоборстве сосуществуют гуманистические, миротворческие, вольнолюбивые идеи, высокие нравственные идеалы, общечеловеческие моральные ценности и ретроградные тенденции, которые во все времена служили тормозом общественного прогресса.

На какие же свои собственные духовные ценности нам следует опираться в оздоровлении нашего общества? Что в зарубежной духовной культуре для нас сегодня наиболее привлекательно? Какие духовные ценности, созданные народами других стран, особенно важны для нас? Вот вопросы, которые находятся ныне в центре нашего внимания. Нельзя не заметить, что в освещении проблем духовной культуры в средствах массовой информации инициативу зачастую перехватывают хорошо владеющие пером и словом публицисты, в работах которых эти проблемы далеко не всегда получают достаточно объективное освещение, специалисты же, как правило, выступают на страницах специализированных, издающихся небольшими тиражами печатных органов.

В последние годы у нас особенно возрос общественный интерес к Индии. Как к животворному источнику тянутся к ней многие наши соотечественники, жаждущие прикоснуться к ее духовности, культурным ценностям, понять смысл и значение в современном мире «индийской мудрости». Возникают различного рода общественные движения, создаются неформальные организации, обращающиеся к индийской духовной культуре, к традиционной медицине, к индийскому искусству. У нас растет популярность индологической литературы. В этой связи хочу прежде всего заметить, что данная моя работа не является научным исследованием. Обращаясь к тем или иным сторонам индийской духовной культуры, я не стремлюсь дать их исчерпывающую характеристику. Меня интересует прежде всего, как индийское духовное наследие воспринимается у нас сегодня, какие его компоненты прежде всего привлекают наше внимание, какой урок мы можем извлечь, обращаясь к нему.

Я думаю, что впервые не узкий круг специалистов, а миллионы советских людей получили возможность познакомиться с Индией, с ее духовной культурой, прочитав книгу Джавахарлала Неру «Открытие Индии», изданную у нас массовым тиражом в 1955 г., накануне исторического визита в нашу страну первого премьер-министра Индии. В ней, по словам Индиры Ганди, дается «глубокий анализ своеобразной национальной



На Международном семинаре,  
посвященном столетию со дня рождения Р. Тагора  
в г. Дели, 1961 г.

Хумаюн Кабир, О. Л. Хаксли, Мама Вареркар, Мохан Сингх,  
Джайнендра Кумар, Рамдхарисинх Динкар, Д. Л. Кауль,  
С. К. Чаттерджи, Такажи Шанкара Пиллай, Бхабани Бхаттачария,  
Душан Збавител и автор книги

Вручение произведений Тагора на русском языке  
президенту Индии Сарвепалли Радхакришнану. Дели, 1961 г.





На приеме у Индиры Ганди  
после вручения автору премии им. Дж. Неру.  
Дели, 1968 г. Рядом Мирзо Турсун-заде

Беседа с Кришаном Чандаром. Москва, 1972 г.



индивидуальности Индии», и она вместе с другими трудами ее отца «воспитала целое поколение индийцев и вдохновила многих людей в других странах»<sup>2</sup>.

Первый премьер-министр Индии выдвинул идею построения в своей стране «общества социалистического образца», которая воплощалась в жизнь. За исторически короткое время Индия заняла достойное место среди промышленно развитых государств мира. Научно-технический прогресс, создание мощного государственного сектора обеспечили индийской экономике относительную самостоятельность, что служит материальной основой независимости внешнеполитического курса страны. Развивается современная электроника, самолето- и судостроение; действуют крупные современно оборудованные металлургические, машиностроительные и нефтехимические предприятия, создаются атомные реакторы. Собственными силами, с помощью разработанной в стране ракеты-носителя, Индия запустила искусственный спутник Земли. За четыре десятилетия ее национальный доход увеличился в 3,7 раза, а промышленное производство — в 7,5 раза.

Социально-экономическое развитие страны вызывает бурный рост городов. Индия сегодня занимает одно из первых мест в мире по численности городского населения, выросшего за 40 лет почти в два раза. Согласно прогнозам, до конца века его численность более чем удвоится и превысит 300 миллионов человек. Но «душа Индии», как в свое время говорил Махатма Ганди, «обитает в ее пятистах тысячах деревнях». Постепенно меняется лицо индийской деревни, уходят в прошлое массовые эпидемические заболевания. Нарращиваются усилия для подъема сельского хозяйства. Индия, которой большинство экспертов предрекали голод, за годы независимости добилась самообеспечения продовольствием и экспортирует зерно. Производство зерновых в стране увеличилось в 2,7 раза. Подъем народного хозяйства, научно-технический прогресс в стране обуславливаются возрастом интеллектуального потенциала индийского общества, значительными успехами, достигнутыми в области просвещения, высшего образования, в подготовке научных кадров, в развертывании научных исследований. В стране 120 миллионов школьников, 4 миллиона студентов, свыше 2,3 миллиона научно-технических работников. По числу специалистов с высшим образованием она занимает третье место в мире. Интенсивно развивается радио и телевидение. Начав производство компьютеров в 1982 г., вместе с видеотехникой, сегодня она их экспортирует, в том числе и в нашу страну. И в то же время Индия широко использует свой собственный национальный опыт. Аюрведические лекарства, обладающие тысячелетней традицией, пройдя апробацию в современных лабораториях, с большим успехом вышли на мировой рынок.

---

<sup>2</sup> Неру Дж. Открытие Индии. М., 1989, с. 5.

Мы далеки от преувеличения успехов, достигнутых Индией за годы независимости. На пути индийского народа к новой жизни встречается еще немало трудностей, но все то, чего удалось добиться этой стране, еще сравнительно недавно бывшей колонии, не может не впечатлять. Индийский опыт поучителен и для нас, начинающих с большим опозданием осознавать неразрывную связь социально-экономического, технического прогресса с нравственными устоями общества, с состоянием его культуры, с отношением к прошлому, к своей истории, к деяниям предков.

Как удалось Индии в столь короткие сроки добиться таких внушительных успехов в экономике, сельском хозяйстве, научно-техническом и культурном строительстве? Об этом много говорят и пишут сегодня. В определении причин и следствий быстрых темпов всех этих преобразований, на наш взгляд, еще не уделяется должного внимания тому духовному потенциалу, тем культурным ценностям, которыми обладает Индия и которые служат источником выносливости, жизненной силы, творческой мысли и созидательной энергии ее более 800-миллионного населения. Пришло время вскрыть сокровищницу наших предков и пустить ее богатство в оборот жизни. Пусть они помогут нам создать наше собственное будущее, хватит нам собирать обноски с других народов», — говорил Рабиндранат Тагор<sup>3</sup>.

Богатствами, по словам Тагора, доставшимися индийцам от своих предков, являются традиции индийской духовной культуры. «Я видел нечто исключительное в том, что на протяжении пятитысячелетней истории вторжений и переворотов, — писал Дж. Неру, — Индия сохранила непрерывную культурную традицию — традицию, широко распространенную среди масс и оказавшую на них огромное влияние»<sup>4</sup>. В годы национально-освободительной борьбы индийское духовное наследие использовалось ее руководителями как средство пробуждения национального самосознания народных масс, как важный стимул их консолидации и политической мобилизации. Борьбу за независимость Махатма Ганди и его единомышленники рассматривали как выполнение религиозно-нравственного долга. После обретения независимости духовное наследие играет существенную роль в процессе национального возрождения, духовной деколонизации, в интересах социально-экономической и культурной интеграции многонационального государства.

На государственном гербе Республики Индии изображена «Львиная капитель», воздвигнутая в древнем городе Сарнатхе мудрым императором Ашокой, объединившим в III в. до н. э. Индию мирными средствами. На ней начертаны его слова: «Сатьямева джайте» («Побеждает только истина»), которыми завершается его знаменитое изречение: «Не завоевание есть долг правителя, а благоденствие подданных. Если же придется

<sup>3</sup> Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 11. М., 1965, с. 244.

<sup>4</sup> Неру Дж. Открытие Индии, с. 75.

поднять ему оружие, да не забудет он, что какую бы силу, олицетворенную в образе львов, ни накопило государство, побеждает только истина». Колесо Ашоки, колесо жизни — символ вечного движения, являющееся элементом этой капители, — украшает государственный флаг Республики. Три его цвета — оранжевый, белый и зеленый — символизируют соответственно: самоотречение, мир и истину, процветание. Государственным гимном страны провозглашена созданная задолго до ее освобождения песня «Джанаганамана» («Душа народа») Рабиндраната Тагора, обращенная к «Возничему вечности — вершителю судеб Индии», образ которого ассоциируется с Матерью-Родиной. В ней воспевается единство всех народов, всех религий Индии, патриотические чувства сливаются с верой в бессмертие и лучшее будущее всего человечества. Песня «Душа народа», как и вся символика индийской государственности, подчеркивает связь настоящего Индии с ее прошлым, с гуманистическими традициями ее древней культуры, способствует укреплению в сердцах людей чувства собственного достоинства, национальной гордости, веры в возрождение былой славы Индии.

Индийцы гордятся своим прошлым, считая себя наследниками и преемниками всего того, что совершили их предки, создавшие на благодатной земле Индии древнейшую в мире цивилизацию. Историческая память для них священна. Они никогда ничего не разрушали, не переименовывали, ни от чего не отказывались. «Я не могу понять, как кто-то может быть индийцем и не гордиться богатством и бесконечным разнообразием нашего единого наследия, величиим духа народа, способного противостоять любой катастрофе и брeмени, твердого в своей вере, непосредственного, сохраняющего оптимизм даже в бедности и тяжелых испытаниях»<sup>5</sup>, — говорила незадолго до своей трагической гибели Индира Ганди. Духовное наследие индийцев определяло такие черты их национального характера, как стойкость и выносливость, терпение и выдержка, готовность к любым жертвам ради достижения высоких целей.

Идеи самоотречения во имя достижения высоких целей, бескорыстия и подвижничества, заложенные в евангелии индуистов — «Бхагавадгите», религиозно-философской поэме, составной части древнеиндийского эпоса «Махабхараты», в течение многих веков вдохновляли индийцев. Дж. Неру говорил, что «Бхагавадгита» прошла через всю его жизнь. По его словам, «в период кризиса, когда разум человека мучают сомнения и терзают противоречивые обязанности, он все больше обращается к „Гите“ в поисках света и руководства»<sup>6</sup>. «Гита» — это «призыв к действию, необходимому для того, чтобы выполнить обязанности и долг, налагаемые жизнью, всегда имея, однако, в виду духовную основу и более широкую цель вселенной. Бездействие

<sup>5</sup> *Gandhi Indira*. If I die a violent death as some fear and a few are plotting. — *Patriot*. New Delhi, 18.12.1984.

<sup>6</sup> *Неру Дж.* Открытие Индии, с. 165.

осуждается, а действие и жизнь должны соответствовать высшим идеалам эпохи, ибо сами эти идеалы могут меняться от одной эпохи к другой»<sup>7</sup>. Последнее предупреждение о том, что каждой конкретной эпохе соответствует свой идеал (югадхарма), могло бы и нас удержать от соблазна огульного отрицания своего исторического прошлого, о котором мы судим с позиций сегодняшнего понимания.

В самой «Махабхарате» много места отведено этике и морали, которые могут быть выражены во фразе, созвучной с главной заповедью христианства: «Не делай другим того, что было бы неприятно тебе». Особое внимание в ней уделяется интересам общества, что весьма примечательно, ибо, как замечает Неру, принято думать, что по складу своего мышления индиец больше занят личным совершенствованием, чем заботой об общественном благе. «Махабхарата» проповедует принцип личной ответственности человека: «Истина, самообладание, аскетизм, великодушие, ненасилие, постоянство в добродетели — вот средства достижения успеха, а не каста или род»<sup>8</sup>. Махатма Ганди писал: «Каким бы незначительным делом вам ни пришлось заниматься, выполняйте его наилучшим образом. Уделяйте ему столько же внимания, сколько тому, которое считаете важным. Именно по этим незначительным делам и станут судить о вас»<sup>9</sup>.

Все, кому приходилось наблюдать, как работают индийские мастера, не могут не восхищаться тщательностью, аккуратностью в выполнении ими своей работы, не могут не любоваться результатами их труда. Ведь это их предки в глубокой древности расписали пещерные храмы Аджанты, возвели индуистские храмы в честь богов Шивы и Вишну, мавзолей Тадж-Махал, башню Кутуб-минар, столичный город императора Акбара Фатахпур Сикри, считающиеся сегодня чудесами света. А как надежно, прочно, быстро, с каким вкусом и полетом творческого воображения сооружаются ныне в Индии жилые дома, отели, административные, культурные и учебные комплексы, зачастую больше с применением ручного труда, чем современной строительной техники. Какую широкую известность во всем мире завоевали изделия искусных индийских ремесленников, товары широкого потребления.

Уроки беззаветного служения правому делу, человеколюбия, порядочности и моральной чистоты, преподносимые «Махабхаратой» и «Рамаяной», помогают многим поколениям индийцев выбрать верный жизненный ориентир. Рабиндранат Тагор писал, что восхищается воспетыми в «Рамаяне» идеалами дружбы и преданности не только потому, что братская любовь полезна для общества, но и потому, что она прекрасна сама по себе. «Между Благом и окружающим миром,— считал он,— сущест-

<sup>7</sup> Там же, с. 166.

<sup>8</sup> Там же, с. 164.

<sup>9</sup> Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX века. М., 1987, с. 254.



вует глубокая гармония, есть такая скрытая связь между Благом и душами людей. Заметив полное соответствие между Истиной и Благом, мы уже не сомневаемся, что Благо прекрасно. Прекрасно сострадание, прекрасно милосердие, прекрасна любовь. Любовь сравнивают со столепестковым лотосом, с полной луною, она гармонична сама по себе и в то же время полностью гармонирует с миром окружающим, она гармонирует со вселенной, и вселенная гармонирует с ней»<sup>10</sup>.

В современной Индии еще нелегко живется простому народу. Много нищих, бездомных, обездоленных, брошенных на произвол судьбы, умирающих от голода и болезней. Богатые зачастую остаются равнодушными к горю и страданиям бедняков. Поэтому большую роль в стране играет стремление многих религиозных и общественных деятелей возродить в обществе присущие индийской духовной культуре милосердие, сострадание, бескорыстное служение людям.

Мне неоднократно приходилось посещать в Индии различного рода благотворительные учреждения, отличающиеся царящей в них атмосферой доброты, сердечности, искренней заботы о людях. Недавно я побывал в Калькуттской больнице для бедных и учебно-оздоровительном центре для слепых в Нарендрапуре, находящихся на попечении Миссии Рамакришны. Добрые, приветливые лица монахов и учителей, врачей и медсестер, всех тех, кто там трудится. Чистота и порядок, современное медицинское оборудование и техническое оснащение, прекрасный уход за больными, продуманная система приобщения слепых к активному труду.

Как бы хотелось, чтобы все то, что я там увидел, было бы и у нас сегодня. А ведь наша страна, как и Индия, всегда славилась примерами подвижничества, бескорыстного, самоотверженного служения людям. В словаре древнерусского языка широко представлена подобного рода лексика. «Человеколюбие и бескорыстие должны быть первыми путеводителями твоего сердца» — отмечалось в ежегоднике «Трутенъ» за 1769 г. Много ли примеров подлинной, а не показной благотворительности можно у нас найти? Больницы для бедных, сиротские и странноприимные дома и богадельни, приюты и школы и т. д. строились и содержались в России на добровольные пожертвования состоятельных людей: Боткина, Кащенко, Морозова, Шелопутина, Бахрушина, Баева, Рахманова и многих других благотворителей, тех, кто, как писал В. Соловьев, постоянно испытывал нравственное беспокойство за свое поведение. «Прежние богатые отличались от теперешних тем, что знали, что должны помогать людям, а эти не знают», — с горечью писала А. Ахматова. В течение многих лет нас не уставали поучать, что благотворительность — это «помощь, лицемерно оказываемая представителями господствующих классов эксплуататорского общества некоторой части неимущего населения с целью обмана трудящихся и отвлече-

<sup>10</sup> Там же, с. 281—282.

ния их от классовой борьбы... Так называемой благотворительностью — жалкими подачками — буржуазия пытается погасить в народных массах ненависть к капитализму, удержать их от революционной борьбы»<sup>11</sup>. Именно поэтому в годы прозрения, например, большой общественный резонанс вызвали в нашей стране недавние публикации и телепередачи о великой княгине Елизавете Федоровне, посвятившей свою жизнь самоотверженному служению людям и зверски замученной в годы революции; именно поэтому таким уважением пользуется в нашей стране, как и во всем мире, имя Матери Терезы.

Лишь сейчас мы начали осознавать огромное значение для современной цивилизации возникшей в древней Индии концепции ненасилия — ахимсы. На этом краеугольном камне этической системы индуизма и буддизма в начале XX в. построил свое учение Махатма Ганди, соотносивший ахимсу со всеобъемлющим принципом «единства жизни», с «состраданием всему живому». «Ахимса — всеобъемлющий принцип, — говорил он. — Приверженец ахимсы будет преданным своей вере лишь в том случае, если в основе всех его поступков лежит сострадание, если он старается избежать уничтожения даже мельчайших существ, пытается спасти их и таким образом постоянно стремится высвободиться от смертельных тисков ахимсы (насилия. — Е. Ч.)... Для меня ненасилие не просто философская категория, это закон и суть моей жизни». Для того чтобы «воплотить ахимсу в жизнь, — по словам Ганди, — надо обладать бесстрашием и мужеством высшего порядка... Моя вера строгойше запрещает мне ненавидеть кого бы то ни было... То, что присуще людям, присуще и нациям. Люди не способны прощать слишком многое. Слабые никогда не прощают. Умение прощать — свойство сильных». Как важны сегодня призывы Махатмы Ганди к великодушию, к терпимости, к согласию. Он говорил: «Скверная привычка утверждать, что другие мыслят неправильно, а мы — правильно, и что те, кто придерживается иных с нами взглядов, — враги отечества...»<sup>12</sup>. Как актуально звучат эти слова сегодня, в мире, пораженном ненавистью и ожесточением. Как многое мы потеряли, рассматривая подобного рода мысли как выражение «абстрактного гуманизма», якобы противоречащего морали классового общества, утверждая, например, что объединяющий учения Толстого и Ганди «принцип непротивления злу насилем имел у обоих реакционную суть, поскольку этот принцип в целом отрицает классовую борьбу...»<sup>13</sup>. В свое время ненасилию «пацифистов» у нас противопоставлялось революционное насилие как важнейшее средство изменения мира. Увы, средство это оказалось не только малоэффективным, но и губительным.

Присущие индийским духовным традициям ненасилие, миро-

<sup>11</sup> Большая Советская Энциклопедия. Изд. 2. Т. 5. М., 1950, с. 278.

<sup>12</sup> Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения, с. 246—254.

<sup>13</sup> Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. М., 1971, с. 198.

любие, утверждение созидания и отрицание разрушения нашли свое воплощение в сформулированной Джавахарлалом Неру доктрине «панчашила» — пяти принципах мирного сосуществования, на основе которых позже возникло движение неприсоединения, играющее важную роль в разрядке международной напряженности, в укреплении мира и доверия между народами, признанным лидером которого является Индия. Концепция «ненасильственного мира» легла в основу подписанной в 1986 г. главами наших государств Делийской декларации, ставшей органической частью нового политического мышления. Уходя своими корнями в далекое прошлое Индии, данная концепция отражает существующую ныне политическую реальность.

