

*Ю. С. Філь*

## **ВЕСТЕРНІЗАЦІЯ ІНДІЙСЬКИХ ОСВІЧЕНИХ ЕЛІТ ОЧИМА РОСІЙСЬКИХ МАНДРІВНИКІВ В ОСТАННІЙ ЧВЕРТІ ХІХ ст.**

Подорожні записки та нариси, щоденникові записи, доповіді на вчених засіданнях, звіти про відрядження, мемуари, листи російських підданих, які з тих чи інших причин відвідали Індію в останній чверті ХІХ ст., є цінними джерелами для історичного та етнографічного вивчення Індії цього періоду. Колоніальна історія країни – це у широкому сенсі історія зіткнення цивілізацій – східної та західної, а у вузькому – традиційного індійського суспільства з капіталістичним англійським. Звісно, найбільше даних про цей час історична наука черпає із джерел сторін, що зіткнулися, тобто з індійських та англійських. Ці джерела зазвичай говорять зі стандартного набору позицій: колонізатора та колонізованого, консерватора та ліберала, релігійного ортодокса та прихильника секуляризму. Російські ж джерела дозволяють вийти за межі цих позицій і подивитися на проблему з погляду зацікавленого спостерігача колізії. У цьому і полягає цінність таких джерел і критерій виділення їх в окрему групу.

Серед авторів вищезазначених нарисів були царствені особи, вчені, військові, дипломати, купці, тобто люди різного соціального та професійного походження. Їх усіх об'єднує освіченість, що надає ще більшої ваги їхнім текстам. Усі вони подорожували Індією майже в один і той самий час, а саме – в останній чверті ХІХ ст., що дає можливість зіставити їхні думки та точки зору на низку питань. Найбільш репрезентативними джерелами для нас є щоденники індолога І. П. Мінаєва [Минаев 1878, 1955], звіти офіцера-сходознавця Д. І. Лівкіна [Отчет есаула... 1990], доповіді воєначальника А. Є. Снесарєва [Снесарев 1906], спогади та подорожні нариси дипломата Е. Е. Ухтомського [Ухтомский 1893, 1904], вченого А. М. Краснова [Краснов 1898, 1900], а також княгині та князя Щербатових [Щербатова 1892].

Крім того, в російських подорожніх нарисах нас цікавитиме не стільки загальне історичне тло, описуване авторами, скільки те, яким видавався російському оку той прошарок індійського

суспільства, який у самій Росії називали інтелігенцією. Стаття має на меті проаналізувати враження російських мандрівників, які стосуються вестернізації вищезгаданого прошарку. Проникнення в Індію західної науки, філософії, релігії викликало трансформації індійського суспільства, а формування по-західному освіченого класу було частиною цих трансформацій, або ж, як справедливо зазначає радянський індолог М. Гольдберг, частиною східного буття “на зламі” [Гольдберг 1967, 47].

Першим питанням, яке ми ставимо до зазначеного кола джерел, є питання проблемного поля, яке вони нам відкривають. Оскільки нас цікавитиме насамперед індійський соціум у широкому сенсі й вестернізована його частина – у вужчому, то й проблемне поле буде окреслене в межах цієї тематики. Воно не може претендувати на вичерпність та замкненість хоча б тому, що засноване на суб’єктивних враженнях окремих особистостей, які, до того ж, не переслідували наукову мету. Пропонована стаття претендує лише на констатацію існуючих проблем, які відкриває ця група джерел, та їхню загальну характеристику. Деталізований аналіз кожної з них може бути здійснений у подальших розвідках із залученням ширшого кола джерел, які матимуть іншу специфіку і служитимуть іншій меті.

Новий соціальний прошарок, який називають освіченими елітами, “educated classes”, “інтелігенцією”, чи “освіченою меншістю” – це явище модерної Індії та, частково, продукт Британського раджу. Виникнення та походження еліт Нової Індії – комплексне питання, яке потребує глибокого аналізу, проте людей різноманітної етнічної, соціальної, професійної приналежності, яких можна зараховувати до них, об’єднує західноєвропейська освіченість.

Найбільш показовим і ємним джерелом для дослідження індійських еліт та впливу англійської культури на них є подорожні записки, нотатки, статті видатного російського індолога XIX ст. І. П. Мінаєва. У своїх записах мандрівник постає “колекціонером антропологічних досвідів”, який спілкування з людьми найрізноманітнішого етнічного та соціального походження використовує як ключ до розуміння політичної ситуації в країні. М. Гольдберг акцентує: “...Наукова точність та прагнення до протокольності не заважали йому радіти, обурюватися, хвилюватися, схвалювати,

запам'ятовувати дрібні на перший погляд особливості” [Гольдберг 1967].

