

Григорий Максимович БОНГАРД-ЛЕВИН  
Григорий Федорович ИЛЬИН

## ИНДИЯ В ДРЕВНОСТИ

М., «Наука», 1985. — 758 с.



АНОНС

*Книга представляет собой обобщающий труд по истории и культуре древней Индии. Авторы использовали разнообразные источники — материалы эпиграфики, нумизматики, памятники словесности. В работе излагается политическая и социальная история, рассказывается о становлении мифологических и религиозных представлений, философских идей, об искусстве и науке рассматриваемого периода. Особое внимание уделено истории трех крупнейших империй — Маурьев, Кушан, Гупт. Новейшие археологические исследования позволили воссоздать облик одной из древнейших цивилизаций востока — харапской.*







## ПРЕДИСЛОВИЕ

Современная индология развивается быстрыми темпами. Это объясняется рядом обстоятельств, прежде всего исключительным вниманием в самой Индии к изучению истории и культуры страны. Каждый год приносит интересные открытия древних памятников материальной культуры и искусства, эпиграфических документов; вводятся в научный оборот новые литературные сочинения, философские, религиозные и научные трактаты и комментарии к ним, издаются монографии, посвященные различным периодам индийской истории. Крупных успехов в исследовании ранних этапов истории Индии достигли в последние годы ученые многих стран мира. Значительны достижения советской индологической школы, развивающей лучшие традиции отечественной востоковедной науки; особенно много сделано в области санскритологии, буддологии и индоевропеистики, среднеазиатской археологии и антиковедения.

Применяется новая методика анализа исторических, в том числе археологических и эпиграфических, материалов, теснее становится сотрудничество индологов с представителями других, как гуманитарных, так и естественных, наук, пересматриваются ставшие уже традиционными концепции, прежние датировки, уточняются факты политической, социальной и культурной истории древней Индии.

Новый уровень индологии, новые методы исследований создают предпосылки для подготовки обобщающих трудов, хотя, разумеется, и усложняют выполнение этой задачи. Потребность в таких работах весьма ощутима: они призваны подвести итоги исследований и стимулировать дальнейшие научные поиски.

В древний период в Индии возникли такие формы духовной культуры и общественной организации, изучение которых многое объясняет не только в самой Индии, но и в других восточных странах. Решение проблем истории древности неизбежно связано с древнеиндийской цивилизацией. Вклад народов Индии в мировую культуру столь велик, что без его осмысления невозможно правильно представить процессы историко-культурного развития человечества.

В настоящее время ученые разных специальностей разрабатывают типологию древних культур, и обращение к Индии открывает перед ними широкие перспективы. Сопоставление древней Индии с античным миром позволяет более определенно ответить на вопрос — чем объясняется сходство в эволюции обеих цивилизаций и уникальность каждой из них.

Известно, что без знания прошлого любой страны нельзя понять ее настоящее. Эти слова особенно справедливы, когда речь идет об Индии: в структуре ее общества и культуре реликты далеких эпох оказались чрезвычайно стойкими, для нее характерна поразительная прочность традиций. Некоторые черты глубокой старины, видоизменяясь, органически впадают в современную жизнь. Община, каста, религия — вот далеко не полный перечень живых проявлений прошлого, и понимание их роли в сегодняшней Индии во многом зависит от изученности генезиса их и этапов развития.

В наши дни проблемы истории и культуры страны вызывают не только академический интерес: культурное наследие по-разному оценивается общественными деятелями, организациями, партиями Индии. Именно поэтому объективное исследование ее социальной и духовной жизни в древности имеет особое значение.

Марксистской школой в индийской исторической науке сделано уже немало, и лучшие труды ее представителей получили признание мировой индологии. Некоторые работы ученых Индии были переведены на русский язык и с интересом встречены нашими читателями. К сожалению, ни одна из них не является трудом обобщающим.