Индийским духовным традициям присуще гуманистическое, жизнеутверждающее начало, утверждение бессмертия человеческого духа, что, например, находит яркое выражение в лучших философских произведениях Тагора — «Творчество жизни» («Садхана») и «Религия человека» («The Religion of man»). В них отмечается, что божественная сущность не только пронизывает собой окружающий мир, но и обладает творческим созидательным началом, что сочетается с верой в творческие силы и духовное величие человека. «Позвольте мне, — писал Тагор, — отстаивать свою веру, заявляя, что кульминационный пункт этого мира, состоящего из так называемых одушевленных и неодушевленных предметов, находит свое наилучшее выражение в человеке»<sup>14</sup>. Величие человека заключается в том, утверждает Тагор в «Садхане», что он органически слит с окружающим его миром. «Мы обладаем неограниченной энергией, ибо являемся неотъемлемой частью всемирной энергии, воплощающей всемирный закон... Человек не обособленное существо, он часть мироздания и, лишь осознав это, становится великим»<sup>15</sup>. Но человек сможет оправдать свое предназначение стать «великим», «универсальным», сравняться с божеством лишь на пути постоянного стремления к идеалу. «Что есть духовная природа человека?» — спрашивает Тагор в «Садхане», и отвечает: «Когда расширяются понятия человека о своей истинной сути, когда он осознает, что значительно превосходит того себя, каким его видят окружающие сегодня, он начинает ощущать свою духовную природу. Потом приходит понимание, каким он должен быть, и это неизведанное ранее состояние становится для него реальнее достигнутого»<sup>16</sup>.

Сформулированное в упанишадах, древнеиндийских философских трактатах, и получившее развитие в философии веданты представление о человеко-боге («бхудеве»), по выражению видного индийского мыслителя Ауробиндо Гхоша, не только присуще культуре, связанной с индуизмом, но и перекликается с гуманистическими идеями, свойственными мусульманской культуре. Современник Тагора великий поэт Мухаммад Икбал, тво-

<sup>14</sup> Tagore R. The Religion of Man. L., 1949, с. 103.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения, с. 265.

ривший на языках урду и фарси, говорил о пути к богу как о приобретении его качеств. В его концепции «худи» (самость, личность) переплетаются поиски человека-деятеля и идеи «совершенного человека», свойственные средневековой мусульманской философии, с концепцией личности у Гёте, влияние которого он испытывал. Целью «худи», по Икбалу, являются «созидание и творчество»<sup>17</sup>. Человек у Икбала настолько независим от Бога и самостоятелен в своем творчестве, что поэт считает его «сподвижником Бога», готового вступить с ним в соревнование. В его программном стихотворении «Спор человека с Богом» икбаловский человек, обращаясь к Богу, утверждает, что человеческие силы и возможности превосходят божественные.

Ты создал ночь, я придумал светильник,  
Ты создал глину, я сделал чашу.  
Ты создал пустыни, горные кряжи и долины,  
Я создал улицу, разбил цветники, заложил сады.  
Не кто иной, как я, сделал зеркало из камня,  
И я же из яда научился делать противоядие.  
(Перевод Н. И. Пригариной)

Концепция божественной сущности человека, свойственная индийской духовной культуре, перекликается с идеями русской нравственной философии о «богочеловечестве» у В. Соловьева и «богочеловечности» у Н. Бердяева. «Мы постоянно говорим о присутствии божественного начала в человеке, и все великие религии являются призывами к человеку развивать и совершенствовать свою природу,— писал С. Радхакришнан,— хотя она и ограничена, мы все же способны к внутреннему бесконечному развитию, и нет для человеческой природы причин оставаться неизменной. Человек обладает способностью к самообновлению. Это утверждение духа в человеке и является надеждой мира... Человек непобедим, если стоек духом и способен к состраданию. Он выше тех сил, которые сейчас одолевают его»<sup>18</sup>.

Идея самоутверждения личности, человека, способного к активной созидательной деятельности, верящего в свои силы и возможности, готового к тому, чтобы взять судьбу родины в свои руки, красной нитью проходит через творчество многих индийских мыслителей, заложивших в Индии, по словам Дж. Неру, основы «новой философии жизни». «Если человек почувствует свою полную ничтожность в сравнении с великими идеалами, то это его ослабит. Постоянное уничтожение самого себя порождает больше пороков, чем любая другая слабость... — писал Свами Вивекананда в своем известном труде „Кармайога“. — Для того чтобы стать лучше, человек должен верить сначала в себя, а потом в Бога. Кто не верит в себя, тот и в Бога не может верить». О том, что человек из объекта истории должен превратиться в ее субъект, говорил индийский мыслитель, «про-

<sup>17</sup> Икбал Мухаммад. Таинства и иносказания. Лахер, [б. г.], с. 16—18 (на яз. фарси).— См.: Пригарина Н. И. Поэзия Мухаммада Икбала. М., 1972.

<sup>18</sup> «Курьер за 30 лет», Антология. М., 1990, с. 64.

поведник свободы в поисках истины» Джидду Кришнамурти: «Когда мы используем человека для какой-либо цели, как бы благородна она ни была, мы желаем видеть в нем инструмент, неодушевленный предмет. На пользовании неодушевленными предметами строится наше общество... Общение может существовать только между живыми существами». По его мнению, «единственная революция, единственная коренная перестройка» заключается в оздоровлении отношений между людьми. «Самоочевидно, что должна произойти настоящая революция в отношениях человека к человеку; если все останется по-прежнему, страдания и несчастья только возрастут»<sup>19</sup>.

Не наводят ли все эти мысли, высказанные Вивеканандой и Кришнамурти в основном о своих соотечественниках, на размышление о том, что и мы потеряли веру в себя, превратившись в «неодушевленные предметы», в «инструменты», в «винтики», части обезличенного механизма, растворились в коллективе, обществе, классе, партии и т. д., потеряли лицо человека как высшего творения вселенной, хозяина своей судьбы, субъекта истории. Нас отучили принимать решения, лишили чувства ответственности. За нас думали, решали, а мы превращались в послушных исполнителей чьей-то воли. Насаждавшийся у нас в течение многих лет «дух коллективизма» выродился в стадное мышление, в психологию уравниловки, вытравил дух предпринимательства, инициативы, которые, как правило, рассматривались как черты характера человека буржуазного общества. Могут ли люди с такой психологией рассчитывать на успешный переход к рыночной экономике, к свободному предпринимательству?

В постоянном моральном самосовершенствовании — залог развития личности и процветания общества — такой вывод мы неизбежно делаем в результате знакомства с индийским моральным кодексом. Заблуждение считать, что «индийская мудрость» заключается лишь в уходе от жизни, от мирских забот, хотя и такая точка зрения существует. «Жизнь человека, посвятившего себя своей стране, идеей, благу человечества, исполнена огромного смысла, он и любое горе переносит легче»<sup>20</sup>, — писал Рабиндранат Тагор. Самосовершенствование же, как важный компонент «индийской мудрости», не означает сосредоточения внимания на совершенствовании лишь самого себя. «Личная свобода не может удовлетворить сердце, слившееся с сердцами всех... Свободы духа, свойственного мне, прошу я для всех», — провозглашал в своей знаменитой поэме «Савитри» (1950) Ауробиндо Гхош. Человек рассматривается как реально существующая, конкретная личность, находящаяся в бурном потоке жизни. В извечном стремлении человека к идеалу, на пути движения индивидуума к нравственному совершенствованию встречается много препятствий, его земное существование подчас бы-

<sup>19</sup> Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения, с. 524, 525.

<sup>20</sup> Там же, с. 267.

вает омрачено многими невзгодами и страданиями. Однако, по словам Тагора, «главное, чему учит жизнь, это не тому, что в мире существует страдание, а тому, что от него самого зависит, обратит ли он страдание себе на благо, превратит ли его в радость»<sup>21</sup>. Невзгоды и препятствия, которые человеку приходится преодолевать, закаляют его и он приобретает волевые качества, жизненную стойкость, выносливость.

Дж. Неру писал: «Сквозь толщу длинного и безрадостного повествования об эгоистичности, неуживчивости и бесчеловечности человека, вероятно, можно увидеть луч надежды — признаки прогресса. Я немного оптимист и склонен смотреть на вещи с надеждой... Жизнь была бы скучна и бесцветна, если бы на нашем пути не было препятствий, которые надо преодолеть, и не предстояли сражения, которые необходимо выиграть»<sup>22</sup>. «Благословенны препятствия: ими растем», — говорил Н. К. Рерих в трудные минуты жизни.

В то же время духовная традиция индуизма рассматривает человека как частицу верховного Абсолюта — Брахмана. Все в мире взаимосвязано. Нанесение ущерба кому-нибудь, чему-нибудь равносильно причинению вреда самому себе. Одухотворенная природа в индуистском религиозном сознании связывается с идеей всеобщего единства, «мировой гармонии», «великой панорамы всеобщего», по словам Тагора, согласно которой во вселенной существует органическая связь между человеком и всем миром, между душой человека и душами всех людей, между душой и мировым духом.

Концепция одухотворенной, пронизанной божественным сознанием природы, нанесение ущерба которой рассматривается как тяжкий грех, представляется особенно привлекательной в современном мире, находящемся под все возрастающей угрозой экологической катастрофы. Нельзя бездумно, варварски разрушать природу, раз она органически слита с человеком, является воплощением божественной субстанции. Мысль эта с глубокой древности красной нитью проходит через всю индийскую религиозно-философскую и художественную литературу. Так, например, в «Ачаранге сутре» записано: «Непросветленные люди, несущие груз своих прошлых прегрешений, причиняют большой ущерб миру, уже и так переполненному болью, земле, воплощающей в себе индивидуальные души. Если в стремлении снискать славу, почет или уважение... или достичь спасения, лучшего перерождения, избежать боли человек совершает преступление по отношению к земле, или допускает, чтобы делали это другие... он не обретет радости или мудрости... Нанести рану земле — все равно что ударить, оскорбить или убить беспомощного слепого человека... Тот, кто познает природу греха против земли, станет мудрецом, познавшим Закон кармы»<sup>23</sup>. Не явля-

<sup>21</sup> Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения, с. 271.

<sup>22</sup> Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. Т. 2. М., 1977. с. 284.

<sup>23</sup> Sources of Indian Tradition. Delhi, 1988, с. 62.

ется ли подобное отношение к природе одним из ответов на вопрос, почему в Индии в столь сжатые сроки произошла так называемая «зеленая революция», удалось решить проблему самообеспечения продовольствием?

В течение многих веков индийская цивилизация подвергалась воздействию со стороны иноэтнических культур, ассимилировала и синтезировала их, сохраняя в то же время самобытность, непрерывность традиций, что проявляется во всех сферах жизни индийского общества, находит отражение во взглядах и деятельности выдающихся его представителей как далекого, так и недавнего прошлого и настоящего. Модернизацию Индии путем синтеза культурных ценностей Востока и Запада осуществляли в литературе Рабиндранат Тагор и Мухаммад Икбал, в живописи — Амрита Шер-Гил, в политике и общественной жизни — Джавахарлал Неру и Сарвепалли Радхакришнан. «Мы должны теперь сделать большее ударение на синтетическом аспекте и сделать весь мир объектом нашего изучения»<sup>24</sup>, — писал Дж. Неру.

А как злободневны и актуальны сегодня, в атмосфере роста национальных и религиозных распрей, ожесточения, мысли Свами Вивекананды об универсальной религии, которая могла бы сплотить людей, пресечь опасные проявления фанатизма, нетерпимости, обскурантизма! Идея мировой гармонии находит воплощение в утверждаемой Дж. Неру, Р. Тагором, С. Радхакришнаном и другими мыслителями доктрине единства в многообразии (*Unity in diversity*), являющейся обоснованием интеграционных процессов в стране, способствующей сплочению народов Индии в единый многонациональный комплекс. Доктрина эта, ставшая важным компонентом общеиндийского мышления, передается из поколения в поколение как завет основателей современной, многоязычной, многоликой Индии к единству, к согласию, к консолидации, к сплочению великой страны в единое многонациональное государство. Всегда, когда в стране начинают действовать деструктивные, сепаратистские силы, в памяти людей оживают мудрые слова, завещанные им предками. Как важна эта индийская мудрость для нас сегодня!

Распространение такого рода гуманистических религиозно-философских идей, вошедших в плоть и кровь индийцев, стимулировало зарождение и развитие в Индии движения за мир, за дружбу между народами. Идеи эти, являющиеся важным компонентом индийской духовной культуры, подготовили почву для активного восприятия индийской общественностью нового политического мышления в международных отношениях. «Если вы хотите говорить о политике в Индии, вы должны говорить языком религии»<sup>25</sup>, — говорил почти 100 лет назад Свами Вивекананда. Слова его звучат и сейчас актуально.

<sup>24</sup> *Неру Дж.* Открытие Индии, с. 396—397.

<sup>25</sup> Цит. по: Религия и атеизм в современной Индии. М., 1973, с. 89—90.

Однако такая точка зрения зачастую оспаривается догматически мыслящими авторами, считающими себя марксистами и ставящими под сомнение возможность рассматривать религиозную идеологию в позитивном плане. Именно поэтому выступления трезво мыслящих индийских авторов против догматизации марксизма, против попыток противопоставить марксизм духовным ценностям индийской культуры полезны не только для индийской аудитории, но поучительны и для нас. Приведу выдержки из принципиально важного, на мой взгляд, выступления известного индийского литератора Асхара Али Энджинира на конференции прогрессивных писателей в Лакхнау в 1986 г.<sup>26</sup> Оно у нас не публиковалось, поэтому я позволю себе остановиться на нем подробнее. «Современные писатели призваны сыграть решающую роль в сохранении культурной самобытности. Копирование европейской культуры зачастую не только оказывается оскорбительным по отношению к культурным традициям нашего народа, но и подавляет его творческие устремления... Даже марксизм мы приняли со всеми его атрибутами западного мира. Любые попытки отделить одно от другого рассматриваются как реакционные, что отчуждает марксистов от масс... Культурные традиции формируются в социально-религиозной среде и несут на себе глубокий отпечаток географических, исторических, экономических и языковых реалий. Ни один исследователь культуры не может игнорировать этих явлений. Давайте принимать марксизм, но не в его западной форме. Нам из марксизма следует взять научный анализ капиталистического общества, критическую оценку исторического процесса в условиях меняющихся средств производства и производственных отношений, борьбу за социальную справедливость.

Сегодня мы, писатели, стоим перед еще одной проблемой — возрождением религиозного сознания в стране. Движение за возрождение религиозного сознания следует тщательно изучить и осмыслить, а не просто осудить, как мы часто это делаем... Было бы непростительной ошибкой нападать на религию, ошибкой, которую так часто совершают писатели... Критикуя религию, мы противопоставляем себя глубоко религиозным массам. При всем понимании роли экономического базиса нельзя отрицать автономности религиозного сознания. Связь между духовным и материальным чрезвычайно сложна. Она не бывает прямой и однозначной... По моему мнению, совсем не обязательно быть атеистом, чтобы считаться марксистом. Можно быть хорошим коммунистом и одновременно верующим... Считать, что марксизм и атеизм суть синонимы — роковая ошибка, не только концептуальная, но и стратегическая. Нет надобности оскорблять религиозные чувства нашего народа, чтобы учить его революции. В этом смысле весьма поучительны примеры возникнове-

---

<sup>26</sup> *Engineer A. A. Writer and Challenges of Contemporary Life-Lotus, India T. 2. New Delhi, 1986.*



ния христианской освободительной теологии в странах Латинской Америки, Азии и Африки. Молодые священники придерживаются радикальных взглядов и не видят противоречия между религией и революцией... Я упоминаю об этом для того, чтобы еще раз подчеркнуть, как осторожно и творчески следует подходить к проблеме возрождения религиозного сознания. Догматизм никуда нас не приведет... Необходимо научное, а не наукоподобное мировоззрение. Научное чванство может завести в тупик так же, как и религиозная фанатерия».

Выступление А. А. Энджинира является вызовом не только своим индийским коллегам, обычно противопоставляющим марксизм религии, но и некоторым нашим специалистам, занимающимся изучением общественной мысли Индии. Его мысли могут показаться парадоксальными всем тем, кто отстаивает «чистоту» марксизма даже сейчас, когда мы начинаем отказываться от стереотипного мышления. Так, например, в интересной статье «Научный гуманизм Джавахарлала Неру», содержащей много новых, неординарных мыслей, оценок и переоценок философских и общественно-политических взглядов великого сына Индии, утверждается, что в последние годы жизни Дж. Неру его идея «духовности» в концепции «научного гуманизма» стала все более приобретать приоритетное значение при сохранении признания позитивного значения науки и «научного подхода». «Сама же эта идея в интерпретации Дж. Неру отнюдь не освободилась от теоретической расплывчатости и налета эмоционализма. Иногда она наделялась даже такими чертами, которые сближали ее с религией... Правда, в концептуальном плане такие попытки трудно признать глубоко продуманными и успешными»<sup>27</sup>.

В качестве подтверждения этого критического замечания в адрес Дж. Неру автор статьи приводит следующие его слова: «Под духовностью я имею в виду нечто более глубокое и всеобъемлющее, чем просто религия. Эта часть религии, но самая глубокая и свободная ее часть. Полагаю, что оба эти элемента (духовность и наука) необходимы, чтобы современный мир выжил и развивался. Без науки вы погибнете, равно как и без духовности»<sup>28</sup>. Я думаю, что последние слова Дж. Неру звучат сегодня не только как предупреждение своим соотечественникам, но они имеют прямое отношение и к нам, к нашей стране, которой приходится горько расплачиваться теперь за варварское разрушение отечественной духовной культуры.

Вопрос о связи духовности и современной науки привлекает в настоящее время внимание многих авторов за рубежом и в нашей стране. Ведутся острые дискуссии по ряду аспектов этой весьма сложной проблемы. Многие ученые, особенно представи-

---

<sup>27</sup> Литман А. Д. Научный гуманизм Джавахарлала Неру.— Народы Азии и Африки. 1990, № 4, с. 22.

<sup>28</sup> Jawaharlal Nehru's speeches. Vol. 4. Delhi, 1968, с. 451.

тели точных и естественных наук, отвергают любые попытки найти точки соприкосновения между наукой и духовностью, отрицательную реакцию вызывает такая постановка вопроса и у тех обществоведов, кто выступает с позиций догматизированного марксизма, о чем речь шла выше. В связи с данной проблемой ограничусь лишь постановкой некоторых дискуссионных вопросов.

Много говорят и пишут сегодня о медитации как самосовершенствовании человека, постижении им сверхъестественного мира. Смысл медитации, по словам Вивекананды, в «концентрации разума», в «интенсификации мысли». «Если вы хотите овладеть тайнами природы, то медитация может служить большим подспорьем».

В течение длительного времени любые попытки проникнуть в тайну парапсихологических явлений рассматривались у нас как отказ от материализма, как уступка оккультизму и мистике, в то время как за рубежом давно ведется научная работа в этом направлении, существует более ста кафедр парапсихологии, накоплен большой экспериментальный материал, появляются приборы для исследования биополя и т. д.

Теория и практика медитации все больше привлекает к себе внимание, о чем, в частности, свидетельствует первая на эту тему публикация в таком сугубо академическом журнале, как «Вестник Академии наук СССР», — «Постигнуть непостижимое. Беседа с президентом французской парапсихологической ассоциации „Альфа“ Б. Ланселло». В ней говорится о том, что, пытаясь подобрать ключ к «тайнам психики», французские ученые стремятся развить «скрытые в каждом человеке особые психические способности», что, по их мнению, достигается «благодаря гипнозу, самовнушению, медитации и йоге, в частности контролю дыхания». Основываясь на материале проведенных экспериментов, ученый признает, что «некоторые исключительные явления до сих пор не могут быть объяснены с позиций науки...» В интересах раскрытия природы этих явлений он предлагает «объединить наши усилия»<sup>29</sup>. Будет ли услышан его призыв? Не окажемся ли мы снова в таком же положении, как в свое время оказались с генетикой? Растущий интерес к этой табуированной теме удовлетворяется у нас, как правило, не на профессиональном уровне, главным образом энтузиастами, обладающими экстрасенсорными способностями, на свой страх и риск пытающимися проникнуть в загадочные сферы деятельности человеческого организма. Ученые же, обращающиеся к этой теме, испытывают большие трудности, о чем, в частности, рассказывает А. В. Мартынов в своей книге «Исповедимый путь. Философские этюды»<sup>30</sup>. Не являясь специалистом в этой области, я не берусь судить, насколько плодотворной оказалась попытка автора объяснить не вписывающиеся «в современную научную парадигму

<sup>29</sup> Вестник АН СССР. 1990, № 10, с. 70—77.