І. Мінаєв потрапив до Індії у період її трансформації на всіх рівнях: економічному, політичному, соціальному, релігійному. Згадки про кожну з цих сфер присутні в його щоденниках, проте найбільше мандрівника цікавили дві: соціальна та релігійна. Мінаєв виявляє неабиякий інтерес до релігійних реформістських організацій і використовує будь-яку можливість познайомитися з ними “зсередини”, доєднавшись до колективних практик. Йому довелося побувати в епіцентрі релігійного реформаторства Махараштри – в організації Прартхана самадж (із санскр. “молитовне зібрання”), яка за своїми функціями нагадувала більш потужний калькуттський центр – Брахмо самадж [Prarthana Samaj]. Хоча мандрівник прямо не говорить про вплив західної культури та релігії на реформістські рухи, проте його спостереження стосуються саме його. У відвіданому мандірі (храмі) організації проникливий погляд Мінаєва зупиняється на двох моментах: по-перше, храм “...був дуже простим і позбавленим будь-яких прикрас. У великій кімнаті поставлено декілька стільців та лав. Весь обряд складений за обрядом унітаріїв” [Минаєв 1955, 41]; по-друге, його спостереження стосуються індійців – прихильників таких організацій. Серед присутніх у храмі виявився чоловік, який не належав до організації і прийшов просто послухати службу. Цікаво, що він був учителем в одній приватній школі, а також навчав англійській мові у вечірній школі. У цій школі були сипаї [Минаєв 1955, 41]. Єдину жінку, яка була присутня на зібранні, Мінаєв назвав “індійською нігілісткою” [Минаєв 1955, 41].

Перше спостереження стосується впливу християнства на індійські реформістські течії: “храми” самаджів нагадували радше протестантські молитовні будинки, ніж пишно декоровані католицькі храми, а тим паче, індуїстські. Крім того, невідповідний вплив англійських унітаріїв на Прартхана самадж. “Молитовному зібранню” імпонувала думка про єдиного бога і про людську природу Христа, адже це було єдине компромісне рішення, яке дозволяло прийняти монотеїзм, але й водночас залишитися в руслі національної релігійної традиції.

Друге спостереження дає уявлення про контингент реформістських організацій. Хоча співрозмовник І. Мінаєва не належав

до самаджа, проте відвідував його. Недарма Іван Павлович підкреслює рід його занять і характер вечірньої школи, в якій той працює. Всі ці, хоча й дуже лаконічні, дані про людину красномовно свідчать про її належність до освіченої еліти, адже вона знає англійську мову, працює в школі англійського зразка і вже не повністю належить до ортодоксальної релігійної традиції, бо відвідує реформістські релігійні організації. “В Індії справді є шар суспільства, точніше, незначна меншість освічених, які не здатні хвилюватися через осквернення священного ставка коро-в’ячою кісткою...” [Минаєв 1878, 186]. Через це традиційно налаштована частина суспільства схильна вважати освічених представників Нової Індії невірними, чи навіть аморальними, про що згадується в багатьох джерелах, зокрема у подорожніх описах Григорія де Воллана, російського дипломата, мандрівника та етнографа. Він, зокрема, зазначає: “Інтелігенція індуська хоча і відрізняється безвір’ям, проте не вважає зручним відмовитися від каст” [Воллан де Г. 1894, 589]. Мінаєв ставить у пряму залежність трансформації релігійної традиції від британського впливу: “...Англійські порядки взагалі та англійські школи зокрема все більше змінюють ті умови, серед яких фанатизм та ідолопоклонство ростуть і розвиваються” [Минаєв 1878, 186].

Цікавою видається реакція російського мандрівника на єдину жінку в зібранні, ключем до розуміння якої є ті історичні та філософські процеси, які проходили в самій Російській імперії. Слово “нігілізм” тут відоме ще задовго до того, як воно в історії філософії стало синонімом “ніцшеанства”. З легкої руки Тургенева з його “Батьками та дітьми”, слово ввійшло в активний обіг і, починаючи з 2-ї пол. XIX століття, нігілістами в Російській імперії називали революціонерів-народників. Індійським контекстуальним відповідником нігіліста є настіка, тобто той, хто не визнає авторитету вед. Тож, стає зрозуміло, чому жінку в самаджі Мінаєв називає саме так: з одного боку, фактом відвідування зібрань самаджу вона ігнорує домінуючі індуїстські приписи, які суворо регламентують роль і місце жінки в суспільстві, а з іншого – не просто не відмовляється від своєї традиційної індуїстської культури, а позиціонує свій глибокий зв’язок із нею, але не з тією, яка втратила свою істинність і зазнала неправильних трактувань протягом тисячолітньої історії ведичної релігії, а зі

справжньою, споконвічною, істинною, яку намагалися відродити реформістські організації такого типу. В очах мандрівника така жінка була схожа на типову російську революционерку, тому, на нашу думку, з такою ж долею вірогідності Мінаєв міг назвати її “справжньою індійською революционеркою-народницею” з однією лише поправкою, що долученість до релігійних самаджів, так само як отримання європейської освіти, могло не мислитися нею самою як принципово обрана позиція, така її нова роль скоріше сприймалася, як принципова позиція всієї сім’ї, ніж самої жінки. Підтвердження цієї думки знаходимо у дослідників жіночого питання в Індії Кована та Мішри, які стверджують, що індійські жінки, які йдуть навчатися, зазвичай походять із сімей, які беруть активну участь у соціальному та релігійному реформізмі [Everett 1981, 33].