Настоящее издание предпринято с целью отразить достижения советской и зарубежной науки в изучении древнеиндийской цивилизации. Оно является I томом четырехтомной «Истории Индии», подготавливаемой в настоящее время советскими индологами.

Со времени выхода книги «Древняя Индия (исторический очерк)» прошло более 15 лет, и, разумеется, большинство глав подверглось значительной переработке и перестройке, часть разделов написана заново, существенно дополнены главы о культуре, философии, религии. В настоящем виде книга вышла за рамки исторического очерка и носит характер обобщающего труда. Историческая концепция авторов принципиально не изменилась, но их взгляды на ряд конкретных проблем уточнились, а некоторые пересмотрены — таков естественный результат развития науки. При написании книги авторы использовали и работы, которые были ими опубликованы за прошедшие полтора десятилетия.

И все же многие проблемы остаются нерешенными, некоторые — только поставлены, не удалось избежать диспропорции в изложении материала (отчасти из-за узости источниковедческой базы). В ряде случаев авторы основывались на уже имеющихся в научной литературе специальных исследованиях.

Некоторые разъяснения необходимо дать в связи с понятием «Индия» в древности. В описываемый период общее наименование страны отсутствовало. В дошедших до нас литературных источниках (сравнительно поздних) встречается слово «Бхаратаварша» («Страна бхаратов»). Оно относилось, по-видимому, к северной части Индии, а возможно — только к долине Ганга. В индийской мифологии полуостров Индостан иногда называли «Джамбудви-па», но широкого распространения это наименование не получило.

Слово «Индия» произошло от названия реки на северо-западе страны. Сами индийцы называли ее Синдху (Sindhu, нынешний Синдх), иранцы — Хинду (Hindu), греки — Индос (Ἰνδός), а жителей по ее берегам — индами. Под «Индией» (Ἰνδία) понималась «Индская страна», или «Страна индов». От греков эта форма проникла в другие европейские языки.

Под древней Индией в книге подразумевается территория современных государств — Индии, Пакистана и Бангладеш. Попытки выделить древнюю историю Пакистана из общей истории народов Индостана в научном отношении несостоятельны.

\* \* \*

Главы I, II, III, IV, VIII, IX, X, XI, XII, XVI, XVII, XIX написаны Г.М.Бонгард-Левиным, главы V, VI, VII, XIII, XIV, XVIII, XX, XXI, XXIII — Г.Ф.Ильиным; Введение и главы XV, XXII, XXIV — совместно Г.М.Бонгард-Левиным и Г.Ф.Ильиным.

Рукопись многократно обсуждалась, и высказанные рецензентами замечания были учтены авторами. При подготовке книги к печати большую помощь оказали Л.Б.Алаев, В.В.Вертоградова, Э.А.Грантовский, П.А.Гринцер, М.А.Дандамаев, А.М.Дубянский, Т.Я.Елизаренкова, В.А.Лившиц, Б.А.Литвинский, Е.М.Медведев, В.Н.Романов, В.И.Рудой, А.М.Самозванцев, В.С.Семенов, В.Г.Эрман. Некоторые разделы глав написаны на основе материалов, любезно предоставленных В.П.Андросовым, С.Я.Берзиной, А.А.Вигасиным, А.И.Володарским, М.М.Елканидзе, Н.В.Исаевой, С.В.Кулландой, В.Г.Лысенко, А.В.Пименовым, А.А.Терентьевым, В.К.Шохиным. Значительную работу по редактированию ряда глав и сверке цитируемых в книге санскритских источников проделал А.А.Вигасин.

Советы и замечания коллег были так существенны, что монографию в определенной мере можно рассматривать как итог коллективного труда советских индологов.