<sup>30</sup> Мартынов А. В. Исповедимый путь. Философские этюды. М., 1990.

парапсихологические феномены»<sup>31</sup>, насколько состоятельной оказывается система его рассуждений, которую он просит «воспринимать как рабочую гипотезу»<sup>32</sup>. Книга эта привлекла мое внимание прежде всего потому, что приведенный в ней анализ парапсихологических явлений во многом основывается на индийском материале, весьма специфичном, оценить который с научных позиций может лишь тот, кто обладает специальными знаниями в этой области.

Заслуживает внимания выдвинутый автором тезис о том, что путь духовного совершенствования «немыслим без переоценки всей системы жизненных ценностей, связанной с признанием первостепенной важности духовного мира человека. Нынешний акцент на материальные блага приводит к устранению человека»<sup>33</sup>.

Как и Б. Ланселло, древнеиндийскую религиозно-философскую доктрину пунарджанма (перерождения, перехода души в новую телесную оболочку после смерти человека) А. Мартынов рассматривает не как религиозный миф, а как научную гипотезу (реинкарнации), отмечая, что «основным вопросом философии жизни в настоящий момент мне представляется следующий: или человек существует от рождения до смерти, или же данная жизнь есть лишь виток бесконечной спирали перевоплощений»<sup>34</sup>. Эту гипотезу автор книги основывает на результатах «некоторых современных исследований». Только в одной трехтомной монографии Яна Стивенсона, по его словам, «содержится описание 1300 случаев реинкарнации в различных частях мира», нуждающихся «в научном осмыслении»<sup>35</sup>. Заслуживает внимания нравственный аспект его рассуждений: «Если хоть на мгновение почувствовать справедливость такой гипотезы, становится ясно, насколько инверсно представлена цель жизни, явленной лишь от рождения до смерти. Ощущение ее единственности приводит к расстановке акцентов на системе ценностей, основанных на материальном аспекте... Духовность же мыслится как что-то вторичное, что может вырасти только на фундаменте материального изобилия»<sup>36</sup>.

При всей привлекательности имеющей индийские корни гипотезы о круговороте жизни «как вечном непреложном законе, которому подчиняется не только этот мир, но и все живое во Вселенной»<sup>37</sup>, автор справедливо считает, что в целом для европейцев, воспитанных на иных духовных ценностях, неприемлемым является «религиозный путь Востока, несмотря на всю привлекательность буддийской философии»<sup>38</sup>. «Острый духов-

<sup>31</sup> Там же, с. 9.

<sup>32</sup> Там же, с. 37.

<sup>33</sup> Там же, с. 107.

<sup>34</sup> Там же, с. 108.

<sup>35</sup> Там же, с. 115.

<sup>36</sup> Там же, с. 119—120.

<sup>37</sup> Там же, с. 118.

<sup>38</sup> Там же, с. 134.

ный голод» наши соотечественники, по его словам, пытаются утолить, обращаясь к корням своей собственной и духовной культуры Индии, к «индуистской йогической литературе, хлынувшей широким потоком и повсюду нашедшей хорошо подготовленную почву для восприятия»<sup>39</sup>. Автор считает «не нашим путем» увлечение йогой, как системой личного совершенствования на почве эзотерических знаний, передающихся от учителя (гуру) к ученику, полагает, что «присвоить себе звание „Гуру“ могут только возомнившие о себе эгоцентрики» и что в результате деятельности возникающих у нас «как грибы после дождя... групп йоги самых различных направлений... истинная духовность заменяется оккультной практикой... рано или поздно люди начинают понимать тупиковость такого пути. Остальные же, освоив мир психической энергии, скатываются в болото всевозможных магий и сект. А это уже является полным антиподом всякой духовности, сплошь и рядом становясь и социально опасным явлением. Примером тому — кришнаиты»<sup>40</sup>.

Заключительную часть книги меньше всего можно рассматривать как научную гипотезу, так как она основывается главным образом не на каких-то экспериментах или фактах, а на идеях Ауробиндо Гхоша и на собственном опыте автора.

При всей спорности рассуждений и выводов А. В. Мартынова его книга не может не вызвать интерес у всех тех, кто обращается сегодня к индийской духовной культуре, стремясь найти в ней разгадку тайны человеческого бытия. Поэтому вряд ли можно согласиться с ее однозначной негативной оценкой как стремлением одного из «новых кумиров» удовлетворить у значительной части общества, испытывающей неуверенность и страх, обостряющуюся жажду чуда, интерес к мистике<sup>41</sup>.

Коснусь еще одного аспекта «индийской мудрости» — астрологии, ставшей неотъемлемой частью быта многих миллионов индийцев, причем не только малообразованных слоев населения. Много лет назад я общался в Дели с семейным астрологом Джавахарлала Неру и Индиры Ганди доктором Госвами. Беседы с ним навсегда врезались в память. Это был высокообразованный человек, астроном по специальности. Он показывал мне вырезки из индийских периодических изданий, подтверждающих правильность его астрологических прогнозов. Обратив внимание на тот интерес, который я проявил к его занятиям и рассказам о них, он подарил мне небольшую по объему книгу своего учителя Б. В. Рамана, члена Королевского астрономического общества, — «Астрология и современная мысль», — впервые изданную в 1946 г. и затем пять раз переиздававшуюся. «Советую перевести эту книгу на русский язык и издать в Вашей стране», — говорил он. К сожалению, его пожелание не так-то легко

<sup>39</sup> Там же, с. 110.

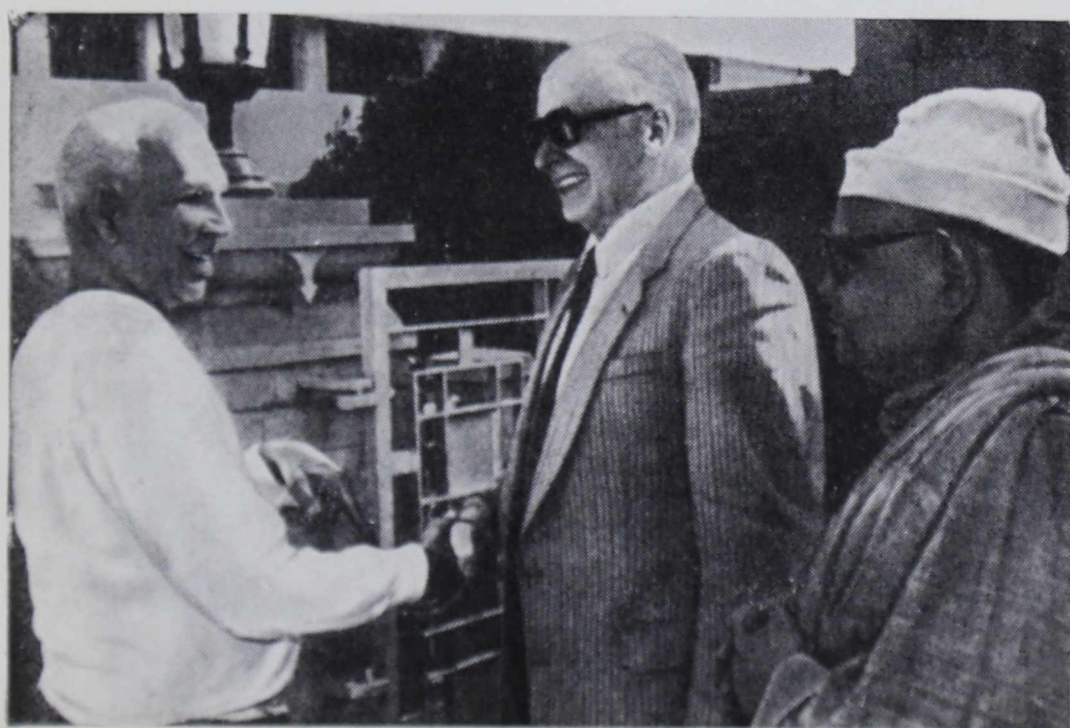
<sup>40</sup> Там же, с. 136.

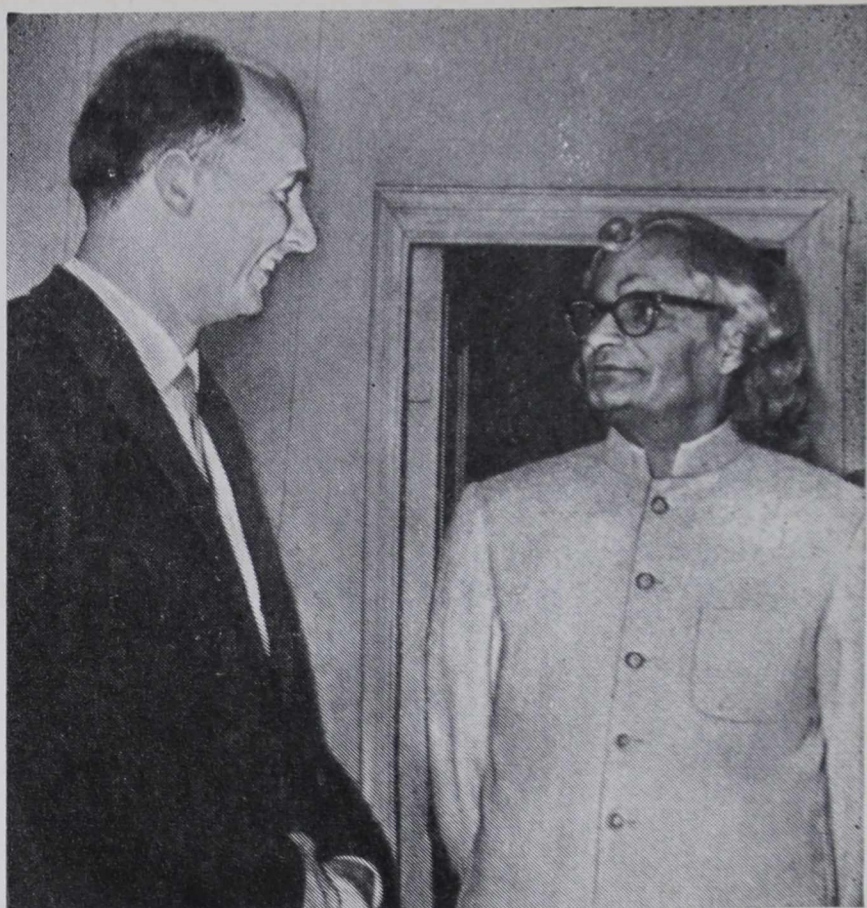
<sup>41</sup> Бутенко И. А. Кумиры читающей публики. — Вестник Академии наук СССР. 1990, № 11, с. 15.



Беседа с писателями Умашанкаром Джоши,  
Мульком Раджем Анандом  
и Джайнендрой Кумаром в Дели в 1981 г.

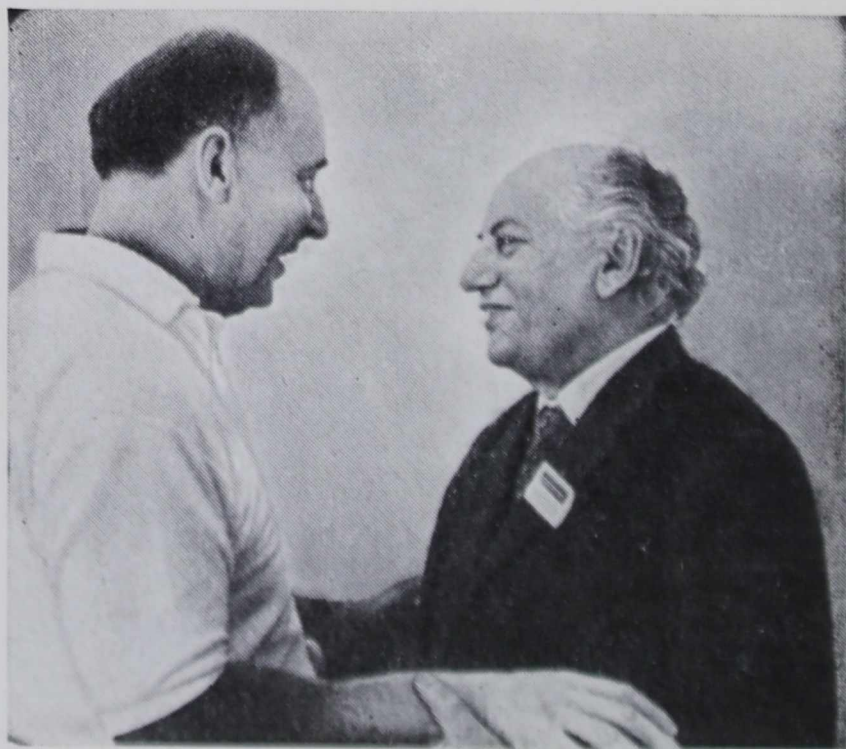
Встреча со Свами Ранганатхандой  
в Делийском центре Миссии Рамакришны в 1989 г.





Беседа с Сумитрананданом Пантом  
в Доме дружбы в Москве в 1961 г.

Встреча с Фаизом Ахмадом Фаизом  
на конференции писателей стран Азии  
и Африки в Алма-Ате в 1973 г.



было реализовать в то время. Сейчас у нас растет интерес и к этой, ранее запретной теме, но он далеко не всегда удовлетворяется на профессиональном уровне, о чем, в частности, говорится в статье В. Г. Сурина «Глупая дочь мудрой астрономин»<sup>42</sup>.

При всем своем критическом отношении к астрологии автор не призывает к отказу от исследований в этой области, считая, что «к астрологии уже нельзя относиться снисходительно, навесив привычное клеймо — „лженаука“. Астрология требует внимания со стороны историков науки и аргументированной критики со стороны естествоиспытателей»<sup>43</sup>.

Не берусь судить, насколько состоятельными являются попытки исследователей, основывающихся на индийской духовной культуре и современных достижениях науки о человеке, проникнуть в тайны человеческой психики, природы и Вселенной. Скажу лишь, что снобистское отношение ко всякому инакомыслию, провозглашение нашей монополии на истину уже нанесли немалый вред нашим наукам, как естественным, так и гуманитарным. Какими бы фантастическими ни представлялись нам различного рода предположения и гипотезы, они требуют объективной проверки, непредвзятого подхода, анализа явлений, не укладывающихся в привычную схему научного мышления. Может, тогда и оправдаются слова принца Гамлета о том, что в мире есть вещи, которые и не снились нашим мудрецам.

Таковы наиболее характерные особенности так называемой «индийской мудрости», которая в настоящее время вызывает у нас повышенный интерес. Многие в ней перекликается с нашими собственными культурными традициями. Тяготение к «индийской мудрости» и гуманистической сущности индийской духовной культуры всегда было свойственно нашим соотечественникам. Особенно ярко оно обозначилось у Л. Н. Толстого, с большим увлечением занимавшегося ее популяризацией в России. Стремясь оздоровить мир и человеческие отношения, великий русский писатель искал в индийской духовной культуре такие ценности, которые бы способствовали утверждению в мире идеалов высокой нравственности, добра и справедливости. В поисках истины Толстой изучал труды философов и мыслителей древней и современной ему Индии, пытаясь найти в «индийской мудрости» разгадку духовной сущности человека, его призвания, тайны бытия. Но в то же время он критически относился к некоторым этическим и философским постулатам индуизма и буддизма, порицал присущие им предрассудки и ортодоксию.

Индийские общественные деятели, писатели, ученые, обращающиеся сегодня к Толстому, стремятся обнаружить в его творчестве, мировоззрении, в эстетических взглядах близкие им по духу черты. «Его отрицание насилия, его приверженность идеям мира, его проповедь универсальной любви были во мно-

<sup>42</sup> Вестник Академии наук СССР. 1990, № 11.

<sup>43</sup> Там же, с. 28.

гом сходны со всем тем, что широко распространено в Индии, чему индийцы поклоняются с незапамятных времен,— пишет индийский писатель Бхишам Сахни.— Вся наша поэзия „бхакти“ пронизана этим духом... Поэтому в голосе Толстого мы улавливаем многие знакомые ноты, что делает его еще более нам близким»<sup>44</sup>. В произведениях Толстого мы, индийцы, слышим биение наших собственных сердец... — отмечает прозаик хинди Вишну Прабхакар,— нам порой кажется, что это наш, индийский писатель, что произведения его родились на индийской почве»<sup>45</sup>. По словам индийского ученого Шанкара Натха Кауля, Толстой «сформулировал принципы универсальной любви и правды, превосходства души, ненасилия, пассивного сопротивления, веры в Бога... Подобно нашим древним мудрецам, творцам Упанишад, Толстой стремился... освободить свою душу от мирских пут, найти путь спасения и самопознания»<sup>46</sup>.

Широкий отклик в Индии находят признание Толстым «морального искусства», озабоченного кардинальными нравственными проблемами, его мысли о моральном совершенствовании как одном из главных инструментов преобразования человека и общества, о том, что доброе начало заложено в душе каждого. По словам Бхишама Сахни, главное внимание в индийском культурном наследии «уделяется этическим и моральным ценностям. Именно поэтому воспитанные на соответствующей литературе индийцы с большим энтузиазмом воспринимают великую русскую классическую литературу, основанную на таких же ценностях»<sup>47</sup>. Одну из основных причин огромной популярности Толстого в Индии индийский ученый Прабхакар Мачве видит в том, что его творчеству и мировоззрению свойственна «интроспективность или особая духовность и религиозность, являющаяся больше общечеловеческой, чем христианской, т. е. черты, весьма созвучные индийскому духу. Именно эти черты сближают людей, способствуют пробуждению в их душах стремления к мировому братству»<sup>48</sup>.

В результате сравнительных исследований языков, обычаев, культуры древних славян и индийцев, проведенных русскими учеными в прошлом веке, родилась гипотеза о родстве этих народов. Опубликовавший в 1868 г. журнале «Вестник Европы» статью «Происхождение русских былин» В. В. Стасов обратил внимание на сходство сюжетов и образов русских былин с «Махабхаратой». Стасов становится ревностным пропагандистом этой гипотезы, оказавшей большое влияние на молодого

<sup>44</sup> *Sahni Bhisham. Tolstoy and India.—Udbodhan. New Delhi, 1978, October, № 3, с. 15.*

<sup>45</sup> *Прабхакар Вишну. Лев Толстой действительно принадлежит всему миру.—Джансансар. Калькутта, 1978, № 33—34, с. 5, 12 (на яз. хинди).*

<sup>46</sup> *Kaul Shankar Nath. Sage of Yasnaya Polyana.—Udbodhan, 1978, October, № 3, с. 1.*

<sup>47</sup> *Sahni Bhisham. Tolstoy and India, p. 59.*

<sup>48</sup> *Мачве Прабхакар. Влияние Толстого на индийскую литературу. Толстой. Жизнь, религия и творчество. Дели, 1979, с. 152 (на яз. хинди).*



Н. К. Рериха. Увлекательная идея о единых корнях, о родстве двух великих народов захватывает воображение Рериха, пронизывает всю его жизнь и деятельность. «Обычаи, погребальные холмы с оградами, орудия быта, строительство, подробности головных уборов и одежды, все памятники стенописи, наконец, корни речи,— все это было так близко нашим истокам. Во всем чувствовалось единство начального пути...»<sup>49</sup> — отмечал он. И далее: «Если поискать да прислушаться непредубежденно, то многое значительно выступает из пыли и мглы. Нужно, неотложно нужно исследовать эти связи. Ведь не об этнографии, не о филологии думаем, но о чем-то глубочайшем и многозначительном»<sup>50</sup>, — писал Н. К. Рерих. Глубже проникнуть в тайны родства древних славян и индийцев, обнаружить общие истоки их духовной культуры, раскрыть красоту природы и человеческой души, возникшую на благодатной почве России и Индии, средствами изобразительного искусства всю жизнь стремился замечательный художник и мыслитель. Провозглашая свойственные духовной культуре своих соотечественников и ставших ему родными и близкими индийцев принципы высокой нравственности, он считал, что «только единением, дружелюбием и справедливым утверждением истинных ценностей можно строить во благо, в улучшение жизни»<sup>51</sup>, растворять «врата в будущее...». «Тянется сердце Индии к Руси необъятной,— писал Н. К. Рерих.— Притягивает великий магнит индийский сердца русские... Радостно видеть жизненность в связях индо-русских»<sup>52</sup>.