Хоча жінка в самаджі, можливо, викликала деяке здивування Івана Павловича, така йому трапляється не вперше, і він вже встиг скласти враження про жінок Бомбея: “Жінки в Бомбеї, особливо в Гуджараті, не затвірниця”. Крім того, І. Мінаєву відкривається інша сторона “жіночого” питання. Розмова з Касинатхом Телангом торкнулася соціальних проблем, про що мандрівник пише: “Одруження вдів справило сильне бродіння в тубільному суспільстві. Особливо жінки були озброєні проти цього руху. Деякі погрожували вморити себе голодною смертю, якщо чоловік піде на весілля вдови” [Минаєв 1955, 42]. Ці спостереження якнайкраще характеризують той розрив, який утворився між освіченими елітами та іншими неосвіченими і зазвичай консервативними прошарками індійського суспільства. Дуже часто проти будь-яких соціальних змін виступала саме та його частина, права якої нібито захищали реформісти. Неоднозначність у ставленні до будь-яких реформ (соціальних, релігійних, культурних) якнайкраще відображає “переломний” період в історії Індії та межову ситуацію, в якій опинився новосформований клас. Зіткнулися не лише позиції інтелігенції та неосвіченої частини суспільства, але й позиції самих освічених класів. З великою долею умовності ці конфліктуючі позиції в межах освіченого прошарку можна назвати “ліберальними” та “консервативними”, а вслід за радянським дослідником Г. Котовським [Антонова... 1973] та індійським Н. Чаудхурі [Chaudhuri 1967, 16–17] прихильників цих позицій –

“лібералами” та “консерваторами”, тобто у широкому сенсі прихильниками новації та захисниками традиції. Причому ліберали були більш схильні захоплюватися західною культурою та переймати її. Наразі дослідники відходять від такого однозначного поділу, визнаючи за ним більше умовний методологічний прийом, ніж історичну реальність. Правильніше говорити про переважання одного чи другого напрямку думки в філософії конкретних мислителів [Скороходова 2008, 19]. Яка б тенденція не переважала у діяльності та філософії представника освіченого класу, його ідентичність була межовою, що влучно підкреслив Мінаєв, даючи визначення бабу: “...він від своїх відстав, а до чужих не приєднався” [Минаєв 1876, 23].

Хоч І. Мінаєву і не вдалося побувати у Брахмо самаджі та Арья самаджі<sup>1</sup>, але він намагався більше дізнатися про них від індійців. Розмову на цю тему він мав із професором Бхандаркаром. На момент перебування російського мандрівника в Індії (1880 рік) у керівництві Брахмо самаджа сталися зміни. Ще незадовго до цього 14 травня 1878 року в Брахмо самаджі відбувся другий розкол. Вчений детально описує його подробиці в праці “Очерки Цейлона и Индии”, яка стала результатом його першої поїздки до Індії [Минаєв 1878, 216–220]. Було утворене Садхаран Брахмо самадж на чолі із Шиванатхом Шастрі, яку лідер Бхаратваршія Брахмо самадж, Кешобчондро Сен, відмовився визнати. Останні роки свого життя К. Сен присвятив створенню наднаціональної, всесвітньої релігії. Він відмовляється від назви “Брахмо самадж” і з 1880 року називає свою організацію “Церквою нового божественного встановлення” [Рыбаков 1981, 56]. Фігура К. Сена і організації під його керівництвом – також приклад релігійного аспекту вестернізації, коли реформований індуїзм доречніше було б назвати “індуїзованим християнством”, аніж “християнізованим індуїзмом”.

Християнство, не знайшовши широкої підтримки в індійському суспільстві, тим не менш мало потужний вплив на нього. Індійська інтелігенція, знайомлячись із Біблією, приймаючи деякі

---

<sup>1</sup> Ці релігійні організації детально описував видатний російський географ, сходознавець, воєнний теоретик А. Снесарев у своїй праці “Этнографическая Индия” [Снесарев 1981].

положення християнської релігії, віддавала перевагу накладанню деяких її рис на ведичну традицію. Княгині Щербатовій, яка побувала в Індії у 1890–1891 роках, знайомий англієць дав таке пояснення: тубілець внаслідок своєї освіченості починає розуміти “вади” власної релігії, проте його захоплення її пишністю та чудесами не дозволяє йому прийняти християнство, саме через це виникають такі секти, як Брахмо-самадж [Щербатова 1892, 343]. Ми б це пояснили радше початком формування загальноіндійської ідентичності, коли освічена Індія не без допомоги англіїців спрямувала свій погляд на власний культурний спадок і почала його не просто критикувати, але й переосмислювати. Як писав Мінаєв: “Можна сперечатися про те, наскільки ця секта живуча та сильна, але майже неможливо заперечувати знаковості її появи” [Минаєв 1878, 201].

Ще однією реформістською організацією, з якою зіткнувся російський вчений, була Сантамі у місті Ратлам, столиці однойменного князівства. «Це дуже цікава секта, яка не визнає ідолів. Вони визнають ряд пророків, поміж яких Ісус Христос і Магомет. Їхня головна книга, яку вони не показують, має назву “Кулататарупа”, або “Таратама”. Факір, якого я бачив у храмі, назвав мені Ніжананда-свами першим вчителем своєї секти, а також Шрі Дханудевічандражі» [Минаєв 1955, 73]. Про неї відомо небагато, але з іншими сектами такого роду її споріднює яскраво виражений синтетичний характер (вплив християнства та ісламу), який виражається передусім у тяжінні до монотеїзму.