# ВВЕДЕНИЕ

## ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Современные исследователи нередко отмечают, что в древней Индии отсутствовала историческая наука. Обычно при этом они ограничиваются констатацией самого факта, не давая ему сколько-нибудь рационального объяснения<sup>1</sup>. Действительно, вопрос о причинах такого положения весьма непросто и требует учета ряда факторов, прежде всего особенностей историко-культурного развития страны и концептуальных установок ее основных религиозно-философских школ. Следует иметь в виду, что Индия на территории в несколько раз превосходила Грецию и Италию, вместе взятые, множество ее племен и народов говорили на разных языках, находились на различных ступенях общественного развития и только иногда объединялись в крупные государства с постоянно менявшимися границами. По сути, история древней Индии — это история отдельных ее областей и народов, хотя некоторые сложившиеся в процессе эволюции общие черты несомненно имелись.

Можно сказать, что попытки изучения своего прошлого древние индийцы все же предпринимали. До нас, правда, не дошло ни одной собственно исторической хроники<sup>2</sup>, но на их существование указывают письменные источники. Китайский буддист-паломник Сюань Цзан, побывавший в Индии в первой половине VII в., сообщал, что там в каждой области должностные лица вели записи о благих и дурных событиях<sup>3</sup>. В средневековом (XII в.) трактате кашмирца Калханы «Раджатарангини» (I.9–14) также упоминаются древние царские хроники, послужившие ему источником. Труд Калханы — пока единственное известное нам историческое сочинение, несмотря на то что при дворах крупных индийских правителей имелись архивы и составлялась генеалогия<sup>4</sup>. Пространные династические списки в эпосе и пуранах — сборниках мифов и преданий о богах и древних царях — тоже свидетельствуют о наличии стойкой исторической традиции. Эти предания говорят о понимании индийцами историчности некоторых важнейших социальных институтов (например, семьи и государства). Широко распространенное представление о процессе развития мира (аналогичное тому, которое отражено в древнегреческом мифе «О четырех веках») демонстрирует стремление не только осмыслить, но и обобщить исторические реалии.

Индия уже в глубокой древности поддерживала контакты с другими цивилизациями Востока и Запада, однако до середины I тысячелетия до н.э. в Европе (даже в Греции, теснее других государств связанной со странами Востока) о ней почти ничего не знали. С образованием империи Ахеменидов в конце VI в. до н.э. положение изменилось: в нее вошли отдельные территории Северо-Западной Индии и восточная часть Эллады<sup>5</sup>. У Геродота в его «Истории» (середина V в. до н.э.) содержатся некоторые довольно точные данные об Индии и ее населении. Сам он там не бывал и вынужден был пользоваться материалами, достоверность

---

<sup>1</sup> Один из крупнейших историков Индии, Р.Маджумдар, писал: «Этот факт (отсутствие исторической науки в древней Индии) воспринимается скорее как случайность, чем как следствие определенных обстоятельств (R.C.Majumdar. *Ideas of History in Sanscrit Literature*. — *Historians of India, Pakistan and Ceylon*. L., 1961, с 27; ср. также: V.S.Pathak. *Ancient Historians of India*. L., 1966).

<sup>2</sup> На Цейлоне (Шри-Ланка) уже в древности было составлено несколько буддийских хроник, содержащих обильный материал, который касался не только истории буддизма, но и династической истории острова и даже Индии. Эта традиция последовательно развивалась и в средние века. Показательно, что составители «монастырских хроник» инкорпорировали и индийский материал. В Индии же ортодоксальная традиция строго следовала тезису о брахманском сословии как единственном хранителе знаний; священные тексты настойчиво оберегались от какого-либо влияния. Более открытой в этом смысле была буддийская традиция, поддерживаемая кшатриями, в том числе правящими царскими семьями. Возможно, эта особенность буддийского учения в определенной мере содействовала появлению буддийских хроник, а «замкнутость» ортодоксальной доктрины могла, по-видимому, препятствовать сложению собственно исторических сочинений.

<sup>3</sup> Si-Yu-Ki. *Buddhist Records of the Western World*. Vol. 1. L., 1906, с 78.

<sup>4</sup> См.: *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, с 57.