Сегодня на путях обновления, в поисках новых ценностей, способных оздоровить наше общество, притяжение «индийского магнита» становится все более ощутимым. Давайте же смелее открывать тайники «индийской мудрости» и извлекать из них все то, что может помочь нашему духовному возрождению. Как завещание звучат сегодня слова нашего соотечественника, сказанные им незадолго до кончины: «Народная жажда знания. Русская смекалка! Русская красота! Русское творчество! А как дружны все народы союзной семьи. Непобедима мощь в таком единении»<sup>53</sup>.

## О ГОСУДАРСТВЕННОМ ГИМНЕ РЕСПУБЛИКИ ИНДИИ

Музыкально-песенное искусство Индии своими корнями уходит в далекое прошлое, с глубокой древности оно связывается с божественным вдохновением. В древних легендах Индии рас-

<sup>49</sup> Цит. по: Е. И. Полякова. Рерих. М., 1973, с. 118.

<sup>50</sup> Рерих Н. К. Русь — Индия.— Весть. Книга советско-индийской дружбы. М., 1987, с. 66.

<sup>51</sup> Рерих Н. К. Избранное. М., 1979, с. 350.

<sup>52</sup> Рерих Н. К. Русь — Индия: Весть, с. 66.

<sup>53</sup> Рерих Н. К. Избранное, с. 378.

сказывается о боге Брахме, открывшем таинство музыкального искусства мудрецу Бхарате, который передал его людям. Бхарате приписывается создание «Натьяшастры» — основополагающего трактата по теории музыки, вокального искусства, танца и мимики. Идея божественного происхождения музыкального искусства пронизывает всю историю индийской культуры. Яркое отражение находит она у Рабиндраната Тагора, которого считают основоположником современной индийской культуры. «Что такое искусство?» — задает вопрос Тагор и отвечает: «Это ответ творческой души человека на призыв Реального»<sup>1</sup>. По его словам, Великий Творец вечно играет на своей вине Вселенной, и радость Творца, находящая выражение в его песнях, приносит людям счастье и наслаждение. В гимнах, заклинаниях, молитвах, ритуальных песнях, собранных в ведической литературе, индийцы обращались к божествам, прося у них защиты и покровительства. В древнеиндийском эпосе — «Рамаяне», «Махабхарате», в пуранах индийцы воспевали могущественных богов, прославляли подвиги благородных героев. Песенная традиция продолжает развиваться и в средневековой Индии. О всепоглощающей, самоотверженной любви к божеству, представляющемуся порой в обаятельном образе совершенного человека, пели поэты-бхакты. Их песни, выражающие гуманистические религиозно-философские идеи, до сего времени широко распространены среди индуистской части населения страны.

Особенно больших высот достигает музыкально-песенное искусство в средневековой Индии, когда в нем синтезируются индусские и мусульманские элементы культуры, когда приходят в соприкосновение классическое и народное искусство. Первые образцы этого синтеза обнаруживаются в творчестве великого певца, музыканта и поэта XIII—XIV вв. Амира Хосрова Дехлеви. «Он пел о жизни в ее различных проявлениях, о приходе в дом невесты, о разлуке с любимой, о дожде, после которого выжженная солнцем земля снова рождает жизнь, — писал Джавахарлал Неру. — Эти песни часто поют и теперь, их можно услышать в любой деревне и в любом городе Северной и Центральной Индии... Я не знаю другого такого примера, чтобы песни, написанные шестьсот лет назад, сохранили до сих пор популярность и любовь народа и исполнялись без всякого изменения текста»<sup>2</sup>.

Виртуозного исполнительского искусства достигли в средние века многие устады — певцы и музыканты, поддерживаемые и поощряемые мусульманской феодальной знатью, особенно при дворе современника Ивана Грозного могольского императора Акбара. Большой известностью с тех пор и до настоящего времени пользуется у индийцев имя замечательного певца Тачсена,

<sup>1</sup> Tagore R. Religion of Man. L., 1949, с. 139.

<sup>2</sup> Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955, с. 256—257.

которое вошло в сокровищницу мировой музыкальной культуры. По словам летописца Акбара Абуль-Фазла, в Индии за последнюю тысячу лет не было певца, подобного ему. Таким образом, будучи важным компонентом культурного наследия Индии, ее музыкально-песенное искусство играет существенную роль в жизни индийского народа. Любовь к музыке и песне стала характерной чертой индийского национального характера. «В музыкальных образах отразилась вся многоликая Индия: величие ее природы, труд народа, героика предков, религиозно-философские концепции, ненависть к поработителям и любовь к прекрасному»<sup>3</sup>.

Новая эпоха в развитии музыкально-песенного искусства начинается в Индии с пробуждением национального самосознания ее народов, развертыванием антиколониальной борьбы. Традиционное искусство, наполняясь новым содержанием, становится средством сплочения масс, распространения патриотических, демократических идей. В народном творчестве зарождается и развивается жанр исторической песни, в которой романтизируются исторические факты, важнейшие события жизни индийского народа, его борьба за свободу и независимость.

В золотой фонд устного народного творчества индийцев входят песни, связанные с народным восстанием в Индии 1857—1859 гг. Они пронизаны духом протеста против колониального порабощения страны. По словам Н. М. Гольдберга, эти «песни свидетельствуют о глубокой любви народов Индии к своей родине. Сказания о подвигах героев восстания и их имена народ свято хранит в своей памяти»<sup>4</sup>. «Кто бы такую беду перенес, мог бы стерпеть, что родная страна на поруганье врагу предана?» — спрашивает безымянный народный сказитель в «Траурной песне». Народные поэты, певцы и сказители воспели мужество борцов за независимость родины. Много песен посвящено павшей в бою с англичанами героине восстания, правительнице княжества Джанси — молодой женщине Лакшми-Бай. До сего времени широкой популярностью в Индии пользуется песня о ней, начинающаяся словами: «О рани Джанси! Как мужчина, сражалась она, бесстрашная в битве суровой...» «Пока не иссякнут Индии реки, имя ее сохранится навеки», — говорится о ней в песне «Бессмертие».

Лейтмотивом многих песен является мысль о том, что Индия принадлежит индийцам. «Только мы должны владеть своей страной, только нам принадлежит Хиндустан» — такими словами начинается «Гимн 1857 года». Громко звучит в этих песнях призыв к преодолению религиозных распрей, к единению в борьбе за народное дело. «Гимн 1857 года» завершается призывом: «Братья! Родина на помощь нас зовет. Мусульма-

<sup>3</sup> Котовская М. П. Синтез искусств. Зрелищные искусства Индии. М., 1982, с. 22.

<sup>4</sup> Гольдберг Н. М. Предисловие.— Песни индийского народа о восстании 1857—1859 годов. Сост. П. С. Джопши. М., 1958, с. 7.

не, сикхи и индусы, под знаменами свободы — все вперед!» «Сплоченных навек воедино — ничто нас не сломит на свете!» — такими словами заканчивается песня об одном из руководителей восстания Бени Мадхо Сингхе. Впервые в истории Индии народные певцы запели не о деяниях богов и мифических героев, а о реальных людях, своих соотечественниках, поднявшихся на священную борьбу против колониального рабства, ставших «шахидами», т. е. героями, погибшими за правое дело. Патриотический пафос этих песен отвечал в то время духу эпохи национального пробуждения.

Идеи борьбы за независимость родины, готовности пойти на любые жертвы ради ее освобождения, распространявшиеся во все более широких слоях индийского общества, находят отражение в творчестве многих писателей второй половины XIX — начала XX в. Они стремятся пробудить в сердцах своих соотечественников чувства национальной гордости, сплотить их в борьбе против колониального рабства. Все громче звучит в их произведениях тема любви к Матери-Родине, ответственности за ее судьбу. Славное прошлое Индии они противопоставляют ее безрадостному настоящему.

Эти идеи нашли воплощение в творчестве Бонкимчондро Чоттопаддхайя, названного его соотечественником Ауробиндо Гхошем «властителем дум целого поколения». Вершиной творчества Бонкимчондро, как уже отмечалось в другой главе нашей книги, является роман «Обитель радости» (1889), сюжетной основой которого стало восстание санъяси — индуистской религиозной секты в Бенгалии в 1773 г. Повстанцы одерживают победу в вооруженном столкновении с посланным для их усмирения английским отрядом. По словам исследователя творчества Бонкимчондро В. А. Новиковой, этот роман «остаётся одним из самых революционных произведений бенгальской литературы последней трети XIX века»<sup>5</sup>. Иногда этот роман называют «библией бенгальских революционеров, которые образовали свои тайные общества по образцу организации, созданной героем романа руководителем восстания Сатьендрой»<sup>6</sup>. «Роман стимулировал патриотическую деятельность, которая достигла своей кульминации в террористическом движении в Бенгалии первого десятилетия XX века»<sup>7</sup>, — пишет С. Сен. Важную роль этого романа в зарождении идеологии движения «революционного терроризма» в Бенгалии отмечает Гопал Халдар<sup>8</sup>.

Широкая популярность этого романа в Индии во многом определяется включенной в него патриотической песней «Привет тебе, Родина-мать» («Банде матарам»), которую поют идущие

<sup>5</sup> Новикова В. А. Бонкимчондро Чоттопаддхай. Жизнь и творчество. Л., 1969, с. 153.

<sup>6</sup> Gupta S. Ch. S. Bankimchandra Chatterji.— Studies in the Bengal Renaissance. Jadavpur, 1958.

<sup>7</sup> Sen S. History of Bengal Literature. Calcutta, 1955, с. 236.

<sup>8</sup> Haldar G. Revolutionary Terrorism.— Studies in the Bengal Renaissance. Jadavpur, 1958, с. 238.

на бой повстанцы. В создании этой песни Бонкимчондро, безусловно, опирался на богатую традицию индийского песенного искусства, что придало этому его произведению подлинно народный характер. По мнению исследователей, песня эта появилась еще до романа. Тема Матери-Родины давно его волновала. В очерках и новеллах о Комолаканто (1873) — неудачнике, бедняке брахмане, прототипом которого был сам автор, действительность представляется бездушным ревущим океаном. «Где ты, земля бенгальская, породившая Комолаканто? Где затерялась в этом мрачном хаосе времени?» Но вот пурпуром окрасился горизонт, и в мягкой дымке Комолаканто увидел поэтический образ Матери-Родины. Украшенная множеством драгоценных камней, сияющая, радостная, «она простерла на десять сторон свои десять десниц, украшенных жемчугом, держащих оружие... Так в сиротливой душе Комолаканто возникает этот лирический, возвышенный, но зримый образ Матери-Родины, который олицетворяла самая любимая и чтимая богиня Бенгалии Дурга»<sup>9</sup>, — отмечает В. А. Новикова.

Бонкимчондро создал качественно новый образ всемогущей богини Матери-Родины, синтезируя черты грозной богини Дурги, излучающей доброту богини счастья и красоты Лакшми (Камалы), свирепой богини Кали, «могущественным и грозным нравом превосходящей всех богов и асуров»<sup>10</sup>. По содержанию песня «Банде матарам» близка к «многочисленным стихам в честь богини Кали, культ которой сочетал в себе воинственное и материнское начала. Родина-мать и воительница»<sup>11</sup>. Борьба со злом, защита страждущих — качества, которые проявляются в этом образе, составляют идейное содержание «Банде матарам». «Всякий раз, когда вам будет грозить большая опасность, взывайте ко мне, и я приду вам на помощь», — говорила богиня преклонявшимся перед ней небожителям<sup>12</sup>. И боги восславили Великую богиню под разными ее именами: «О Кали, о Ума, о Парвати, смилостивись, помоги нам! О Гаури, прекрасная супруга Шивы, о Дурга, Трудноодолимая, да одолеешь ты мощью своей наших врагов! О Амбика, Великая мать, защити нас своим мечом! О Чандика, Гневная, огради нас от злых врагов своим копьем! О Деви, Богиня, спаси богов и вселенную!» И Кали, вняв мольбам небожителей, снова отправилась на битву с асурами<sup>13</sup>. Образ богини Кали в 20—30-е годы XX в. в стихах Субрамания Баради, Ниралы, Рамдхарисинха Динкара и других индийских поэтов-романтиков символизирует народную революцию, сокрушающую ненавистный мир насилия и эксплуатации.

<sup>9</sup> Новикова В. А. Бонкимчондро Чоттопаддхай, с. 122—123.

<sup>10</sup> Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы древней Индии. М., 1982, с. 215.

<sup>11</sup> Паевская Е. В. Развитие бенгальской литературы XII—XIX веков. М., 1979, с. 224.

<sup>12</sup> Темкин Э. Н., Эрман В. Н. Мифы древней Индии, с. 216.

<sup>13</sup> Там же, с. 217.

При жизни Бонкимчондро песня «Банде матарам» не пользовалась особой популярностью. Для этого не было тогда соответствующей обстановки. Национально-освободительное движение в Индии в основном ограничивалось требованиями либеральных реформ. Значение песни менялось по мере того, как это движение приобретало массовый, всенародный характер. К началу XX в. она стала «нашей самой популярной и, возможно, самой великой национальной песней»<sup>14</sup>, — отмечает Субодхчандра Сен Гупта. Едва ли писатель «мог представить себе роль, которую суждено было сыграть песне в движении свадеши, или место, какое она заняла во всех национальных демонстрациях»<sup>15</sup>, — отмечает индийский ученый С. Н. Банерджи. В этих демонстрациях на улицах Калькутты в 1905—1906 гг. принимал участие Тагор, который в 1906 г. сочинил на основе этой песни музыку, и она вплоть до 1947 г. была гимном индийского национально-освободительного движения, а ее автора индийцы часто называют почетным именем «риши», которое дают легендарным мудрецам, составителям вед и молитв, занимающим место между людьми и богами.

По словам первого президента Республики Индии Раджендры Прасада, сыгравшая историческую роль в борьбе за свободу Индии песня «Банде матарам» будет почитаться гражданами Индии своим национальным гимном. «Если индийцам, — писал Гопал Халдар, — удастся достигнуть свадеши, то в глубине каждого храма-дворца они должны обязательно увидеть величаво спокойного, мудрого риши Бонкима. Он будет указывать им на Мать-Родину, какой она должна быть». «Банде матарам», ставшая, по словам известного бенгальского ученого Шукумура Шена, «священной мантрой» (молитвенной формой, заклинанием) национального пробуждения, в течение почти полувека звучала в Индии как лозунг, как боевой клич к единению индийцев в борьбе за свободу и независимость родины. «С этой песней шли на казнь бенгальские революционеры»<sup>16</sup>. Именем «Банде матарам» назывались газеты и журналы индийских патриотов, различные революционные организации не только в Бенгалии, но и во всех частях страны. В начале XX в. под таким названием Ауробиндо Гхош выпускал ежедневную газету, по его словам, «уникальное в индийской периодической печати издание, оказывающее большое влияние на общественное мнение, играющее важную роль в подготовке индийского народа к революции»<sup>17</sup>.

Песня эта играла большую роль в сплочении индийских борцов за независимость, в распространении патриотических

<sup>14</sup> *Gupta S. Ch. S. Bankimchandra Chatterji*, с. 76.

<sup>15</sup> *Banerjea S. N. A Nation in Making Being the Reminiscence of Fifty Years of Public Life*. L.—N. Y., 1925, с. 206.

<sup>16</sup> *Halдар G. Revolutionary Terrorism*, с. 255.

<sup>17</sup> *Sri Aurobindo. Bande Mataram. Early Political Writings*. Pondichery, 1972, с. 81.

настроенный в стране. На язык хинди песню «Банде матарам» перевел в 1906 г. известный литератор Махавирпрасад Дживе-ди (1861—1938) и опубликовал ее на страницах редактировавшегося им популярного в то время журнала «Сарасвати». Вслед за тем в этом журнале появилось множество стихов-подражаний этой песне. Любовь к родному краю, восхищение красотой природы Индии, обожествление образа Матери-Родины — все это было созвучно умонастроениям в период подъема освободительного движения. В стихотворениях Майтхилишарана Гупты «Родина», Чандррика Прасада Авастхи «Преданность свидетели», во многих других произведениях начала XX в., изображая родину в виде прекрасной богини, поэты призывают соотечественников служить и поклоняться ей, восстановить ее былую славу и величие<sup>18</sup>. Выйдя за пределы Бенгалии, она зазвучала по всей Индии. По мнению Сурендранатха Банерджи, «это бенгальская песня, но она настолько богата санскритской лексикой, что понятна грамотным людям в любой части Индии. Величавая дикция, нежный музыкальный ритм и глубокий патриотизм подняли ее до значения национального гимна»<sup>19</sup>.

В то же время, как и многие другие деятели эпохи национального пробуждения, Бонкимчондро, будучи выразителем идей так называемого индуистского национализма, в своей знаменитой песне обращается не ко всему индийскому народу с призывом встать на защиту Матери-Родины, а лишь к индуистской части населения страны. Понятие «родина» у него ассоциируется с его единоверцами, мусульманская же часть населения Индии как бы остается в стороне, отмечает Субодхчандра Сен Гупта.

«Банде матарам» была впервые переведена на английский язык в стихах и прозе Ауробиндо Гхошем. На русский язык ее перевел и опубликовал в журнале «Восток» в 1923 г. талантливый ученый-индолог М. Тубьянский<sup>20</sup>. Приводим эту песню в его переводе:

Приветствую Мать,  
Многоводную, плодородную, освежаемую санталом,  
Темнеющую всходами Мать,  
Сияющую белизною лунных ночей,  
Усеянную пышными цветами и прекрасною листвою деревьев,  
Благостно улыбающуюся, сладко говорящую,  
Радость дающую, дарующую желание — Мать.  
Приветствую Мать!  
Грозен гул семидесяти миллионов голосов!  
Дважды семьюдесятью миллионами рук подняты острые мечи!  
Кто скажет, Мать, что ты бессильна?  
Многосильную почитаю, избавительницу,  
Вражьих полчищ оразительницу — Мать.

<sup>18</sup> О революционном звучании этой песни в Индии свидетельствует, в частности, такой интересный факт: перевод романа Горького «Мать» на бенгальский язык, вышедший в свет в 1929 г., был назван «Банде матарам».

<sup>19</sup> Banerjea S. N. A Nation in Making, с. 206.

<sup>20</sup> В 1937 г. он был незаконно репрессирован и затем посмертно реабилитирован.

Ты — мудрость, ты — закон,  
 Ты — сердце, ты — мозг,  
 Ты — дыхание в теле!  
 В мышцах ты, Мать, сила;  
 В сердце ты, Мать, вера;  
 Твое изваяние мы воздвигнем  
 В каждом храме.  
 Ибо ты — Дурга, десять мечей держащая,  
 Ты — Камала, нежащаяся на листьях лотоса,  
 Речи и мудрости подательница,  
 Поклоняюсь тебе.  
 Почитаю Камалу, незапятнанную, несравненную;  
 Многоводную, плодотворную Мать!  
 Темную, невинную, благостно улыбающуюся,  
 Защитницу и кормилицу — Мать! <sup>21</sup>

«В ночь с 14 на 15 августа 1947 г., когда в зал Конституционного собрания было внесено трехцветное знамя свободной Индии, Сучета Крипалани спела „Песнь Индии“ Икбала, поскольку в то время еще не был решен вопрос о национальном гимне Индии. Через семнадцать лет после этого события, в мае 1964 г., когда прах Джавахарлала Неру опускали в воду у места слияния Ганга и Джамны, возле Аллахабада, снова как бы сами собой зазвучали слова „Песни Индии“:

О воды Ганга, помните ли вы  
 О том, как к вашим берегам прибыл наш караван?...» <sup>22</sup>

Так начинается свою статью, озаглавленную «Поэт Востока», известный поэт Али Сардар Джафри. Стихотворение «Песнь Индии», о котором пишет Джафри, Мухаммад Икбал создал в 1902 г. Оно относится к ранним его стихам, к циклу патриотической лирики. «Все противоречия молодого ума, все метания в поисках истины могут, однако, быть слиты в одном чувстве, которое задает тон всей поэзии этого периода. Это чувство — любовь к родине... Понятие родины как бы раздваивается и употребляется то как политический термин, то как антоним чужбины» <sup>23</sup>, — отмечает Н. И. Пригарина. Восхищение красотой природы родины, преклонение перед ее славным прошлым, протест против расовой и религиозной розни, неистребимая вера в народ, в то, что, несмотря ни на какие страдания и унижения, вызванные колониальным порабощением, индийцы добьются счастья и лучшего будущего, — все эти чувства пронизывают ранние стихотворения Икбала «Картина страданий», «Гималаи», «Народная песня индийских детей», «Крик боли» и др. «Думай о родине! — призывает Икбал в „Картине страданий“. — Тучи затевают сговор на твоём небе. Пока не останется даже признака лепестка в этом саду, не уберутся отсюда любители букетов» <sup>24</sup> (читай: англичане).