Звісно, Іван Павлович не міг оминати увагою філософський аспект модернізації. Книги – мало не перше, на що звертає увагу вчений, коли йому випадає нагода подивитися кімнати студентів у Декан коледжі. Він пише: “Книги в переважній більшості англійські. Поміж них трапляються Спенсер, Дарвін, Міль, Дрепер, але разом із тим теософічний журнал, який видає Блаватська, яку називають тут графінею. Індієць – вічний містик. Він примудряється захоплюватися Спенсером і в той же час схилитися перед спиритизмом” [Минаєв 1955, 46]. Спостереження мандрівника є дуже цінним, адже яскраво характеризує ситуацію філософського синтезу, яка розпочалася із проникненням в Індію ідей західної філософії, основним транслятором якої була англійська мова [Скорородова 2008, 99]. Тому не дивно, що ідеї західного

позитивізму (Конта, Мілля, Спенсера) не тільки не конфліктують, але й гармонійно співіснують із містичними течіями, зокрема з теософією.

Багато спостережень російських мандрівників стосувалися освіти в Індії. Питання ролі та значення впровадження освіти західного зразка дуже комплексне і неоднозначне, що гарно відображено у джерелах. З одного боку, стверджується, що західна освіта робить індійців незадоволеними та незалежними: “мій співбесідник, англієць, знаходив, що виховання не потрібне тубільцям. Вони псуються і стають незадоволеними: ось вдячність цих скотів” [Минаев 1955, 45], або ж “В Дессан coll між студентами дух незадоволення дуже розповсюджений, а також дух незалежності” [Минаев 1955, 47]. А. Снесарев говорить навіть про ненависть, яку відчуває “просвітницька меншість” до колонізаторів, причому її ненависть є “осмисленою”, в той час, як народним масам притаманна більш інстинктивна та нервова ненависть до англійців [Снесарев 1906, 137]. З другого боку, освічені класи, незважаючи на незалежність та незадоволеність, залишаються лояльними до британського уряду: “Люди, які отримали університетське виховання, в підозрі у британського начальства, але підозра ця, яку розділяє навіть теперішній глава Департаменту освіти, безпідставна. Юнаки незалежні, але лояльні. Вони з більшим задоволенням служать під керівництвом англійців, ніж тубільців” [Минаев 1955, 40]. Або ж ідеться навіть про позиціонування своєї лояльності: “Індуси, які приїхали до Лондона для отримання парламентських місць, звертаючись до своїх виборців, висловлювали голосно свою лояльність і виставляли на показ вірнопідданські почуття індійського населення, які яскраво виступали назовні” [Записка... 1993, 119]. В іншому документі Іван Павлович висловлює ще більш радикальну думку: “вони [англійці] досягали від шкіл одного результату і отримали його: тубільці, які пройшли через англійські школи, стали кращими рабами, вічними покірними слугами і поганими наслідувачами своїх господарів” [Новый документ... 1959, 103].

Справді, у часи перебування Мінаєва в Індії, тобто наприкінці XIX ст., про активне вираження незадоволення ще не йшлося, проте інтелігенцію все більше починають цікавити політичні питання і “...про внутрішню політику говорилося навіть у таких



колах, які ще п'ять років тому займалися виключно абстрактними, філософськими та релігійними питаннями” [Новый документ... 1959, 98]. Незважаючи на це, переважна більшість освічених індійців були прихильно налаштовані до раджу. Навіть Індійський національний конгрес (ІНК) із самого початку існування, тобто з 1885 року, знаходився у лояльній позиції щодо британської влади [Чувпило 2004, 88], а на шлях відкритої політичної боротьби ступив уже у 20-х роках ХХ ст., коли його очолив Махатма Ганді.

Питання невдоволеності індійців невідповідно постають у контексті розмов та роздумів про освіту, адже акцентують провідну роль освічених еліт у можливих процесах спротиву колоніальному пануванню. А. Є. Снесарев також спостерігає тенденцію взаємозалежності освіченості та незадоволеності індійців. Особливо йому запам'яталася зустріч з освіченим індієм, істориком за спеціальністю, який сказав: “При Моголах ні копійки не йшло за кордони Індії, хоча було багато гріха в розподіленні багатства... При англійцях багатства йдуть із країни, і тільки тому не чиниться гріх у розподіленні їх, що розподіляти немає чого” [цит. за: Снесарева 1990, 241].

У своїх міркуваннях із цього приводу мандрівники зачіпають ключову колізію в інтелектуальному середовищі модерної Індії – боротьбу та синтез ліберальних та консервативних тенденцій. Мінаєв говорить: “В Індії незадоволеність розповсюджена не лише в меншості, але ця незадоволеність не може бути активною, тому що індійці розділені між собою” [Минаєв 1955, 71]. Він не втомлюється повторювати, що “Незадоволення в Індії розповсюджене всюди. Незадоволені всі люди всіх класів. Але і тут підтвердили, що активного незадоволення немає в Індії” [Минаєв 1955, 73]. Сам Іван Павлович твердить, що йому серед освічених не траплявся революціонер у повному значенні цього слова. Більше того, на думку автора, незначні поступки з боку англійців цілком примирять тубільців з англійським володарюванням, яке майже всі освічені люди визнають необхідним.