<sup>5</sup> См.: М.А.Дандамаев. *Индийцы в Иране и Вавилонии в Ахеменидский период*. — *Древняя Индия. Историко-культурные связи*. М., 1982.

которых не всегда мог проверить. Именно во времена Геродота сложилось представление об Индии как о «Стране чудес», и оно оказалось необычайно стойким.

Поход Александра Македонского содействовал упрочению контактов между Индией и внешним миром. Десятки тысяч чужеземцев лично познакомились со страной, обычаями ее жителей, особенностями культуры; многие из сподвижников Александра (Неарх, Птолемей, Аристокл, Онесикрит) оставили описания этого похода. При дворах индийских царей появляются послы эллинистических государств — Мегасфен, Деймах, Дионисий, тоже оставившие свои «записки». Особое значение имел труд Мегасфена «Индика», содержащий подробные сведения о социальном и государственном строе Индии в раннемаурийскую эпоху, занятиях населения, религиозных и философских идеях и послуживший основой более поздних сочинений греческих и римских авторов<sup>6</sup>. Все это позволило приступить к созданию сводных трудов<sup>7</sup>. В работах различного направления<sup>8</sup> очень часто присутствует и индийский материал, что свидетельствует о довольно хорошем для того времени знании о стране в античном мире. Конечно, эти труды не были свободны от недостоверностей и вымысла. Страбон, характеризуя источники, которыми он пользовался, констатировал: «Читателям придется снисходительно принимать сведения об этой стране, т.к. она находится дальше всех от нас и только немногим из наших современников удалось ее увидеть. Однако даже и те, кто видел, видел только какие-то части этой страны, а большинство сведений передает по слухам. Более того, даже те, что они видели мимоходом во время военного похода, они узнали, подхватив на лету. Поэтому-то они и сообщают разноречивые сведения об одном и том же предмете, записав, однако, все факты так, как будто они были тщательно проверены. Некоторые из них писали даже после совместного участия в походе и пребывания в этой стране, как, например, спутники Александра, которые помогли ему покорить Азию. Тем не менее нередко все эти писатели противоречат друг другу. Но если они так расходятся в своих отчетах о виденном, то что же следует думать о том, что они сообщают по слухам?» (XV.I.2)<sup>9</sup>.

Интерес к Индии усилился в позднеримскую эпоху. В период кризиса античной культуры греко-римский мир увлекла «индийская мудрость» — философия и религия. В стране стремились побывать не только предприимчивые торговцы, но и писатели и философы. Большой популярностью в то время пользовалась биография Аполлония Тианского принадлежавшая перу Филострата (III в.). В ней рассказывалось, в частности, о посещении Аполлонием Индии и его беседах с царями и брахманами. Особое внимание позднеантичные авторы уделяли учению брахманов, на что указывают «индийские сюжеты» в трактатах неоплатоников. Напротив, раннехристианских авторов (Климент Александрийский, Иероним, Палладий и др.) стал уже привлекать буддизм<sup>10</sup>.

В средние века огромный интерес к Индии проявился в странах Востока. Самым выдающимся произведением на эту тему было сочинение хорезмийца Абурейхана Бируни (Беруни)<sup>11</sup>. Созданное в XI в., оно содержит многие ценные сведения о культуре и образе жизни индийцев и в древности. Что касается истории раннего периода, то ее даже восточные ученые (в том числе индийские) почти не знали, хотя достижения индийской науки и многие литературные сочинения были хорошо известны в арабском мире.

С XV–XVI вв. начали налаживаться и укрепляться постоянные международные экономические, политические и культурные связи. Открытие новых путей на Восток, установление непосредственных контактов с ранее неизвестными странами определили настоятель-

---

<sup>6</sup> Подробнее см.: A.Dihie. The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature. — «Proceedings of the Cambridge Philological Society». 1964, vol. 10.

<sup>7</sup> Появились «География» Страбона (около начала нашей эры), «Индика» Арриана (середина II в.), в основе которой лежали записки Мегасфена и участников похода.