<sup>21</sup> См.: Новикова В. А. Бонкимчондро Чоттопаддхай, с. 154.

<sup>22</sup> Джафри А. С. Поэт Востока. — Творчество Мухаммада Икбала. М., 1982, с. 49.

<sup>23</sup> Пригарина Н. И. Поэзия Мухаммада Икбала. М., 1972, с. 35, 87.

<sup>24</sup> Там же, с. 39.



Патриотические настроения пронизывают и стихотворение Икбала «Песня Индии», которое иногда называется по первой его строке — «В мире страны нет лучше, чем Индия наша». В нем утверждается идея сохранявшегося в течение многих веков единства индийского народа как неиссякаемого источника его необыкновенной выносливости и неистребимой духовной силы. Слова Икбала «Мы — индийцы, Индия — наша Родина!» звучали как лозунг, как боевой клич нескольких поколений индийских патриотов, борцов за свободу родины, независимо от их расовой и религиозной принадлежности. Икбал провозглашал: «Религия наша не учит вражде и распрям». Слова эти, произнесенные поэтом — правоверным мусульманином в период нарастания в Индии религиозно-общинных противоречий, искусственно разжигаемых английскими колонизаторами, приобрели особый общественно-политический смысл. Идея единства Индии, единого индийского народа, утверждаемая в икбаловской «Песне Индии», одухотворяла всю деятельность руководителей индийского национально-освободительного движения. «Хотя народ наш отличался бесконечным внешним многообразием, на нем лежала печать того великого единства, которое на протяжении прошлых веков спланивало нас, как бы ни складывалась наша политическая судьба и какие бы несчастья ни выпадали на нашу долю... — писал Дж. Неру. — Это внутреннее единство было столь могучим, что никакое политическое раздробление, никакое бедствие или катастрофа не могли нарушить его»<sup>25</sup>.

Размышляя о роли Икбала в общественно-политической и культурной жизни Индии начала XX в., подчеркивая, что он «всегда восхищался им и его стихами», Дж. Неру отмечал, что Икбал писал также «вдохновенные стихи на националистические темы на урду, ставшие популярными»<sup>26</sup>. По мнению Мулка Раджа Ананда, в начале творческого пути «светские идеи европейского возрождения оказывали на Икбала большее влияние, чем противопоставление ислама и индуизма. Стремление к национальной независимости, казалось, было единственной объединяющей силой его поэзии»<sup>27</sup>.

Однако постепенно понятие родины и индийского народа у Икбала начинают видоизменяться, связываться с идеями так называемого «мусульманского национализма», отражая общую эволюцию его мировоззрения. «Икбал переживает тяжелый духовный кризис, вызванный глубочайшим разочарованием в прежних идеалах, — пишет Н. И. Пригарина. — Пошатнулась его вера в возможность индо-мусульманского единства, а с ней и все то, чем жила и дышала каждая строка его ранней поэзии». Под этим углом зрения он переосмысливает свою ран-

<sup>25</sup> Неру Дж. Открытие Индии, с. 57.

<sup>26</sup> Там же, с. 377—378.

<sup>27</sup> Anand M. R. Iqbal: a Universal Poet.— Iqbal Commemorative Volume. Delhi, 1978, с. 56.

ную поэзию, прежде всего переписывает «Песню Индии», которая в новой редакции получает название «Национальная песнь». «В понятие „национальная“ Икбал вкладывает теперь единственный смысл — мусульманская... В новой „Песне“ подчеркнуто исключается понятие родины как территориальной общности людей и соответственно признака государственности». Она «завершается образом гонга, побуждающего к движению караваны, и гонг этот — поэзия Икбала»<sup>28</sup>.

Но несмотря на все сложности и противоречия дальнейшей эволюции мировоззрения и творчества Мухаммада Икбала, несмотря на то что в течение своей жизни он создал много других замечательных произведений, «Песня Индии» в ее первоначальном, а не в видоизмененном варианте приобрела широчайшую популярность в стране, стала любимой песней, вдохновляющей миллионы индийцев, как мусульман, так и индусов. Патриотическая по содержанию, народная по форме, она стала боевым гимном индийских патриотов, участников движения за освобождение родины от колониальной зависимости.

Мотив этой песни — бравурный, торжественный, она исполняется в быстром темпе, звучит оптимистически, жизнеутверждающе. Мне много раз приходилось слышать, с каким энтузиазмом и воодушевлением поют эту песню индийцы. В 50—60-е годы на языках урду и русском в нашей стране ее хорошо исполнял Рашид Бейбутов.

«Песню Индии» неоднократно пытались перевести на русский язык наши поэты. Однако, с моей точки зрения, они пока еще не достигли желаемого результата. Существующие переводы этой песни, может быть в достаточной степени художественные, весьма далеки от ее формы и содержания. Это скорее не переводы, а вольные поэтические интерпретации. Но когда мы имеем дело с песней, ставшей своего рода гимном индийских патриотов, никакие отклонения от оригинала недопустимы. Поэтому я приведу эту песню не в поэтическом, а в подстрочном переводе, выполненном И. Зотовой и Н. Пригариной:

В мире страны нет лучше, чем Индия наша.  
Мы соловьи ее, она же наш сад.  
Горы наши вознеслись к небесам, нет выше их в мире,  
Они, словно стражи, стерегут наш покой.  
Даже если мы на чужбине, сердца наши всегда с нею.  
Мы всегда там, где наши сердца.  
Ароматом и свежестью наполняют Индию тысячи рек.  
Может ли сравниться рай с нашим садом!  
О воды Ганга! Помните ли вы  
О том, как к вашим берегам прибыл наш караван?  
Религия наша не учит вражде и распрям,  
Мы — индийцы, Индия — наша Родина!  
В безжалостном потоке времени канули в вечность  
Греция, Египет и Рим,  
О нас же память сохранилась в веках.

<sup>28</sup> Пригарина Н. И. Поэзия Мухаммада Икбала, с. 91—93.

Глубокий смысл скрыт в том, что существование наше  
никогда не прерывалось,  
Хотя вечный круговорот времени приносил нам много  
несчастий.

Икбал, во всем мире никто не знает, что у тебя на душе.  
Откуда другим знать о твоей душевной боли?

В конце 30-х годов, задолго до освобождения Индии, Джавахарлал Неру посетил Рабиндраната Тагора в Шантиникетоне. Подобно многим передовым людям России, ездившим в Ясную Поляну для того, чтобы встретиться, поговорить, посоветоваться с Львом Толстым, многие руководители индийского национально-освободительного движения испытывали постоянную потребность общения с Тагором, поселившимся в последние годы жизни в своем родовом имении недалеко от Калькутты. Неру с огромным уважением относился к великому писателю, считал его самой выдающейся личностью в Индии того времени. По словам Неру, Тагор «слишком близко принимал к сердцу судьбы индийского народа и слишком был предан его свободе, чтобы навсегда замкнуться в башне из слоновой кости со своими стихами и песнями»<sup>29</sup>. Это была последняя встреча двух великих сыновей Индии. В конце разговора Дж. Неру попросил поэта написать гимн для будущей независимой Индии. Он не сомневался, что в борьбе за независимость индийский народ победит. Тагор обещал выполнить просьбу Неру, но вскоре тяжело заболел, а в 1941 г. его не стало. Когда Индия добилась независимости, государственным гимном Индийской Республики провозгласили тагоровскую песню «Душа народа» («Джанаганамана»). «Я был безгранично счастлив, что в определенной степени был причастен к решению этого вопроса,— писал Дж. Неру.— Я испытывал большое удовлетворение не только потому, что это великая национальная песня, но и потому, что она постоянно напоминает всему нашему народу о Тагоре»<sup>30</sup>.

24 января 1950 г. первый президент Республики Индии Раджендра Прасад на сессии парламента официально провозгласил эту песню государственным гимном Республики Индии. Члены парламента с большим подъемом пропели ее.

Эта замечательная песня имеет свою историю. Слова и музыку песни «Душа народа» Р. Тагор создал в конце 1911 г. Впервые она исполнялась 29 декабря 1911 г. в Калькутте на 26-й сессии Индийского национального конгресса. Некоторые проанглийские газеты, искажая содержание этой песни, пытались связать ее с визитом английского короля в Индию. Индийская демократическая пресса писала тогда о ней как о «патриотической песне». Сам писатель говорил: «Я бы считал оскорблением для себя отвечать тем, кто считает меня настолько

<sup>29</sup> Rabindranath Tagor: a Centenary Volume, 1861—1961. Delhi, 1961, с. XVI.

<sup>30</sup> Там же.

глупым, чтобы я мог представить Георга IV или Георга V в образе „Колеснического вечности“, направляющего странников в их трудных путях по бесконечной истории человечества»<sup>31</sup>. Колонизаторы хорошо понимали истинный смысл этой песни, как и всего творчества и деятельности Тагора. Так, английские колониальные власти в Бенгалии издали циркуляр, предупреждавший государственных служащих о том, что университет, основанный Тагором в Шантиникетоне, является «неподходящим местом для обучения их детей и что связь с ним может повредить их карьере»<sup>32</sup>.

Прогрессивная индийская общественность с энтузиазмом встретила эту песню. Впервые она была опубликована в январе 1912 г. под названием «Вершитель судьбы Индии» («Бхарат Видхата») с подзаголовком «Божественная музыка» («Брахмасангит») в редактируемом Тагором журнале «Таттвабодхини-патрика» — официальном органе религиозно-просветительского общества «Ади Брахмо Самадж», основанного отцом поэта Девендранатхом Тагором. Р. Тагор часто сам пел эту песню, дирижировал хором, исполнявшим ее. Вскоре она стала «утренней песней» во многих учебных заведениях Индии, исполнявшейся как утренняя молитва.

Эта песня звучала также на собраниях, митингах и демонстрациях. Вместе с другими двумя патриотическими песнями — «Привет тебе, Родина-мать» и «Песня Индии» — «Душа народа» исполнялась 14 августа 1947 г. на исторической сессии Законодательной ассамблеи в Дели, провозгласившей независимость Индии. Отношение миллионов индийцев к этой песне хорошо выразил Махатма Ганди в своем выступлении в 1946 г. на собрании, посвященном дню рождения Тагора. «Эта песня заняла свое место в нашей национальной жизни. Как часто тысячи людей пели ее вдохновенный припев! Это не просто песня, это божественный гимн»<sup>33</sup>.

Национальное в песне Тагора неразрывно связано с общечеловеческим, патриотические чувства, вера в светлое будущее индийского народа в ней органически сливаются с верой в бессмертие и лучшее будущее всего человечества. Провозглашая единство всех народов Индии как важнейшее условие их счастья и процветания, эта песня вместе с тем подчеркивает излюбленную тагоровскую идею мировой гармонии, всеобщего братства и сотрудничества между всеми народами земли.

Вопрос о государственном гимне Индии решал специальный подкомитет, назначенный Рабочим комитетом Национального конгресса, состоявший из Абуля Калама Азада, Субхаша Чандра Боса, Нарендры Дева и Джавахарлала Неру. Когда Дж. Неру предлагал песню «Душа народа» провозгласить гим-

<sup>31</sup> Letter to Srimati Sudharani Devi. 23 March 1939.— *Probodh Ch. S. Bharatvarsher Jatiya Sangit*. Calcutta, 1949, с. 2.

<sup>32</sup> The Bengalee. Calcutta, 26.01.1912.

<sup>33</sup> The Harjan. Calcutta, 19.05.1946.

ном Республики Индии, он подчеркивал прежде всего утверждаемую в ней идею единства всех народов Индии независимо от религиозной, языковой, национальной принадлежности, в то время как в песне Бонкимчондро Чоттопаддхайя речь идет прежде всего об индуистской части населения, а в песне Икбала это единство, хотя и намечается, но не так ярко выражено, как в песне Тагора.

Известный бенгальский ученый, биограф Тагора Прабхат Кумар Мукхопаддхай отмечал, что во время своей последней встречи с Дж. Неру в 1937 г. Тагор поддержал идею провозглашения песни «Банде матарам» государственным гимном будущей независимой Индии, однако предложил изъять из нее некоторые строфы, затрагивающие религиозные чувства мусульман.

Лейтмотив песни «Душа народа» — идея единства Индии — звучит и в других произведениях Тагора первых десятилетий XX в., пронизанных патриотическим духом, отражающих подъем массового национально-освободительного движения. Эта идея основывается на занимающей важное место в мировоззрении Тагора, традиционной для индийской философии концепции всеобщего единства, или мировой гармонии, согласно которой «во вселенной существует гармония между личностью и всем миром, между душой одного человека и душами остальных людей, между душой и природой, между духом человека и мировым духом»<sup>34</sup>. Эта концепция отражается и в лучшем поэтическом произведении Тагора, удостоенном Нобелевской премии, — сборнике стихов «Гитанджали» («Жертвенные песни», 1910), пронизанных любовью к жизни и человеку. Обращаясь к божееству, творящему «этот мир при помощи своей бесконечной творческой силы, непрерывно, в каждый момент времени, а не путем единичного акта», Тагор воспевает величие созидательной силы «Сверхличного Человека, Универсального Человеческого духа», согласованного с «личным индивидуальным бытием».

В 106-й песне «Гитанджали» Тагор говорит об Индии как о «великом людском океане», поглотившем множество народов, племен, религий, подчеркивает единство народов Индии во всем их многообразии, воспевает Индию, которая всегда встречала и будет встречать с материнской лаской всех, кто бы ни появлялся на ее гостеприимной земле. Называя сборник «Гитанджали» «гимном многоликой Индии», В. Я. Ивбулис справедливо проводит параллель между этим стихотворением и песней «Душа народа»<sup>35</sup>. Эта песня, прославляющая «Колесничею вечности», проводящего человечество сквозь века, не дающего ему сбиться с пути, на мой взгляд, как бы аккумулирует и развивает идеи, мысли и образы стихотворений сборника «Гитанджали». В ней

<sup>34</sup> Литман А. Д. Философские взгляды Рабиндраната Тагора. — Рабиндранат Тагор. К столетию со дня рождения. 1861—1961. М., 1961, с. 92.

<sup>35</sup> Ивбулис В. Я. Литературно-художественное творчество Рабиндраната Тагора. Проблема метода. Рига, 1981.

в то же время звучит голос далекого прошлого, слышится пере-  
кликка со строками из «Бхагавадгиты», в которых бог Кришна  
на своей боевой колеснице доставляет Арджуну на поле боя  
Курукшетру. Перекликка с «Махабхаратой» в песне «Душа на-  
рода» обнаруживается также и тогда, когда в начале песни Та-  
гор обращается к Кришне как к отцу, наставнику и покровите-  
лю, а в четвертом куплете — как к любящей, заботливой ма-  
тери, что также «находится в соответствии с индийской рели-  
гиозной традицией». В «Бхагавадгите» Кришна говорит: «Я яв-  
ляюсь одновременно отцом и матерью этого мира».

Идее единства Индии Тагор дает религиозно-философское  
обоснование не только в своих поэтических произведениях, но  
и в прозе и публицистике того времени. Так, в «Речи председа-  
теля», опубликованной в журнале «Пробоши» в феврале 1908 г.,  
Тагор писал: «От всего сердца молю, чтобы Всевышний, единый  
среди всех мирских конфликтов и мирского разнообразия, ца-  
рящий над множеством рас и людей различного цвета кожи,  
творящий благо для разных народов, вечный и неизменный от  
начала до конца времен... да наполнит он сердца наши истин-  
ной любовью, объединит нас и направит наши усилия на полное  
достижение нашей цели»<sup>36</sup>.

Тагор создал песню «Душа народа» через два года после  
завершения работы над романом «Гора», своим лучшим про-  
заическим произведением. Герой романа юноша Гора, пройдя  
через многие испытания, осознает, что, лишь отказавшись от  
религиозных, кастовых, расовых предрассудков, можно стать  
настоящим борцом за свободу родины. «Сегодня,— говорит Го-  
ра,— я действительно стал индийцем. В моей душе нет больше  
места противоречиям, существующим между индусами, мусуль-  
манами, христианами. Отныне каждая каста Индии — моя ка-  
ста... Возьмите меня в свои ученики, Пореш-бабу! Укажите мне  
путь к такому богу, который принадлежит всем: индуистам,  
мусульманам, христианам, брахманистам, всем без исключения,  
двери храма которого никогда не закрываются ни перед кем.  
Я хочу, чтобы он был не просто богом индуистов, но богом са-  
мой Индии»<sup>37</sup>.

Как и многие другие выдающиеся деятели эпохи пробужде-  
ния национального самосознания народов Индии, Тагор видел  
в религии важное средство сплочения соотечественников в  
целях защиты национальных интересов родины. Образ «Верши-  
теля судьбы Индии», направляющего людей по дорогам жизни,  
избавляющего их от горя и страданий, связывается в этой пес-  
не с излюбленной тагоровской концепцией всеобщей одухотво-  
ренности мира, так называемого божества жизни (дживан де-  
вата), по сути дела являющейся страстным утверждением гу-  
манистической идеи постоянно развивающейся, вечной жизни,

<sup>36</sup> Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 11. М., 1965, с. 161.

<sup>37</sup> Там же. Т. 5. М., 1963, с. 494—495.

величия и бессмертия человека и его духа. Этот образ в песне в сознании миллионов людей как бы ассоциируется с образом горячо любимой Матери-Родины, всегда готовой прийти на помощь своим детям, укрыть их от любой непогоды, успокоить и подбодрить.

Огромная популярность этой песни в Индии, ее истинная народность, глубокий гуманизм объясняются, на наш взгляд, еще и тем, что в центре ее внимания находится индийский народ, который, несмотря ни на какие испытания и превратности судьбы, никогда не впадает в отчаяние. Эта песня обращена и к простому человеку, с верой и надеждой смотрящему в будущее, приветствующему зарю новой жизни, которая несет ему счастье и освобождение. Эта песня прославляет возрождение человека, величие духа индийского народа, бессмертие человечества.

Песня «Душа народа» переведена на многие языки. Ее популяризации способствовал сам Тагор, который в феврале 1919 г. перевел ее на английский язык. С тех пор она широко распространилась в Индии и за ее пределами. В переводах ее на другие языки участвовали известные поэты и ученые. Например, на немецкий язык в 1958 г. эту песню перевел видный индолог Х. Глазенап. Следует отметить весьма плодотворную попытку перевести эту песню с бенгальского на русский язык, предпринятую в 50-е годы Г. Муккерджи.

В нашем переводе этой песни Тагора на русский язык мы стремились по возможности учесть предшествующий опыт ее переводов на европейские языки. Наш перевод, который впервые был опубликован в 1970 г. в журнале «Индия»<sup>38</sup>, мы пытались сделать максимально точным, при этом сохранить поэтическую форму, соответствующую оригиналу. Едва ли возможно, не отходя далеко от текста оригинала, так перевести эту песню, чтобы ее можно было исполнять на русском языке. Ее своеобразная ритмика, концентрированное выражение мысли благодаря широкому использованию сложных слов санскритского происхождения (что неизбежно приводит к появлению значительно более длинных строк на русском языке) делают наш перевод пригодным для чтения, но не для пения.