Багатох російських підданих, які побували в Індії, цікавили методи навчання в освітніх закладах англійського зразка: “Історія Індії читається коротко англійською і навіть не читається взагалі протягом декількох років. Всі предмети без винятку читаються англійською. Студенти говорять між собою англійською і рідше –

по-махратському” [Минаев 1955, 47]. Освітні реалії, які відкрилися Мінаєву, цілком відповідали освітній політиці Англії, рамку якої задала Деша Вуда (Wood’s Dispatch) 1854 року. У документі головна мета освіти в Індії визначалася, як “поширення покращених мистецтв, наук, філософії та літератури Європи; коротше кажучи, європейських знань” [Sundaram 1959, 497]. Не дивно, що історія Індії як предмет також втратила свою актуальність за такої політики.

Мандрівникові довелося також побачити навчання консервативних еліт – пандитів, які були прихильниками традиційної санскритської освіти. Одного з таких брахманів Іван Павлович побачив у місті Роза в тодішньому князівстві Гайдерабад. “Дід брахман, який завідує храмом, займається просвітництвом молоді. У нього шість учнів. Я застав їх за читанням Рагхуванші. Один хлопчина досить швидко й дуже крикливо прочитав шлоку і тоді почав тлумачити по-санскритському, ймовірно, завченими фразами. Підбиралися синоніми, давалися етимологічні тлумачення” [Минаев 1955, 62]. Найімовірніше, брахман виховував своїх учнів у руслі ведійської та брахманської освіти, коли основним методом навчання було заучування текстів напам’ять. Всі предмети були написані в шлоках, щоб легше було їх вивчити [Sharma, Sharma 2004a, 25]. У пенджабському місті Лахор Мінаєв відвідав Орієнтальний коледж, який відзначався традиційним підходом до навчання: “Oriental College – заклад абсолютно оригінальний. Тут помітне не стільки прагнення прищепити учням європейське знання і догмати західної науки, навпаки, все розраховано так, що найортодоксальніші переконання мулл і пандитів залишаються нешокованими” [Минаев 1955, 90]. У такі заклади, за словами Мінаєва, йдуть ревні мусульмани, які нехтують місіонерськими школами та європейською цивілізацією.

Побутова сфера також належить до тих, яких найбільш наочно торкнулася вестернізація. У цій сфері вона набула вужчого значення і зазвичай протиставляється “санскритизації”. Вестернізація у цьому сенсі – це наслідування вищими кастами стилю життя колонізаторів. Дуже часто англійську поведінку переймали індійці, які прийняли християнство, або ж ті, хто наймався працювати в англійські будинки [Sharma 2004, 347]. Зміна побутових звичок також була прямо пов’язана з трансформацією та рефор-

мацією індуїзму, а також зі швидкою урбанізацією. Правила ритуальної чистоти, які наскрізь пронизували побутову сферу індусів протягом тисячоліть, все частіше порушуються або просто ігноруються ними. Індійці перестають їх дотримуватися через об'єктивні та суб'єктивні причини. До об'єктивних слід віднести підйом міст та появу публічних закладів харчування, де проконтролювати процес виробництва їжі майже неможливо. До суб'єктивних – вищезгадане наслідування англійців на хвилі захоплення західною культурою.

Вестернізовані звички індійців – тема, якої торкалися майже всі мандрівники. “Вчора обідав у сера Р. Міда. ... Говорили про осіб мені незнайомих і, вочевидь, нічим не значущих, про те, що тубільці п'ють вино, бабу обідають разом з європейцями” [Минаев 1955, 50]. Сам він звернув увагу на умисно підкреслений англійський стиль життя Наср-Шаха, начальника поліції Аурангабаду. Про нього він говорить, як про типового представника молоді Індії і чиновництва нізама з усіма його рисами, які звідси витікають: «... Він вільно говорить англійською, старається наслідувати англійців у манерах. Дім свій декорував по-англійському, навіть завів бульдога, бог знає навіщо. Обід у нього був англійський; свого слугу він називав “бой” і говорив із ним англійською. Він вельми пишається тим, що був у Європі, хоч лише три місяці провів там» [Минаев 1955, 67]. Побутові деталі постійно виринають у записах російського сходознавця: “У широкій кімнаті, обставленій по-європейському, засідали брахмани”. Іван Павлович дуже яскраво описує перетворення, які відбуваються на британській службі з писарем, який став талукдаром, або начальником повіту, у незалежного раджі: “Із Ратанжи просто раптом виростає Ратанжи-са'іб. У нього навіть чорна мем са'іба. Він став справжнім колектором із британським забарвленням. Роз'їжджає зі своїми сапр і зі своєю леді точнісінько як якийсь європейський са'іб. Але це легке чи сильне, в залежності від ситуації, наслідування чистокровному британцю не згладжує з пам'яті Ратанжі-са'іба те, як ним керували са'ібі лок в минулому. Все це він добре пам'ятає, і тим сильніше, чим вище його нове становище, його ненависть до колишніх господарів” [Минаев 1955, 67]. Отже, так само, як нижчі касти починали наслідувати вищі, усвідомлюючи при цьому своє пригнічене положення, індійці

наслідували англійців, хоча і ставилися до них із пасивним презирством. Княгиня Щербатова зазначає: “Я була рада можливості познайомитися з приватним облаштуванням тубільців, але розчарувалася, побачивши дуже гарні, дійсно, кімнати, але облаштовані абсолютно за європейським смаком” [Щербатова 1892, 112].