<sup>8</sup> «География» Эратосфена (III–II вв. до н.э.), «Естественная история» Плиния (I в.), «География» Птолемея (II в.), «О природе животных» Эллиана (II–III вв.) и т.д.

<sup>9</sup> См. также: Арриан. Анабасис Александра V.4.3–4.

<sup>10</sup> Г.М.Бонгард-Левин, С.Г.Карпюк. Сведения о буддизме в античной и раннехристианской литературе. — Древняя Индия. Историко-культурные связи.

<sup>11</sup> Абурейхан Бируни. Избранные сочинения. Т. 2. Индия. Таш., 1963.

ную потребность в их изучении, причем она далеко не всегда вызывалась отвлеченными и бескорыстными соображениями. Развитие капиталистических отношений в Европе обусловило поворот к политике колониальных захватов, а это побуждало искать точные и разнообразные данные о странах Востока и их народах.

Европейцы, все чаще посещавшие Индию, теперь уже не ограничивались передачей своих впечатлений о «Стране чудес». Они старались понять особенности ее общественного и экономического развития, подробно освещали внутривосточную обстановку и состояние военного дела. Описания этих путешествий пользовались огромной популярностью не только у читающей публики, но и у государственных деятелей, для которых они служили источником ценной военно-политической информации. Важный материал об Индии содержался в «отчетах» миссионеров, уделявших особое внимание религиозным представлениям, традициям, обычаям индийцев. Голландский миссионер А.Рогер, десять лет проработавший в Южной Индии, познакомил западный мир с творчеством замечательного древнеиндийского поэта Бхартрихари. Публикация разного рода сочинений о Востоке на европейских языках усилила интерес к далекой заморской стране<sup>12</sup>.

В XVII в. были основаны английская и французская Ост-Индские торговые компании. Борьба между ними закончилась в пользу англичан, и британская Компания превратилась в своего рода военно-территориальную державу. Руководство Компании ничуть не заботилось о развитии наук. Очень немногие англичане, даже десятки лет прожившие в Индии, приобретали солидные знания о стране и овладевали языками. Постепенно, однако, положение начало меняться. Стало поощряться изучение служащими Компании местных языков, вводилось их преподавание, издавались грамматики, словари. Стремление прочно обосноваться в Индии определило необходимость создания администрации, судебных органов, налогового ведомства и т.д. Надо было иметь четкое представление о взаимоотношениях различных общественных и этнических групп, религиозных общин, правах местного населения и их обычаях. Англичане пришли к пониманию важности детального изучения и прошлого Индии, ибо в нем коренилось то настоящее, с которым им приходилось сталкиваться каждодневно. Иначе говоря, изучение истории и культуры Индии приобретало прежде всего практическое значение. (Вместе с тем это новое «открытие» страны привлекло к ней внимание крупнейших европейских писателей, поэтов, философов<sup>13</sup>. К ее религии, литературе, искусству не раз обращались Шиллер, Гёте, Гейне, Шелли, Гюго, А.Франс, Р.Роллан, Т.Манн, Шеллинг, Шопенгауэр и др.).

Исследование проблем древней Индии прошло несколько этапов — от деятельности первых ученых-энтузиастов и до формирования самостоятельных национальных школ. Так сложились индологические традиции в Западной Европе (английская, немецко-австрийская, франко-бельгийская, голландская и др.), США, а затем и в Индии. Но историю изучения страны нужно рассматривать в единстве двух подходов — регионального и хронологического.