Музыка песни Тагора «Душа народа» — бодрая, создающая радостное, светлое настроение. Она соответствует оптимистическому содержанию. Песня исполняется в темпе торжественного марша. Песня эта, получившая статус гимна Республики Индии, звучит сегодня по всей стране.

Слава тебе — властителю дум всех народов, вершителю судьбы  
Индии,

Вдохновляющему сердца Пенджаба, Синдха, Гуджарата, Махараштры,  
страны дравидов, Ориссы, Бенгала.

Имя твое эхом отзывается в горах Виндхья и Гималаях,  
сливается с музыкой Ганги и Джамны.

<sup>38</sup> Индия. М., 1970, № 24, с. 1, 15, 16.

Подхватывают его волны Индийского океана, прося твоего  
благословения и слава тебя.

Слава тебе, направляющему к счастью все народы, вершителю  
судьбы Индии!  
Слава! Слава! Слава!

Днем и ночью голос твой летит из конца в конец земли,  
Призывая к себе индусов, буддистов, сикхов, джайнов,  
персов, мусульман, христиан.

Восток и Запад приносят тебе молитвы, сплетающиеся вокруг  
твоего трона в гирлянды любви.

Слава тебе, сливающему сердца всех народов в гармонию  
единой жизни, вершителю судьбы Индии!  
Слава! Слава! Слава!

Из века в век ты направляешь странников, идущих по стезе  
бесконечности с подъемами и падениями наций

О колесничий вечности! Днем и ночью грохот твоей колесницы  
сливается с их поступью.

Звуки твоей трубы наполняют надеждой сердца  
во время страданий и гибели.

Слава тебе, указывающему путь народам, вершителю судьбы  
Индии!  
Слава! Слава! Слава!

Темнота была густой, и ночь была глубокой, страна моя  
спала в мертвом покое.

Но наполненный любовью твой взгляд всегда был устремлен  
на ее печальное лицо

Во время ее страшных сновидений. Ее защищали твои  
нежные материнские объятия.

Слава тебе — другу и избавителю народов от страданий,  
вершителю судьбы Индии!  
Слава! Слава! Слава!

Ночь на исходе, над вершинами гор на Востоке занимается  
заря,

Птицы поют, утренний ветер приносит дыхание новой жизни.  
Золотые лучи твоей любви и благословения пробуждают  
спящую Индию.

Счастливая, она склоняется к твоим стопам.

Слава тебе, владыке всех владык, вершителю судьбы Индии!  
Слава! Слава! Слава!

Бонкимчондро Чоттопаддхай, Мухаммад Икбал, Рабиндранат Тагор. Золотыми буквами вписаны их имена в историю индийской литературы. Индийцы гордятся ими так же, как мы гордимся Пушкиным, Толстым, Чеховым. Их творческое наследие служит неиссякаемым источником развития современной индийской литературы. Бонкимчондро, Икбал и Тагор — очень разные писатели. Однако, несмотря на различия, существующие между ними, их произведениями, эстетическими взглядами, мировоззрением, биографиями, всех их объединяет патриотическая устремленность творчества, борьба за лучшее будущее своих соотечественников, за освобождение Индии от чужеземного ига. Именно эти чувства и настроения пронизывают созданные ими песни.

Существующее между ними духовное родство проявлялось и в отношениях между тремя великими писателями. Время разделило Бонкимчондро и Икбала. Тагор же был современником и того и другого. Тагор начал писать, подражая Бонкимчондро,



который в то время, по его словам, был «духовным наставником бенгальских писателей»<sup>39</sup>. И хотя Бонкимчондро выступал с позиций ортодоксального индуизма, а Тагор поддерживал идеи религиозного реформаторства, Бонкимчондро приветствовал поэтическое новаторство молодого Тагора и поздравил его с «крупным достижением, предвестником будущих литературных побед»<sup>40</sup>. Тагор вспоминал, как на одном собрании хозяин дома украсил цветочной гирляндой Бонкимчондро как самого почетного гостя, но прославленный писатель снял с себя гирлянду и надел ее на присутствовавшего на собрании Тагора, высоко отозвавшись о его первых поэтических опытах»<sup>41</sup>. Как здесь не вспомнить Пушкина: «Старик Державин нас заметил и, в гроб сходя, благословил». В своем выступлении в 1894 г., посвященном памяти Бонкимчондро, Тагор процитировал отрывок из «Банде матарам», в котором его великий предшественник воспевал красоту природы родного края. Высоко оценивая вклад Бонкимчондро в развитие бенгальской литературы, в пробуждение национального самосознания индийцев, Тагор говорил: «Словно богиня, держащая чашу амриты в руках, предстал перед бенгальским народом Бонкимчондро... Совершенный им огромный труд свидетельствует о поразительной силе его таланта... Бонким как бы олицетворяет собой возрождение страны... Он открыл неиссякаемый родник, откуда мы черпаем утешение в горе, надежду в часы отчаяния, облегчение от усталости, вечную красоту среди нищеты и бедности»<sup>42</sup>.

Тагор также высоко ценил талант своего современника Мухаммада Икбала, который в отличие от него и Бонкимчондро представлял так называемую мусульманскую культуру. «Смерть сэра Мухаммада Икбала,— писал Тагор,— нанесла непоправимый урон литературе урду. Чтобы оправиться от этой страшной раны, ей потребуется длительное время. Для Индии, которая и так играет в мире очень ограниченную роль, особенно болезненна потеря поэта, чье творчество имеет мировое значение»<sup>43</sup>. Индийские ученые продолжают исследовать связи между тремя великими писателями. Можно надеяться, что они обнаружат здесь много нового и интересного<sup>44</sup>.

Роль и значение бессмертных патриотических песен Бонкимчондро, Икбала и Тагора возрастали по мере того, как индийское национально-освободительное движение набирало силы, приобретало массовый, общенародный характер. Их пели миллионы людей — участников демонстраций, митингов и собраний, заключенные в тюрьмы борцы за свободу, идущие на казнь

<sup>39</sup> Тагор Р. Бонкимчондро.— Собрание сочинений. Т. 11, с. 44.

<sup>40</sup> Крипалани К. Рабиндранат Тагор. М., 1983, с. 69—70.

<sup>41</sup> Там же, с. 67—68.

<sup>42</sup> Тагор Р. Бонкимчондро, с. 34, 44.

<sup>43</sup> Цит. по: Пригарина Н. И. Поэзия Мухаммада Икбала, с. 17.

<sup>44</sup> Rastogi T. Ch. Iqbal and Tagor.— Iqbal Commemorative Volume, с. 294—301.

патриоты. Став важным средством сплочения народных масс, поднявшихся на священную освободительную борьбу, они стали гневным протестом против рабства и угнетения, вызовом ненавистной колониальной власти. Все громче звучали они по всей стране, наполняя сердца людей чувством беззаветной любви к родине, мужеством и бесстрашием, верой в победу, в освобождение индийского народа от горя и страданий.

Эти песни не потеряли своего значения и сегодня. Их поют в независимой Индии сыновья, внуки и правнуки тех, кто ценой огромных жертв и испытаний добился освобождения родины от колониальной зависимости, вывел ее на дорогу к новой жизни. Эти песни и сегодня служат важным средством сплочения народов Индии, распространения в стране духа единства, любви к Матери-Родине, беззаветного служения идеалам мира, демократии и прогресса.

ПАМЯТИ ДЖАВАХАРЛАЛА НЕРУ  
(к столетию со дня рождения)

В последние годы жизни Джавахарлала Неру мне часто приходилось с ним встречаться. В памяти сохранились обаятельный образ этого замечательного человека, встречи и беседы с ним.

В конце февраля 1989 г. во время краткосрочного пребывания в Дели я должен был встретиться с профессором Равиндрой Кумаром, директором Мемориала Джавахарлала Неру, который размещается в бывшей резиденции первого премьер-министра Индии в так называемом Доме Трех львов. Бывая в Дели и проезжая мимо дома, в котором жил и работал Дж. Неру, я всегда возвращался к событиям более чем тридцатилетней давности, к тому времени, когда мне доводилось здесь бывать.

Моя последняя встреча с Дж. Неру в его резиденции произошла осенью 1959 г. Он принял тогда нашу делегацию, возвращавшуюся в Дели из Мадраса с конференции индийских писателей. Сказать по правде, все мы — Борис Полевой, Берды Кербабаяев и я — волновались, входя в рабочий кабинет хозяина дома, заранее придумывали наиболее соответствующие для подобного случая слова. Но вот своей быстрой, легкой походкой в комнату вошел Дж. Неру, приветливо улыбнулся, пригласил нас сесть, предложил чаю, и мы сразу почувствовали себя легко и свободно. Завязался непринужденный разговор. Дж. Неру обратил внимание на книги, которые я держал в руках. Я сказал, что мы, советские индологи, хотим преподнести ему только что вышедший у нас перевод на русский язык «Автобиографии М. К. Ганди» и «Хинди-русский словарь». Взяв в руки книгу Ганди, Дж. Неру перелистал ее, похвалил качество издания и поинтересовался, много ли нам пришлось комментировать, что в этой книге непонятно советским читателям. «А вы видели изданный недавно в Индии „Русско-хинди словарь“, составленный В. Р. Риши?— И, подойдя к книжному шкафу, взял с полки толстую книгу.— Что вы думаете об этой работе?» — спросил он. «То, что вы написали к этому словарю предисловие,— ответил я,— свидетельствует о том, что изучению русского языка в Индии придается большое значение». Выслушав мой ответ, Дж. Неру взял с полки еще одну книгу и сказал: «Я высоко ценю труд вашего соотечественника Ф. И. Щербатского по логике буддизма. По моему мнению, эта работа до сего времени

является непревзойденной». Обращаясь к Б. Полевому и Б. Кербабаеву, которые преподнесли ему переводы на английский язык своих романов «Повесть о настоящем человеке» и «Решающий шаг», Дж. Неру сказал: «Я люблю литературу вашей страны. В свое время я читал Толстого, Чехова, Горького. Сейчас, правда, у меня остается мало времени для чтения художественной литературы, но я постараюсь прочитать ваши книги». Мне как-то довелось видеть Дж. Неру в этом доме в кругу семьи, вместе с дочерью Индирой Ганди и двумя его внуками Санджаем и Радживом, наблюдать с какой любовью и вниманием он к ним относился. Кто бы мог подумать тогда, что жизнь их оборвется так трагично...

И вот, тридцать лет спустя, я снова в этом доме. Я приехал туда раньше назначенной встречи для того, чтобы осмотреть музей, побывать в памятных мне комнатах. «Для многочисленных посетителей „Тин Мурти“ это дом, где пробуждаются воспоминания»<sup>1</sup>, — говорила Индира Ганди. Особенно внимательно рассматривал я фотографии, письма, рукописи, личные вещи Неру, — они оживляли в моей памяти эпизоды из жизни и деятельности этого удивительного человека, ибо мне приходилось в те годы нередко общаться с ним, выступая в роли переводчика языка хинди; кроме того, меня это интересовало в связи с давно волновавшей меня темой «Дж. Неру и Советский Союз». В специальном зале музея представлены сувениры, которые преподносили Дж. Неру, фотографии, запечатлевшие его встречи с различными зарубежными деятелями, в том числе и из нашей страны.

Экспонаты музея, посвященные детским и юношеским годам Дж. Неру, вызвали в памяти мои давние посещения его родного города. Все, кому приходилось бывать в Аллахабаде, священном Пряяге, где сливаются воды Ганги и Джамны, конечно, помнят расположенный на живописной окраине города близкий его сердцу причудливой архитектуры старинный особняк, в котором прошли его детские годы. Отец Джавахарлала Мотилал Неру назвал этот дом Ананд-Бхаван (Обитель радости). Впоследствии отец и сын, активные участники движения за независимость, подарили этот дом Индийскому национальному конгрессу, и он получил новое название Сварадж-Бхаван (Обитель независимости). С большой теплотой вспоминал Дж. Неру об этом доме и его обитателях, об отце, который в его глазах «был воплощением силы, мужества и ума»<sup>2</sup>, о друзьях и знакомых семьи Неру, собиравшихся в этом доме, об известной ирландской общественной деятельнице, защитнице угнетенных, Энни Безант, к которой он «всегда относился с чувством горячего восхищения»<sup>3</sup>. Индийцам дорог Аллахабад, так же как дорога нам усадьба Ясная Поляна.

<sup>1</sup> Индира Ганди. Статьи, речи, интервью. М., 1975, с. 391.

<sup>2</sup> Неру Дж. Автобиография. М., 1955, с. 15.

<sup>3</sup> Там же, с. 24.

В музее хранятся экспонаты, связанные с первым визитом Дж. Неру в нашу страну. Вместе с отцом по приглашению ВОКС'а в 1927 г. он приехал в Москву для участия в праздновании десятой годовщины Великой Октябрьской социалистической революции. Отец и сын пробыли в Москве всего три дня — жили они в гостинице Гранд-отель. Они познакомились с некоторыми видными политическими деятелями той поры: Н. К. Крупской, М. И. Калининым, А. В. Луначарским, Г. В. Чичериним. Большое впечатление произвело на Дж. Неру посещение Дома крестьянина, в котором, как он заметил, сельским труженикам были предоставлены благоприятные условия для обмена опытом, просвещения, досуга и отдыха. Он мечтает создать такие же дома для индийских крестьян в будущей независимой Индии.

Кинофильм Всеволода Пудовкина «Конец Санкт-Петербурга» захватывает Дж. Неру своим революционным пафосом и в то же время вызывает у него раздумья вопрос о «насилии» и «ненасилии», стоявший тогда на повестке дня освободительной борьбы в Индии. По его словам, «Октябрьская революция является, несомненно, величайшим событием в мировой истории после Первой французской революции...»<sup>4</sup>.

Нас, естественно, интересуют не только положительные оценки Дж. Неру того, что он увидел в нашей стране, но и его критика некоторых сторон советской действительности, которую раньше у нас было принято объяснять различием мировоззренческих позиций, тем, что Дж. Неру, «последователь М. К. Ганди, разделявший идею ненасильственного преобразования общества, не сумел понять и сохранил к ним критическое отношение», как писал один наш журналист, автор интересной книги о Дж. Неру.

Сейчас, в ходе перестройки, сопровождающейся восстановлением правды, устранением «белых пятен» в истории нашей страны, переоценивая прошлое, мы не можем не поражаться тому, как сумел Дж. Неру за столь короткий срок пребывания у нас заметить не только ростки новой жизни, но и «драматизм» разрушительной бури, зачатки негативных явлений, получивших развитие в последующие годы. Дж. Неру обратил внимание на расслоение советского общества, на главенствующую роль в нем рабочего класса и второстепенную — крестьянства, на бесправное положение в СССР, как он пишет, «паразитических, антисоциальных элементов», т. е. «зажиточных крестьян, торговцев, духовенства», на концентрацию власти в руках Сталина, на «чистки, периодически проводящиеся в партии, в результате которых все, представляющиеся „нежелательными“, исключаются из ее рядов», и т. д. И хотя пишет Дж. Неру, «многое я не понял, многое мне не понравилось или

---

<sup>4</sup> *Nehru J. Soviet Russia. Some Random Sketches and Impressions. Bombay, 2-ed ed., c. 36.*

я не одобрил... общее впечатление о моем визите в Москву было весьма благоприятным»<sup>5</sup>. Он выражает доброжелательное, дружеское отношение к Стране Советов, «заглянувшей в будущее»<sup>6</sup>, свое высокое мнение о В. И. Ленине как о «великом уме и гении революции». Под впечатлением от посещения Мавзолея Ленина он пишет: «Со всех концов страны издалека приезжают сюда люди. Каждый вечер в течение нескольких часов устремляются в открытые двери Мавзолея бесконечные потоки крестьян и рабочих, которые свято чтут память того, кто жил и отдал жизнь ради них... Для каждого из них он был братом, товарищем, хорошо их знавшим, трудившимся ради их блага, к которому они в трудную минуту жизни всегда могли обратиться за помощью»<sup>7</sup>.

Насколько мне известно, Дж. Неру был одним из первых в Индии, кто оставил такого рода воспоминание о посещении Мавзолея Ленина. Вслед за ним его соотечественники, посещавшие Мавзолей, создавали стихи и песни, рассказы и очерки, составившие индийскую Лениниану.

Дж. Неру не мог не заметить скромную одежду москвичей, неустроенность их быта, и в то же время его поразили царящие повсюду дух братства и равенства, энергии, решимость советских людей, вступивших на путь новой жизни, их стойкость, способность выносить любые испытания ради достижения поставленной цели, их приветливость и гостеприимство по отношению к зарубежным гостям.

Дж. Неру стремился понять, как в Советском Союзе решается национальный вопрос, какие преобразования происходят в деревне, как ликвидируется неграмотность, как осуществляется культурная революция, какие шаги предпринимаются по восстановлению женщин в равных правах с мужчинами. «Если Россия найдет удовлетворительное решение этих проблем, то наша работа в Индии будет облегчена»<sup>8</sup>, — замечает он. Обо всем этом Дж. Неру напишет в своей книге «Советская Россия», вышедшей в свет в 1929 г. в г. Аллахабаде. К сожалению, она до сих пор не переведена на русский язык.

Первый визит Дж. Неру в Москву оказал определенное влияние на его мировоззрение. «В наших собственных интересах, — пишет Неру, — разобраться в характере действия могучих сил, разрушивших старый мир и породивших мир новый, в котором коренным образом изменилась вся система ценностей, уступив место новым жизненным идеалам»<sup>9</sup>. Визит в Москву утвердил в нем мысль, что Россия и Индия имеют много общего и что их народам предстоит решать сходные проблемы, именно поэтому они должны жить как добрые соседи.

<sup>5</sup> Там же, с. 21—34.

<sup>6</sup> *Неру Дж.* Автобиография, с. 383.

<sup>7</sup> Там же, с. 41.

<sup>8</sup> Там же, с. 3.

<sup>9</sup> Там же, с. 6.

Эти мысли Дж. Неру находят дальнейшее развитие в его трехтомном труде «Взгляд на всемирную историю», вышедшем в свет в 1934 г., получившем широкую известность во многих странах мира, изданном в СССР в 1975 г. и переизданном в 1989 г. Этот уникальный труд родился из писем Дж. Неру Индира Ганди. «Серия моих писем по истории к дочери занимала меня на протяжении всего двухгодичного срока моего заключения, и они очень помогли мне сохранить душевное равновесие. Я как бы вновь переживал прошлое, о котором писал, и почти забывал о тюремной обстановке»<sup>10</sup>. Много лет спустя Индира Ганди скажет о «глубоком интересе и уважении к истории» ее отца. «Лишь немногие исторические деятели — сейчас мне приходят в голову только имена Юлия Цезаря и Уинстона Черчиля — одновременно творили историю и писали ее»<sup>11</sup>. Глубина анализа сочетается в этом труде Неру с яркой, увлекательной формой изложения, оригинальностью мыслей и суждений по многим вопросам мировой истории, меткостью характеристик исторических деятелей. Нельзя не отметить стремление автора рассматривать и анализировать мировую историю с современных научных позиций, что свидетельствует о плодотворном влиянии на него марксистской методологии. С его точки зрения, «наиболее пронизательный и острый анализ изменений, происходящих в настоящее время в мире, дают марксистские авторы». И далее: «История наполнилась для меня новым содержанием. Марксистское толкование пролило на нее поток света»<sup>12</sup>.

Анализируя прошлое, размышляя о настоящем, как пронизательный исследователь и дальновидный политический деятель, Дж. Неру задумывается о будущем. Так, например, во «Взгляде на всемирную историю», создание которого совпало по времени с установлением в Германии фашистского режима, Дж. Неру отмечал: «Появление нацистского правительства в Германии означает... что у России появился новый и крайне агрессивный враг... в перспективе он представляет собой великую опасность»<sup>13</sup>.