Дуже часто риси західної культури несподівано впліталися у побут та дозвілля індіців, проте багато з них залишалися на поверхні, не торкаючись глибоко традиційних форм. “Тубільці, навіть освічені, мають лише поверхню або, так би мовити, лакування цивілізації, по суті вони не мають поняття ні про манери, ні про європейські звичаї”, – каже княгиня Щербатова про це явище [Щербатова 1892, 20]. Якщо не враховувати колоніальну риторичну висловлювання російської аристократки, по суті, саме це явище поверхневого сприйняття прийшлої культури вона і має на увазі. Відомий ботанік та географ, який багато років своєї плідної наукової діяльності віддав Україні, А. М. Краснов під час своєї експедиції до Індії наприкінці XIX ст. відвідав театр у Калькутті й відмітив, що, незважаючи на суто індійське виконання та музичний супровід, актори грали “...серед чисто європейського характеру сцени”, а “в антрактах музика європейського оркестру грала вальси та кадрили” [Краснов 1898, 252].

Звіт Давида Івановича Лівкіна, осавула Уральського козацького війська, про перебування в Індії у 1898–1899 роках також становить неабиякий інтерес для вивчення соціальної історії 2 пол. XIX – поч. XX ст. Він був відряджений до Британської Індії для моніторингу ризиків поширення чуми на Закаспійську область Російської імперії та Афганістан. У поле зору Лівкіна передусім потрапляє індійське суспільство. Його також найбільше цікавило ставлення індіців до “ангрезі”<sup>2</sup>, що, ймовірно, було продиктоване дорученням спостерігати не лише за чумою, але й за ставленням тубільного населення до колонізаторів. Лівкін також на кожному кроці помічає європейський вплив: “Вплив англійців відображається у всіх галузях суспільного благоустрою” [Отчет есаула... 1990, 202].

Такою галуззю перш за все є освіта. Лівкін констатує доступність освіти лише для “вищого та багатого прошарку тубільного

<sup>2</sup> Так індіці називали англійців.

суспільства” [Отчет есаула... 1990, 203] і згадує про жіночу освіту: “Важливим кроком у цьому напрямку слід визнати влаштування в Гайдерабаді особливих шкіл для тубільних дівчат, в яких останні, які раніше були приречені на затвірницьке життя в гаремах як у мусульман, так і в індусів, отримують європейську та напівєвропейську освіту і є поборницями елементарної жіночої емансипації” [Отчет есаула... 1990, 203]. Лівкін влучно відмітив прецедент в історії модерної Індії, коли жінка отримала можливість вчитися, проте емансипованою вона ще не була. Рішення про отримання освіти зазвичай приймала не вона сама, а її родина чи чоловік. Крім того, її освіченість майже не гарантувала змін у способі життя. “Деякі ліберали поміж тубільцями зрозуміли, що освіта не має смислу без свободи дій, і звільнили своїх дочок та дружин із зенани<sup>3</sup>; але таких дуже небагато” [Щербатова 1892, 122]. Цими “лібералами”, про яких говорить княгиня, насамперед є освічені класи, особливо прихильники індуїстських реформістських організацій, які першими усвідомлюють важливість навчання жінок [Seth 2007, 147].

Як уже було сказано, під назву “educated classes” підпадали індійці різного етнічного, релігійного та кастового походження. Найяскравішими з них були парси, яких усі, без винятку, мандрівники характеризують однаково, як “найбільш інтелігентних та заповзятливих” [Краснов 1900, 94]. Місто Мадрас, в якому побував Д. І. Лівкін, – це один із найбільших центрів метрополії поруч із Калькуттою та Бомбеєм. Саме місто є дуже гетерогенним і характеризується етнічною, лінгвістичною, релігійною та соціальною строкатістю. Лівкін так описує своє враження про парсів: “...Деякі парси, які народилися в Мадрасі, отримали напівєвропейську освіту та смаки і дивилися абсолютно тверезо на ситуацію навколо них і давали правильну та загальноприйнятну оцінку англійській політиці в Індії, висловлювали повне співчуття тубільному населенню та звинувачували англійців у хитрості та егоїзмі” [Отчет есаула... 1990, 205]. Парси в Індії – це етнорелігійна меншина. Найбільше вихідців з Ірану було в південній частині Індостану. За часів Британського раджу парсам удалося вибудувати з колонізаторами взаємовигідні ділові відносини,

---

<sup>3</sup> Зенана – закрита школа для дівчат.

меншина перетворилася на потужну зв'язкову ланку між індіями та англійцями. Як дуже вдало підкреслив російський військовий міністр Н. О. Сухознет: “великобританський уряд встиг пов'язати інтереси багатьох найбільш впливових класів населення зі своїми інтересами” [Доклад военного министра... 1997, 96]. Вони з надзвичайним ентузіазмом сприймали західну освіту й володіли англійською на високому рівні, рідко характерному для іноземців. Таке сприйняття західної культури не могло не відбитися на їхній ідентичності. Той факт, що вони “висловлювали співчуття тубільному населенню”, лише свідчить про усвідомлення своєї окремішності. Князь Е. Ухтомський пише: “Знаючи честолюбність парсів, британська влада всіляко нагороджувала і заохочувала їхніх видатних представників, стараючись, за можливості, наблизити їх до тієї недосяжної в соціальному плані висоти, на якій стоїть будь-яка людина в Індії, яка належить до англо-саксонської раси” [Ухтомский 1904, 151]. У нього ж знаходимо ілюстрацію цієї думки, коли дипломат описує урочистий приїзд цесаревича Миколи до Індії: “Через покриті пурпурною тканиною балюстради на гостей дивляться ошатні дами та сяючі дорогоцінностями дружини парсів, у той час як їхні чоловіки, батьки та брати на рівні з європейцями і деякими передовими за соціальним становищем мусульманами згруппувалися ближче до великокняжого почту” [Ухтомский 1893, 13]. До речі, письменник О. Ротчев, який відвідав Індію у середині XIX ст., згадує, що англійці називали парсів титулом “esquire”, тобто “ваша благородність”, чого не був вартий жоден індієць [Ротчев 1991].

Община парсів у Бомбейському президентстві (на 1911 рік 71 % її членів були освіченими) усвідомила більшу наближеність до британців. Поширення “англійзації” парської спільноти стало її розпізнавальною рисою [Writer 1989, 130]. Парси, які акцентували свій зв'язок з індійською землею і засуджували повну лояльність до британського уряду, були радше винятком, ніж правилом. У “Звістках Імператорського російського географічного товариства” йдеться про парса з Бомбея, Манокджи Курсетджи, який побував у Росії: “Парси досі дотримуються звичаїв та релігійних обрядів своїх пращурів, однак останнім часом між них з'явилися реформатори, які визнають своєчасним, у способі

життя, запозичувати багато у англійців” [О перебуванні індійця... 1997, 136]. Ці запозичення стосуються більш-менш усталеного набору, в який входять релігійні, соціальні та освітні звичаї. Два останні тісно переплітаються з гендерним питанням. Вищезгаданий парс був реформатором-практиком, адже вів контроверсійний із традиційного погляду спосіб життя. Він уперше дозволив своїй дочці бути “на людях”, дав їй європейську освіту і не перешкодив їй ініціативам. Одна з його дочок навіть стала директором жіночого коледжу в Бомбеї.

Крім парсів, до “освіченої еліти” належали мусульмани, що не пропускає у своїх спостереженнях Лівкін: “Цей мусульманин належав до того досить численного інтелігентного класу тубільців, яких торкнулася європейська освіта, яка дала їм можливість свідомо ставитися до державних порядків на їхній батьківщині” [Отчет есаула... 1990, 207]. Ювелір із Калькутти, з яким Лівкіну вдалося поспілкуватися, володів англійською та перською мовами і зараховував себе до національної партії (найімовірніше, до ІНК), якій був чужий релігійний фанатизм та нетерпимість. Так само, як Мінаєв, Лівкін звертає увагу на те, що освіта західного зразка робить людей більш свідомими і критичними по відношенню до навколишньої політичної дійсності.

Зважаючи на своєрідність та специфіку кожного з обраних джерел, наявні в них думки та спостереження не суперечать одні одним і зачіпають багато сторін процесу вестернізації індійських освічених класів. Лейтмотивом усіх залучених джерел є думка про те, що саме цей прошарок індійського суспільства найактивніше запозичує культуру колонізаторів. Так само добре джерела демонструють його ставлення до англійців, яке варіюється від лояльного до однозначно критичного, що ілюструє “бродіння свідомості” індійських еліт, яке почалося ще з початку ХІХ століття і набувало все більш контроверсійних форм у його другій половині.

У розглянутих подорожніх нарисах висвітлені найголовніші аспекти процесу англізації індійських еліт, найпотужнішим механізмом якого була освіта. Про впровадження європейської освіти в Індії говорять всі без винятку мандрівники, акцентуючи увагу на таких питаннях: 1) доступність освіти для індійців різного кастового та релігійного походження; 2) жіноча освіта;

3) ставлення еліт до європейської освіти; 4) мотиви еліт отримувати освіту західного зразка; 5) наслідки європейської освіченості; 6) стійкість традиційної освіти та методів навчання.

Іншою стороною вестернізації, яку не оминають увагою російські мандрівники, була релігія та філософія. Західні впливи на індійські релігії втілювалися як в ідеологічних, так і у формальних перетвореннях. У сферу зацікавлень російських мандрівників у більшості випадків потрапляли індуїстські реформістські організації. Ідеологічні впливи втілювалися насамперед у запереченні багатобожжя та пошуках монотеїстичної природи індійської релігії. Формальні ж західні запозичення стосувалися облаштування сакрального простору та ритуальної частини. Молитовні будинки реформістських організацій набували рис протестантських церков, а богослужіння – християнських молебнів.

Дуже влучно були підмічені філософські тенденції в Індії у XIX ст. Найбільше тодішнім індійським мислителям до вподоби були актуальні у XIX столітті “позитивні” філософські течії, які значною мірою вплинули на загальноіндійське відродження, основними ознаками якого стали пошук раціональності у власній культурі та гуманістичні тенденції.