Красной нитью через весь трехтомный труд проходит мысль о неизбежности освобождения человечества от гнета, эксплуатации, социальной несправедливости. Считая Великую Октябрьскую социалистическую революцию «событием огромной важности, уникальным в истории», он утверждает, что «она вряд ли долго будет оставаться единственной, ибо является вызовом другим странам и образцом для многих революционеров во всем мире. Она заслуживает поэтому тщательного изучения»<sup>14</sup>. Национально-освободительное движение в Индии Дж. Неру рас-

<sup>10</sup> Там же, с. 373.

<sup>11</sup> Индира Ганди. Статьи, речи, интервью, с. 391.

<sup>12</sup> Неру Дж. Автобиография, с. 383—384.

<sup>13</sup> Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. Т. 3. М., 1975, с. 299.

<sup>14</sup> Там же, с. 5.

сма­три­вал в ру­сле ми­ро­во­го ре­во­лю­ци­он­но­го про­цес­са. В то же вре­мя Не­ру ни­ко­гда пол­но­стью не раз­де­лял идей мар­к­сиз­ма и со­ци­а­лиз­ма, как это ино­гда пы­та­лись ут­вер­ждать, на­зы­вая его в Ин­дии «про­по­вед­ни­ком со­ци­а­лиз­ма». «Я очень да­лек от то­го, что­бы быть ком­му­ни­стом... ли­бер­аль­но-гу­ма­ни­сти­че­ские тра­ди­ции ока­за­ли на меня слиш­ком боль­шое влия­ние, что­бы я смог от них ос­во­бо­диться. Это бур­жу­аз­ное вос­пи­та­ние неот­де­ли­мо от меня», — пи­сал он в «Ав­то­био­гра­фии». Он кри­ти­ко­вал ин­дий­ских ком­му­ни­стов за ни­ги­ли­сти­че­ское от­но­ше­ние к своим на­ци­о­наль­ным тра­ди­ци­ям и в то же вре­мя вос­хи­щался их само­от­вер­жен­ной ос­во­бо­ди­тель­ной борь­бой.

Пло­дом глубо­ких мно­го­лет­них раз­ду­мий Дж. Не­ру о судь­бах ро­ди­ны, о ее про­шлом, на­сто­ящем и бу­ду­щем яви­лись его «Ав­то­био­гра­фия» (1936) и «От­кры­тие Ин­дии» (1945). Как и «Вз­гляд на все­мир­ную ис­то­рию», обе эти кни­ги Дж. Не­ру на­пи­сал во вре­мя тю­ре­м­но­го за­клю­че­ния. «Ско­лько лет я про­вел в тю­рье! — пи­сал он в по­след­ствии. — Ско­лько вре­мен го­да сме­ни­ло друг дру­га и ка­ну­ло в не­бы­тие, пока я си­дел в оди­но­чест­ве, по­гру­жен­ный в свои мы­сли! Тю­рь­ма по­буж­да­ет к само­ана­ли­зу, и дол­гие го­ды, про­ве­ден­ные мно­ю в тю­рье, за­ста­ви­ли меня все ча­ще за­гля­ды­вать себе в ду­шу»<sup>15</sup>.

Ни­ка­кие за­стен­ки ко­ло­ни­аль­ных вла­стей не смогли за­глу­шить го­лос Дж. Не­ру, сло­мить его во­лю, сдер­жать ки­пучую энер­гию, по­да­вить мо­гучий ин­тел­лект. Тю­ре­м­ная ка­ме­ра на мно­гие го­ды ста­ла ра­бочим ка­би­не­том Дж. Не­ру.

«Ав­то­био­гра­фия» Дж. Не­ру — серь­ез­ный ана­ли­ти­че­ский труд, в ко­то­ром ав­тор не огра­ни­чи­ва­ется опи­санием со­бы­тий, свя­зан­ных с его лич­ной жи­знью, с лич­ными пере­жи­ва­ния­ми, как пи­сал сам Дж. Не­ру; это ис­то­рия его «соб­ствен­но­го ду­хов­но­го раз­ви­тия», но в то же вре­мя — прав­ди­вая ле­то­пись о вре­мени, о лю­дях, о важ­ней­ших со­бы­ти­ях в жи­зни ин­дий­ско­го на­ро­да, об эпо­хе, не­по­сред­ствен­но пред­шес­тво­вав­шей кру­ше­нию в Ин­дии ко­ло­ни­аль­но­го ра­бства. Перед чи­та­те­лем пред­ста­ет обя­те­ль­ная лич­ность Дж. Не­ру со всем бо­гат­ством и красотой его ду­хов­но­го ми­ра, воз­вы­шен­ностью нрав­ствен­но­го обли­ка. Проч­тя эту кни­гу, Р. Та­гор от­ме­тил: «Ск­возь все опи­сания, со­дер­жа­щие­ся в ней, про­гля­ды­ва­ет глубо­кая че­ловеч­ность, ко­то­рая пре­вос­хо­дит хи­трос­плетения фак­тов и под­во­дит нас к лич­ности бо­лее вы­даю­щейся, чем ее дея­ния, и бо­лее прав­ди­вой, чем ее окру­жение».

Со­дер­жа­ние кни­ги «От­кры­тие Ин­дии» как не­льзя луч­ше со­от­вет­ствует ее на­зва­нию. В ней от­ра­же­на вся ис­то­рия Ин­дии, пре­жде всего на­кануне ее ос­во­бо­ждения от ко­ло­ни­аль­ной за­ви­симо­сти; по­сле­до­ва­тель­но рас­кры­ва­ется ду­хов­ная и ма­те­ри­аль­ная ку­ль­ту­ра, ро­жден­ная на ее бла­го­дат­ной поч­ве, по­ра­жаю­щая во­об­ра­жение мо­ну­мен­таль­ностью и ве­ли­чием па­мят­ни­ков се­дой ста­ри­ны, на­пол­няю­щая сердца чув­ством пре­

<sup>15</sup> Не­ру Дж. Ав­то­био­гра­фия, с. 595, 622.



красного, радостным ощущением бытия, восхищающая благородством и возвышенностью идеалов. Автору удалось раскрыть истоки жизненной силы индийского народа, показать, что обладающая огромным гуманистическим потенциалом духовная культура Индии на протяжении многих столетий служит источником веры в лучшее будущее человека, в торжество сил добра и созидания над силами зла и разрушения. В то же время Дж. Неру далек от апологии культуры прошлого. Историко-культурный процесс в Индии он рассматривает во всей его сложной динамике и противоречивом развитии, во взаимодействии и противоборстве прогрессивных и консервативных тенденций. Нельзя не заметить в следующих словах Дж. Неру внутреннюю полемику с теми, кто в искаженном свете пытается представить понятие «индийская мудрость»: «На протяжении всех этих долгих столетий не какая-нибудь тайная доктрина или сокровенные знания поддерживали жизнеспособность Индии, а величайшая гуманность, разнообразная и исполненная терпимости культура и глубокое понимание жизни и ее таинственных путей»<sup>16</sup>.

В своем труде Дж. Неру выступает не только как теоретик, большой знаток культуры своего народа, тонкий ценитель прекрасного, но и как практик, признанный лидер национально-освободительного движения, рассматривающий свое культурное наследие как важное средство пробуждения национального самосознания индийского народа и стимул консолидации и политической мобилизации масс. У всех, кто читает «Открытие Индии», не может не возникнуть мысль о том, каким же парадоксом истории явилось более чем двухсотлетнее колониальное господство англичан в Индии.

Мы высоко оцениваем вклад Дж. Неру в движение солидарности с героической борьбой советского народа против фашизма, возникшее в Индии в годы второй мировой войны. По его словам, все прогрессивно мыслящие люди в Индии «были взволнованы внезапным нападением Гитлера на Советскую Россию и с горячим интересом следили за драматическими изменениями в ходе войны»<sup>17</sup>. В самые ее тяжелые периоды Неру ни на минуту не сомневался в поражении фашизма, размышлял о том, как будет складываться и развиваться индо-советское сотрудничество в послевоенном мире. В июне 1942 г. Дж. Неру вместе с дочерью Индирой посетил семью Рерихов в долине Кулу на севере Пенджаба. Дж. Неру и Н. К. Рерих обсуждали вопрос о создании в Индии Русско-индийской ассоциации. Вспоминая о встрече с Дж. Неру, Н. К. Рерих писал: «Славный, замечательный деятель. К нему тянутся... Мечтают люди о справедливости и знают, что она живет около доброго сердца. Трогательно, когда народ восклицает: „Да здравствует Неру!“. Идет к Пандитджи народ за советом. Добрый водитель

<sup>16</sup> Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955, с. 156.

<sup>17</sup> Там же, с. 482.

каждому найдет одобрительное слово. Скажет о единении, о выносливости, о светлом будущем»<sup>18</sup>.

Нас не может не поражать прозорливость и дальновидность Дж. Неру в его размышлениях о судьбах послевоенного мира, о роли в нем Индии, которая «хочет существовать как свободное государство и идти по пути прогресса»<sup>19</sup>, о том, что «США и Советскому Союзу суждено, видимо, сыграть в будущем жизненно важную роль»<sup>20</sup>. В то же время Дж. Неру тревожат негативные последствия культа личности в Советском Союзе. Он замечает, что имевшие в СССР место «некоторые события... за последние годы потрясли многих его старых почитателей... новый отклик вызвали чистки... в СССР мы видим дурные последствия недостатка политической демократии» и т. д. Однако при всем этом Дж. Неру сохраняет веру в силу гуманистических идей, заявляя, что в СССР «имеется основа для создания прогрессивного демократического общества»<sup>21</sup>.

15 августа 1947 г. в Дели над Красным фортом — цитаделью британского колониализма Дж. Неру поднял трехцветный флаг, возвестивший всему миру о рождении новой Индии. 26 января 1950 г. Индия была провозглашена республикой. На древней земле Бхаратваршы началась новая жизнь. Завоевание национальной независимости стало мощным стимулом пробуждения духовной энергии народа. Труден был путь, нелегко было преодолеть сопротивление многочисленных внешних и внутренних противников «курса Неру», пытавшихся повернуть вспять колесо истории. Несмотря на давление империалистических сил, правительство Дж. Неру решительно отказалось от участия только что освободившегося от колониального гнета государства в создавшихся в то время в Азии под эгидой США военных блоках и провозгласило курс миролюбивой внешней политики. Этот курс основывался на выдвинутой Дж. Неру доктрине «панчашила» — пяти принципов мирного сосуществования, получившей тогда широкое признание и поддержку всех миролюбивых сил планеты. Доктрина эта нашла конкретное воплощение в исторической Бандунгской конференции 1955 г., душой и вдохновителем которой был Дж. Неру. Зарождается и набирает силы движение за мир, за солидарность с народами, борющимися за свою национальную независимость. Дж. Неру становится признанным лидером, знаменосцем этого движения.

Накануне открытия Бандунгской конференции весной 1955 г. в Дели состоялась конференция стран Азии по ослаблению напряженности в международных отношениях. Мне довелось в ней участвовать в составе советской делегации, возглавляемой председателем Советского комитета защиты мира поэтом Н. С. Тихоновым. Это было мое первое посещение Индии, во время ко-

<sup>18</sup> Рерих Н. К. Пандитджи.— Весть. М., 1987, с. 65.

<sup>19</sup> Неру Дж. Открытие Индии, с. 586.

<sup>20</sup> Там же, с. 603.

<sup>21</sup> Там же, с. 568, 596, 603.

того мне впервые посчастливилось увидеть Дж. Неру. В эти незабываемые дни он мне запомнился оживленным, энергичным, приветливо улыбающимся, в ослепительно белом костюме с красной розой в петлице. Он был постоянно в гуще людей, восторженно его приветствовавших. Поэты посвящали ему свои стихи, звучащие на мушаирах. Запомнилось стихотворение Сумитранандана Панта «Эпоха Неру», в котором проявляется доктрина Неру «панчашила», — она совершает «на колеснице мира кругосветное путешествие, несет всему человечеству весть о бескровной народной революции», указывает народам земли «путь к установлению вечного мира».

Дж. Неру выступил также инициатором созыва первой конференции глав правительств неприсоединившихся стран в 1961 г. в Белграде, став таким образом провозвестником и родоначальником движения неприсоединения, предусматривающего сотрудничество государств с различными социальными системами, выступающими за мир, за ликвидацию всех форм колониализма.

Мирные инициативы Дж. Неру нашли широкий отклик в Советском Союзе, решительную поддержку советского народа. Советский Союз и Индия выступают единым фронтом в борьбе за мир, за разрядку международной напряженности. В августе 1963 г. в Москве был подписан Договор о запрещении ядерных испытаний в атмосфере, космическом пространстве и под водой; по словам Дж. Неру, он «сломал лед, прорвал пелену страха, которая обволакивает человечество», открыл «путь к разоружению и обеспечению мира во всем мире». «Принципы панчашила», к разработке которых Дж. Неру имел непосредственное отношение, основываются на традиционной индийской концепции мира и ненасилия... — пишет Раджив Ганди. — Его призыв к мирному сосуществованию вселил новые надежды в сердца миллионов людей во всем мире»<sup>22</sup>.

Гуманистические, миротворческие идеи Дж. Неру, вся его многогранная деятельность по оздоровлению международного климата, по укреплению дружбы, доверия и взаимопонимания между народами, снискавшие ему огромный авторитет во всем мире, становятся постоянным курсом внешней политики Индии. Они нашли логическое развитие и воплощение в получившей широкий резонанс в современном мире Делийской декларации о принципах свободного от ядерного оружия и ненасильственного мира, подписанной 27 ноября 1986 г. М. С. Горбачевым и Радживом Ганди.

В области внутренней политики «курс Неру» предусматривал ликвидацию экономической зависимости от империалистических монополий, превращение Индии из отсталой аграрной страны в передовую индустриальную державу путем создания в рамках государственного сектора своей тяжелой промышлен-

<sup>22</sup> Из Послания для специального номера журнала «Индия», посвященного столетию со дня рождения Дж. Неру. Июль 1989 г.

ности. Отвергнув помощь Запада, обусловленную отказом Индии от независимой внешней политики, правительство Неру в 1955 г. заключило соглашение с Советским Союзом о строительстве с его помощью комплексного металлургического завода в Бхилаи, ряда других промышленных объектов, которые Дж. Неру назвал «новыми храмами Индии».

С первых же шагов индийского народа на пути к новой жизни советские люди с огромным интересом, вниманием и сочувствием следят за всем тем, что происходит в этой стране. Они не только сочувствуют и сопереживают, но и делают все, что в их силах, дабы помочь индийскому народу быстрее встать на ноги, укрепить свою национальную независимость.

Мне посчастливилось быть свидетелем величественной стройки, развернувшейся в Индии в 50-е годы, встречаться с советскими людьми, трудившимися рука об руку с индийцами. Вся страна тогда напоминала гигантскую строительную площадку. В быль превращалась мечта. Пророчески звучали в ту пору строки из стихотворения Рабиндраната Тагора «Люди трудятся», созданного им задолго до освобождения Индии, переведенного на русский язык Б. Пастернаком: «Соберутся с рабочей хваткою люди вместе, в грядущее веря, привлеченные зданья закладкою на развалинах древних империй». Я видел, как закладывался фундамент доменных печей в Бхилаи, как возводили плотину на реке Сетледж в Пенджабе строители гидроэлектростанции Бхакра-Нангал, как строился первый ядерный реактор в Бомбее.

В те годы мне приходилось слышать в Индии много вдохновенных стихов и песен, пронизанных радостным ощущением обретенной независимости, романтикой созидательного труда, которые связывались с именем Дж. Неру.

Золотом сыпучего зерна  
Труженики мир весь наполняйте!  
Между классами и кастами — стена,  
Эту стену начисто сметайте...  
В тех местах, где не был человек,  
Новые дороги пролагая,  
Изменяйте русла древних рек,  
Воды их каналами смыкая...  
Воды моря Ганди отвести  
Мы сумеем в сеть каналов Неру...  
Древо мира, в Индии цвести,  
Пробуждая в душах в счастье веру!

писал поэт Шивмангал Синх Суман в стихотворении «Новый поворот истории».

На фундаменте, заложенном Дж. Неру, росла новая Индия, великая азиатская держава, за исторически короткие сроки занявшая место в числе первых десяти промышленно развитых государств мира. Эти «новые храмы», как и поражающие нас сегодня величественные сооружения прошлого, возводились простыми людьми Индии — талантливыми и трудолюбивыми, созда-

телями одной из древнейших и совершенных в мире цивилизаций. Именно на них, на их инициативу, на их энтузиазм и творческие возможности и полагался прежде всего Дж. Неру, выдвигая величественную программу строительства новой Индии. «Чего только мы не добились бы с таким народом при более благоприятных условиях, если бы для него были открыты более широкие возможности»<sup>23</sup>, — писал Неру.

Советские ученые немало сделали в исследовании деятельности и творческого наследия Дж. Неру. У нас опубликовано десять книг, много статей, посвященных этой актуальной проблеме. Многие положения и выводы этих работ представляют большой научный и общественный интерес. В то же время нельзя не заметить, что некоторые работы не свободны от начетничества и догматизма, свойственных нашим общественным наукам, являющихся данью стереотипному мышлению времен культа личности и застоя, что нагляднее всего проявляется в оценке курса внутренней политики, проводимой правительством Дж. Неру. В решении острых социальных противоречий, как писал один наш автор, он выступал «за классовый мир и сотрудничество», что «прочно удерживало Неру в рамках общедемократического этапа национально-освободительного движения». Другой наш автор говорил о «неопределенности выдвинутого Дж. Неру социалистического идеала», о «нечеткости его трактовки социализма», об «аморфности его концепции общества социалистического образца» и т. д. С такого рода критикой вряд ли можно сегодня согласиться.

Известно, что в сплочении многонационального индийского государства, в проведении политики социально-экономической, культурной интеграции Индии в интересах укрепления ее национальной независимости Дж. Неру был вынужден идти путем компромиссов, выдвигая на первый план общенациональные интересы. Роль Дж. Неру в строительстве новой Индии следует оценивать, исходя из тех реальных исторических условий, в которых протекала его деятельность, а не только с точки зрения отдаленной перспективы. Его анализ индийской ситуации, расстановки политических сил в стране, выбор путей развития индийского общества оказался исторически оправданным для того периода, в котором он жил и действовал. Способствовало бы в то время укреплению единства, национальной независимости Индии обострение и раздувание социальных, классовых и других конфликтов и противоречий? Мог ли быть в тех конкретных исторических условиях становления молодого, независимого государства какой-либо другой, более реалистический, курс внутренней политики? О каком ином этапе национально-освободительного движения, если не общедемократическом, можно было тогда говорить?

Можно с уверенностью сказать, что подобного рода тенденциозные оценки некоторых аспектов внутривнутриполитического курса

<sup>23</sup> Неру Дж. Открытие Индии, с. 67.

правительства Дж. Неру, являвшиеся данью времени, не повлияли на его высочайшие репутацию и авторитет в нашей стране. Имя Дж. Неру стало символом советско-индийской дружбы. Все самое передовое, самое важное и лучшее, что происходило в ту пору в Индии, связывалось у нас с именем Дж. Неру.

Поистине триумфальным явился его визит в Советский Союз в июне 1955 г. Сопровождавший его во время поездки по нашей стране бывший в то время послом Индии в СССР К. П. С. Менон писал: «Никогда раньше не видел я Неру в более праздничном и восторженном настроении, чем в течение трех недель его памятного визита в Советский Союз в 1955 году». Дж. Неру посещал города, осматривал заводы, стройки, колхозы, пионерские лагеря, научные и учебные заведения, знакомился с жизнью нашего народа. Он отмечал гостеприимство советских людей, их стремление к миру и дружбе между народами. Переговоры Дж. Неру с Н. С. Хрущевым и с другими советскими руководителями открыли путь дальнейшего расширения советско-индийского сотрудничества. Визит Дж. Неру в СССР завершился сотысячным митингом советско-индийской дружбы на московском стадионе «Динамо», на котором мне посчастливилось присутствовать. Митинг этот вылился в яркую демонстрацию любви и уважения советских людей к великому сыну Индии, дружеских чувств к индийскому народу. В своей речи Дж. Неру говорил: «Я думаю, что уезжаю отсюда одновременно и богаче и беднее, чем приехал. Я считаю, что уезжаю отсюда богаче потому, что у меня будет очень много прекрасных воспоминаний о нашей дружбе и о приеме, который вы мне оказали. Я уезжаю отсюда беднее потому, что оставляю свое сердце». Он как-то сказал, что самым дорогим приобретением Индии является нерушимая дружба с Советским Союзом и взаимопонимание двух народов. В те дни мне довелось также присутствовать на собрании в конференц-зале МГУ им. М. В. Ломоносова, на котором состоялась торжественная процедура присвоения Дж. Неру ученой степени почетного доктора юридических наук Московского университета.