Російські мандрівники порушують питання західного впливу на різні групи індійського населення за етнічною, релігійною, гендерною ознакою. В їхнє поле зору, крім індійців, потрапляють парси, вестернізація яких стала розпізнавальною ознакою. Англійзація в побутовій сфері, звичках та манерах індійців відкрилася російським мандрівникам передусім у формі наслідування способу життя британців: від англійської мови як мови побутового спілкування до облаштування інтер’єрів у західному стилі та перейняття модних британських тенденцій.

Російські мандрівники у своїх спостереженнях зачепили цілий спектр проблем, які стосувалися індійської перцепції західної культури та полеміки, яка існувала з приводу цього. Факт звернення сторонніх спостерігачів до цих проблем свідчить про те, що вони були надзвичайно актуальними в самому індійському суспільстві і були радше в епіцентрі колоніальної історії Індії другої половини XIX століття, ніж на її периферії.



## ДЖЕРЕЛА

*Воллан де Г. По белу свету. Путевые заметки.* Ч. I. Санкт-Петербург, 1894.

*Доклад военного министра... 1997.* № 36. Март 1857 г. Доклад военного министра генерал-адъютанта Н. О. Сухозанета Александру II о возможности столкновения с Англией на Востоке и проекте похода русских войск в Индию // **Русско-индийские отношения в XIX веке.** Сборник архивных документов и материалов. Москва, 1997.

Записка профессора СПб университета статского советника Минаева // **Восток**, 1993, № 3.

*Краснов А. Н. Из колыбели цивилизации. Письма из кругосветного путешествия.* Санкт-Петербург, 1898.

*Краснов А. Н. Индия и Цейлон.* Санкт-Петербург, 1900.

*Минаев И. П. В Бихаре // Журнал Министерства народного просвещения.* Ч. CLXXXVIII. Санкт-Петербург, 1876.

*Минаев И. П. Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского.* Ч. 2. Санкт-Петербург, 1878.

*Минаев И. П. Дневники путешествий в Индию и Бирму. 1880 и 1885–1886 гг.* Москва, 1955.

*Новицкий В. Ф. Из Индии в Фергану.* Описание путешествия, совершенного в 1898 г. из Пенджаба через Кашмир, Ладак, Каракорамское нагорье, Раскем и Кашгарию в Русский Туркестан // **Записки Императорского русского географического общества по общей географии.** Т. 38. № 1. Санкт-Петербург, 1903.

Новый документ Минаева И. П. об Индии второй половины XIX в. // **Проблемы востоковедения**, 1959, № 3.

*О пребывании индийца... 1997.* № 45. Январь 1865 г. О пребывании индийца Маножджи Курсетджи в России // **Русско-индийские отношения в XIX веке.** Сборник архивных документов и материалов. Москва, 1997.

Отчет есаула Д. И. Ливкина о командировке в Индию // **Российские путешественники в Индии. XIX – начало XX века. Документы и материалы.** Москва, 1990.

*Ротчев А. Г. Воспоминания русского путешественника.* Москва, 1991. – [http://az.lib.ru/r/rotchew\\_a\\_g/text\\_0080.shtml](http://az.lib.ru/r/rotchew_a_g/text_0080.shtml)

*Снесарев А. Е.* **Индия как главный фактор в среднеазиатском вопросе: взгляд туземцев Индии на англичан и их управление.** Санкт-Петербург, 1906.

*Снесарев А. Е.* **Этнографическая Индия.** Москва, 1981.

*Ухтомский Э. Э.* **Путешествие на Восток Его Императорского Величества Государя Наследника Цесаревича. 1890–1891.** Санкт-Петербург, 1893.

*Ухтомский Э.* **Из путевых набросков и воспоминаний.** Санкт-Петербург, 1904.

*Щербатова О. А.* **По Индии и Цейлону. Мои путевые заметки 1890–91 гг.** Москва, 1892.

## ЛИТЕРАТУРА

*Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г.* **История Индии. Краткий очерк.** Москва, 1973.

*Гольдберг Н. М.* Об исторических воззрениях И. П. Минаева (по дневникам путешествия в Индию и Бирму) // **Русские востоковеды и путешественники. Иван Павлович Минаев.** Москва, 1967.

*Рыбаков Р.* **Буржуазная реформация индуизма.** Москва, 1981.

*Скорородова Т. Г.* **Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философии Нового времени.** Санкт-Петербург, 2008.

*Снесарева Е. А.* Путешествие А. Е. Снесарева в Индию в 1899 г. // **Российские путешественники в Индии. XIX – начало XX века. Документы и материалы.** Москва, 1990.

*Чувпило О. О.* Індійський національний конгрес і конституційні питання (1885–1947 рр.) // **Східний світ, 2004, № 3.**

*Chaudhuri N. Ch.* **The Intellectual in India.** New Delhi, 1967.

*Everett J. M.* **Women and Social Change in India.** New Delhi, 1981.

Prarthana samaj // **Encyclopedia Britannica.** – <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/473969/Prarthana-Samaj>

*Seth S.* **The Western Education of the Colonial India.** Duke University Press, 2007.

*Sharma R. K.* **Indian Society. Institution and Change.** New Delhi, 2004.

*Sharma R. N., Sharma R. K.* **History of Education in India.** New Delhi, 2004a.

*Sundaram M. S.* A Century of British Education in India // **Journal of the Royal Society of Arts.** Vol. 107, № 5035. 1959 (June).

*Writer R.* Parsi Identity // **Iran.** Vol. 27. 1989.