На следующий год мне посчастливилось снова встретиться с Дж. Неру во время праздника молодежи на Делийском стадионе, состоявшегося по случаю дня его рождения. Я находился тогда рядом с его трибуной. Мне удалось сделать несколько фотоснимков. Бережно храню я фотографии Дж. Неру, окруженного толпой детей. Он был в приподнятом, веселом настроении. Море цветов, музыка, песни, танцы, радостные лица людей. Он приветствовал проходившие мимо трибуны колонны юношей и девушек — «будущее Индии», как называл он молодое поколение своей страны. Это было поистине незабываемое зрелище проявления всенародной любви к великому сыну Индии. Я воочию убедился тогда, как дорог и близок Дж. Неру сердцу каждого индийца.

Но вот официальная процедура праздника неожиданно нару-

шилась. Толпа неорганизованных зрителей прорвала цепь полицейских и устремилась на поле стадиона, смешавшись с толпой демонстрантов. С радостным воплем впереди бежали вездесущие мальчишки. Рядом с трибуной почетных гостей стоял тучный, пышно одетый мужчина, видимо какой-то высокий полицейский чин. Он лишь покрикивал, отдавая приказания подчиненным, которые никак не могли восстановить порядок. Дж. Неру поднялся с кресла, быстро подошел к полицейскому и как-то элегантно дал ему пинка. Вся важность высокого блюстителя порядка мгновенно улетучилась. С неожиданной для его веса и чина проворностью он бросился на поле и под дружный хохот участников праздника вместе со своими подчиненными стал вылавливать бегавших по стадиону мальчишек.

Я вспомнил об этом случае, читая речь Индиры Ганди по случаю открытия библиотеки мемориала Неру в Дели 27 января 1974 г. «Одна из отличительных черт в характере моего отца, — говорила она, — заключалась в том, что всякий раз, когда какое-либо событие или место казались ему слишком казенными, он находил возможность сделать что-нибудь такое, что придавало этому событию более веселую окраску. Некоторые из вас, возможно, помнят фотографию, которая впоследствии стала широкоизвестной. Я помню, мы сидели тогда на очень серьезном заседании Всеиндийского комитета ИНК, и моему отцу показалось, что все это выглядит слишком официальным. Внезапно он схватил с сиденья подушку и запустил ею в одного из присутствующих на заседании важных деятелей. Фотограф, оказавшийся в зале, запечатлел озорное выражение на лице отца»<sup>24</sup>. Как я жалел тогда, что ни я, ни кто другой, находившийся рядом с ним с фотоаппаратами, не успели заснять эту сцену. Таков был Дж. Неру — жизнерадостный, остроумный, находчивый.

У меня нет фотографии, запечатлевшей Дж. Неру во время моей последней с ним встречи. Но память хранит ее в мельчайших подробностях. Это было 7 ноября 1963 г. в Дели в его рабочем кабинете в здании Индийского правительства. Несмотря на огромную занятость, усталость, резкое ухудшение здоровья, он нашел время, чтобы принять нас, гостей на Всеиндийской конференции в защиту мира, которая состоялась в городе Амритсаре.

Мы — С. В. Румянцев (ректор Университета им. П. Лумумбы), Г. Г. Котовский, О. В. Зарубина и я — вошли в его кабинет, расположенный в угловой комнате здания. Дж. Неру встал из-за стола и пошел нам навстречу. Поздоровавшись с каждым из нас за руку, он предложил нам сесть за полукруглый стол и потом сам устало опустился в кресло.

Я хорошо помню чувства, которые испытывал тогда. Восхищение этим выдающимся человеком, руководителем великой страны, несмотря ни на какие бури крепко державшим штур-

<sup>24</sup> *Индира Ганди. Статьи, речи, интервью, с. 391.*

вал огромного корабля, всеми силами стремящимся вывести свой народ на дорогу к новой жизни, и в то же время чувство человеческой теплоты и симпатии к этому пожилому, усталому человеку, жизнь которого прошла в постоянных заботах, тревогах и волнениях, в борьбе и напряженном труде.

Каждый из нас сказал ему тогда несколько теплых фраз. Когда я заговорил на хинди, он поднял голову и слегка улыбнулся. Я, помню, сказал, что в этот день нам особенно радостно приветствовать того, кто открыл новую эру в отношениях между нашими странами, что еще в студенческие годы читал его книги, которые помогли мне лучше понять и полюбить Индию, что весь советский народ питает чувства самой большой и искренней любви и благодарности за тот огромный вклад, который он вносит в развитие дружбы и взаимопонимания между нашими народами, в дело укрепления мира во всем мире.

Мог ли я тогда предполагать, что эта моя встреча с Дж. Неру окажется последней... Я до сих пор слышу его тихий, мягкий голос, ощущаю его дружеское рукопожатие, вижу его теплую приветливую улыбку.

27 мая 1964 г. Дж. Неру ушел из жизни. Траурный митинг советской общественности, посвященный памяти Дж. Неру, состоялся в Москве в Колонном зале Дома Союзов. На нем выступал А. Н. Косыгин, принимавший участие в похоронах Дж. Неру в Дели. Слушая его речь, я вспоминал, что именно в этом зале 10 ноября 1927 г. вместе со своим отцом Дж. Неру присутствовал на открытии Всемирного конгресса друзей СССР. Здесь начался его многолетний путь дружбы с нашей страной, здесь он и завершился...

В моем кабинете висит фотография Дж. Неру, запечатлевшая его как раз таким, каким я его видел в последний раз. Ее сделал незадолго до его кончины мой старый знакомый, известный индийский фотограф К. Ч. Сонрекса. Дж. Неру снят в полупрофиль — усталое, осунувшееся лицо, глубокие складки у рта, большие, грустные глаза. Задумчиво смотрит он вдаль, словно хочет проникнуть взглядом в будущее, увидеть ту новую, прекрасную Индию, ради которой было принесено столько жертв, затрачено столько усилий. Глядя на эту фотографию, я пытаюсь проникнуть в мир чувств и переживаний Дж. Неру в тот нелегкий последний период его жизни. И мне кажется, что я начинаю улавливать в выражении лица, во взгляде, во всем облике этого пожилого, усталого человека какую-то скрытую внутреннюю силу, твердость духа, спокойствие и выдержку. Ничто не могло сломить его — ни тяжкий недуг, ни замыслы внутренней и внешней реакции, пытавшейся остановить движение индийского народа по пути к новой жизни. Я думаю, что источником этой силы и уверенности Дж. Неру была непоколебимая вера в свой народ, его кровная связь с родной землей, его подлинный интернационализм, вера в победу добра над злом, в торжество сил мира, демократии и прогресса.



Вспоминаются слова Дж. Неру, сказанные им еще в годы борьбы с британским колониализмом: «...наши взоры были всегда обращены к нашему народу... мы никогда не забывали о том, что главной нашей целью было поднять общий уровень жизни индийского народа — психологический и духовный, а также, разумеется, политический и экономический. Возрождения этой подлинной внутренней силы народа мы и добивались, зная, что все остальное неизбежно придет само собой»<sup>25</sup>.

Осуществление этой цели Дж. Неру связывал с построением в Индии «общества социалистического образца». Его мысли о социализме, о путях его построения в своей стране представляются важными и плодотворными не только в индийском контексте, но и в общетеоретическом плане. Об этом много писали и пишут, спорили и продолжают спорить в Индии и других странах. Как мне известно, Дж. Неру воздерживался от формулирования своего понимания социализма, считая, что любые четкие определения и дефиниции чего бы то ни было могут привести к догматизму. «Мы в Индии должны принять в качестве нашей цели общество социалистического образца,— говорил он.— Это означает не только экономическую организацию, но и нечто более глубокое, что включает в себя путь мышления и жизни... Социализм основывается на росте материальных ресурсов, на социальной справедливости и на методах сотрудничества»<sup>26</sup>. По его мнению, социализм предусматривает «некоторые широкие цели человеческого благосостояния и человеческого развития, с тем чтобы способствовать каждому человеческому существу развиваться в полной мере»<sup>27</sup>. В «обществе социалистического образца», или «национальном социализме», он считал, должны синтезироваться присущие Востоку «духовность» и «коллективизм» со свойственными Западу «динамизмом», «индивидуализмом», «демократизмом», «материализмом», очищенными от негативных наслоений, приобретенных в ходе их реального исторического существования<sup>28</sup>. И далее: «Мы должны совершить нечто такое, что покажет миру, что две взаимоисключающие идеологии — капитализм, или капиталистическая демократия, с одной стороны, и коммунизм — с другой, не имеют никакой монополии при подходе к решению основных проблем производства и распределения. Имеется третий путь, который берет лучшее из всех существующих систем — русской, американской и других — и стремится создать нечто, что соответствовало бы нашей собственной истории и философии... Это делает Индию своего рода землей примирения противоположных идеологических сил»<sup>29</sup>. Совокупность идей социализма Не-

<sup>25</sup> *Неру Дж.* Открытие Индии, с. 55.

<sup>26</sup> *Nehru J. Speeches. Vol. IV. 1946—1949. Delhi, 1967, с. 170.*

<sup>27</sup> *Karanjia R. K. The Mind of Mr. Nehru. An Interview. L., 1961, с. 100—101.*

<sup>28</sup> *Вафа Х., Литман А. Д.* Философские взгляды Джавахарлала Неру. М., 1987, с. 237—238.

<sup>29</sup> *Karanjia R. K. The Mind of Mr. Nehru, с. 100—101.*

ру рассматривал «как своего рода „философию жизни“»<sup>30</sup>. Видимо, закономерно, что подобного рода взгляды возникли и распространились именно в Индии, являющейся одной из наиболее демократических стран «третьего мира». Приходится лишь сожалеть сегодня, что в свое время мы прошли мимо них, как якобы не соответствующих теории научного коммунизма. У нас говорили тогда о «неопределенности выдвинутого Джавахарлалом Неру социалистического идеала», «нечеткости его трактовок социализма, аморфности его концепции» общества социалистического образца, о том, что «путеводной звездой» для него служил... «реальный социализм, построенный в Советском Союзе»<sup>31</sup>.

Дж. Неру был реалистом и в то же время мечтателем. Трезвая оценка обстановки, объективный и научный анализ событий и фактов у него сочетались со смелым полетом фантазии, творческим воображением, обостренным чувством нового. «Неру был мечтателем... Но он не удовлетворялся мечтами,— говорила Индира Ганди.— Как только у него возникала мечта, он сейчас же стремился претворить ее в жизнь. Если бы это было не так, то мы не достигли бы прогресса, свидетелями которого являемся»<sup>32</sup>. Эти его качества наглядно проявляются в выдвинутой им концепции построения в Индии «общества социалистического образца».

Идеал социализма, которому следовал Дж. Неру, в то же время «включал в себя и критику капитализма, и мечту о социальной справедливости и бесклассовом обществе, и идею обобществления собственности, и понимание необходимости соответствующего развития духовных и материальных потенций общества, и, наконец, понимание необходимости централизованного регулирования общественных ресурсов»<sup>33</sup>. Не улавливается ли переключка представлений Дж. Неру о социализме с теми идеями, которые мы сегодня вкладываем в понятие демократизации, гуманизации общества, краеугольного камня нового, перестроечного мышления?

Большой вклад внес Дж. Неру в укрепление национальной независимости Индии, в борьбу с различного рода сепаратистскими тенденциями, центробежными силами, подрывающими единство только что освободившегося от колониального гнета государства. В этом единстве он и видел прежде всего источник «подлинной внутренней силы народа». «Хотя народ наш отличался бесконечным внешним многообразием, на нем лежала печать великого единства, которое на всем протяжении прошлых веков сплачивало нас,— писал Дж. Неру,— как бы ни склады-

<sup>30</sup> Литман А. Д. Научный гуманизм Джавахарлала Неру.— Народы Азии и Африки. 1990, № 4, с. 24.

<sup>31</sup> Вафа А. Х., Литман А. Д. Философские взгляды Джавахарлала Неру, с. 263.

<sup>32</sup> Индира Ганди. Статьи, речи, интервью, с. 279.

<sup>33</sup> Вафа А. Х. История и прогресс. Поиски социального идеала.— Вафа А. Х., Литман А. Д. Философские взгляды Джавахарлала Неру, с. 238.

валась наша политическая судьба и какие бы несчастья ни выпадали на нашу долю»<sup>34</sup>. Говоря об этнических, языковых, культурных различиях Индии, обо всем многообразии населяющих ее народов, Дж. Неру одновременно подчеркивал, что «при всем том на протяжении веков они считались индийцами, с одинаковым национальным наследием и сходными душевными и моральными качествами»<sup>35</sup>.

Под руководством Дж. Неру индийское правительство осуществило многие мероприятия в целях социально-экономической и культурной интеграции страны, в решении национальной, языковой проблемы, в преодолении религиозно-общинного сепаратизма.

Идея единства Индии заложена в ее Конституции, в выработке которой Дж. Неру принимал активное участие. Важным шагом на пути решения национальной проблемы страны явилось осуществление плана реорганизации ее административно-политического деления с соблюдением главным образом лингвистического принципа, но и с учетом культурно-исторической ситуации, сложившейся в каждом штате. Сложную национальную и языковую проблему, доставшуюся правительству Дж. Неру в наследство от английских колонизаторов, решать было очень трудно. Тем не менее, как писал в свое время известный советский индолог А. М. Дьяков, «административно-политическая реформа, проведенная в 1956 году, явилась большим шагом вперед в деле разрешения национального вопроса в Индии»<sup>36</sup>.

В целях укрепления взаимосвязей и взаимодействия между культурами различных народов Индии по инициативе Дж. Неру в Индии в середине 50-х годов были созданы Литературная академия, Академия музыки, танца и драмы, Академия изящных искусств в Дели с филиалами в различных штатах страны. Дж. Неру стал первым президентом Литературной академии. Шаги, предпринимаемые правительством Дж. Неру по укреплению единства Индии, в то же время ни в коей мере не ущемляли прав и интересов всех ее народов — больших и малых. Прогрессивные силы страны поддерживали его шаги, направленные на укрепление единства и национальной независимости Индии. «Индийские писатели всегда видели в Неру символ интеграции Индии»<sup>37</sup>, — писал видный индийский литератор Нагендра.

Дж. Неру как-то сказал, что «для того, чтобы поставить какую-то цель перед человеком и обществом, во имя которой можно было бы жить и, если потребуется, умереть, необходимо возродить, воссоздать такую философию жизни, которая в широком смысле этого слова заложила бы духовную основу на-

<sup>34</sup> Дж. Неру. Открытие Индии, с. 57.

<sup>35</sup> Там же, с. 60.

<sup>36</sup> Дьяков А. М. Национальный вопрос в современной Индии. М., 1963, с. 73.

<sup>37</sup> Nagendra. The Development of Hindi Literature in the Nehru Era. Delhi, [б. г.], с. 7.

шего мышления и мировоззрения»<sup>38</sup>. Думается, что эти слова можно отнести прежде всего к самому Дж. Неру, заложившему в Индии основы такой «философии жизни». Он способствовал оздоровлению духовного климата индийского общества, очищению его, утверждению в нем идеалов высокой нравственности, гуманизма, бескорыстия, мужества, самоотверженного служения народу. Он был окружен большим числом честных, преданных своему делу людей, как говорили, «гвардией Неру». Со многими из них мне приходилось общаться и сотрудничать. Я находил в них отражение красоты и величия его души. Увы, соратников Неру остается все меньше. Но та духовная, нравственная атмосфера, которую он создал в Индии, продолжает существовать, передаваться от поколения к поколению.

Дж. Неру говорил, «что лучший способ увековечить имя человека — это попытаться понять его идеи и воплотить их в жизнь»<sup>39</sup>. Многие его идеи воплощаются в жизнь в современной Индии, за сравнительно короткий срок после освобождения от колониальной зависимости добившейся значительных успехов в развитии экономики, науки и техники, в культурном строительстве. Величественными и вдохновляющими представляются планы ее дальнейшего движения вперед. Неру и сегодня живет в думах, делах и планах его соотечественников, которые свято чтут память о нем. Чем больше проходит времени после его кончины, тем яснее осознается та выдающаяся роль, которую играл великий сын Индии в жизни индийского народа, во всем мире. «Даже спустя двадцать пять лет после кончины Неру все политические концепции и программы, выдвинутые и разработанные этим великим человеком, полностью сохраняют свою силу»<sup>40</sup>, — писал Раджив Ганди.

Прошло три с половиной десятилетия со дня моего первого посещения Индии. Буквально у меня на глазах неузнаваемо изменился облик страны, превратившейся в великую, индустриально развитую азиатскую державу. Каждый раз, как я вижу в Индии что-то новое, я неизменно вспоминаю Дж. Неру, воспринимаю это как воплощение в жизнь его заветов. Одним из них является советско-индийская дружба и сотрудничество, укреплению и развитию которой Дж. Неру придавал огромное значение. И мы с благодарностью вспоминаем сегодня имя того, кто заложил фундамент этой дружбы.

<sup>38</sup> Social Report on India. 1947—1972. New Delhi, 1977, с. 307.

<sup>39</sup> Индира Ганди. Статьи, речи, интервью, с. 391.

<sup>40</sup> Hindustan Times. New Delhi, 15.11.1988.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	4
<b>Раздел I. Типология историко-культурного развития . . . . .</b>	<b>23</b>
Просветительский характер новой индийской литературы . . . . .	23
Конфликты и контакты с Западом . . . . .	23
Тенденции романтизма в современной индийской литературе . . . . .	45
К проблеме типологических схождений в литературах развивающихся стран Востока . . . . .	65
Опыт сравнительного анализа поэзии Мухаммада Икбала и Пушкина . . . . .	80
<b>Раздел II. Взаимообогащение культур . . . . .</b>	<b>94</b>
Образ России в индийской культуре . . . . .	94
Индия глазами наших соотечественников . . . . .	110
Русская классика и советская литература в Индии . . . . .	132
Чехов и индийская культура . . . . .	155
<b>Раздел III. Литературный процесс и развитие общества . . . . .</b>	<b>169</b>
Теоретические и методологические проблемы изучения истории литератур Востока . . . . .	169
О становлении многонациональной индийской литературы . . . . .	183
Зарубежный Восток. Литература 70-х . . . . .	190
<b>Раздел IV. Духовное наследие . . . . .</b>	<b>220</b>
Культурное наследие народов Востока и современность . . . . .	220
«Индийское сознание» как фактор культурной интеграции страны . . . . .	232
Индийская духовная культура и наша реальность . . . . .	254
О государственном гимне Республики Индии . . . . .	275
Памяти Джавахарлала Неру (к столетию со дня рождения) . . . . .	293

Научное издание

Челышев Евгений Петрович

**СОПРИЧАСТНОСТЬ КРАСОТЕ И ДУХУ**  
(Взаимодействие культур Востока и Запада)

Заведующий редакцией *Л. Ш. Рожанский*  
Редактор *Р. Ф. Мажокина*  
Младший редактор *Г. А. Бурова*  
Художник *Л. С. Эрман*  
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*  
Технический редактор *В. П. Стуковнина*  
Корректоры *Р. Ш. Чемерис, Е. В. Карюкина*

ИБ № 16867

Сдано в набор 02.07.91. Подписано к печати 21.10.91. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 19,5+0,25 вкладка на мелованной бумаге. Усл. кр.-отт. 19,75. Уч.-изд. л. 22,19. Тираж 3200 экз. Изд. № 7327. Зак. № 311. Цена 4 р.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»  
Главная редакция восточной литературы  
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства «Наука»  
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28



4p.