Основателем научной индологии по праву считается англичанин У.Джонс, прибывший в 1783 г. в Калькутту для занятия должности судьи. Через год по его инициативе было организовано первое в стране научное общество — Бенгальское азиатское общество (*Asiatic Society of Bengal*), председателем которого он стал. Здесь сконцентрировались тогда еще немногочисленные кадры ученых-индологов. В 1791 г. был открыт первый санскритский колледж в Варанаси. Сам У.Джонс в течение нескольких лет (он умер в 1794 г.) занимался переводом с санскрита на английский «Законов Ману», драмы знаменитого Калидасы «Шакунта-

---

<sup>12</sup> См.: D.F.Lach. *India in the Eyes of Europe: the Sixteenth Century*. Chicago, 1968; H. de Lubac. *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*. P., 1952; см. также: *A Handbook for Travellers in India, Pakistan, Nepal, Bangladesh and Sri Lanka (Ceylon)*. L., 1975.

<sup>13</sup> См.: *A Cultural History of India*. Ox., 1975; A.J.Greenberger. *The British Image of India. A Study of the Literature of Imperialism, 1880–1960*. L., 1969; H. von Glasenapp. *Das Indienbild deutscher Denker*. Stuttgart, 1960; A.L.Wilson. *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*. Durham, 1964; D.Riepe, *The Philosophy of India and its Impact on American Thought*. Springfield, 1970; J.T.Reid. *Indian Influences in American Literature and Thought*. Delhi, 1965.

ла» и других литературных и религиозных памятников<sup>14</sup>. Он пришел к заключению, что санскрит, греческий и латинский — родственные языки, имеющие общее происхождение<sup>15</sup>.

Работы У.Джонса, а также Ч.Уилкинса (особенно издание им в 1785 г. перевода самого яркого древнеиндийского религиозно-философского трактата — «Бхагавадгиты»), многочисленные исследования Т.Кольбрука в области сравнительного языкознания, древнеиндийской философии, религии заложили фундамент индологии. Среди исторических трудов XVIII в. важное место принадлежит работам У.Робертсона, и прежде всего его книге, посвященной свидетельствам греческих и римских авторов об Индии<sup>16</sup>. Подчеркивая вклад древних индийцев в развитие науки и литературы, он отмечал, что уровень некоторых научных дисциплин у них был более высок, чем даже в античном мире, — вывод весьма смелый для периода господства теории европоцентризма<sup>17</sup>. В 1832 г. начал выходить «Журнал Бенгальского азиатского общества» («Journal of the Asiatic Society of Bengal»), ранее общество эпизодически издавало сборники научных трудов («Asiatic Researches», с 1788 по 1839 г. вышло 20 томов). В 1857 г. были основаны первые три индийских университета — в Калькутте, Бомбее и Мадрасе, вскоре ставшие важными центрами изучения истории и культуры древней Индии<sup>18</sup>. В крупных городах появились музеи, научные библиотеки (в ряде английских университетов были открыты специальные индийские отделения). Предпринимались публикации текстов и переводов религиозной, философской, художественной литературы, трактатов по разным отраслям знаний и т.д. С 1874 г. начала выходить серия «Bibliotheca Indica», издававшаяся Бенгальским азиатским обществом. За сто лет увидели свет около 300 томов — публикаций памятников древней и средневековой литературы на санскрите и других индийских языках, а также на арабском и персидском. Еще одним важным научным предприятием было издание (с 1875 г.) серии «Священные книги Востока» («Sacred Books of the East»), включающей 50 томов переводов религиозных книг разных стран, преимущественно индийских. Появление этих серий свидетельствовало о развитии источниковедения и в огромной степени облегчило дальнейшую работу исследователей.

Изучению древней Индии во многом содействовали успехи в области санскритологии. Прежде всего нужно отметить труды Г.Уилсона, составившего первый большой санскритско-английский словарь (вышел в 1819 г.), а также выпустившего первые переводы «Ригведы», «Вишну-пураны», поэмы Калидасы «Облако-вестник» и др. Он же фактически явился «отцом» индийской нумизматики. Немалое значение имело и опубликование Д.Мюиром (в пяти томах) многих источников, касающихся духовной культуры индийского народа. Крупным вкладом в санскритологию были работы М.Моньер-Вильямса — английско-санскритский (1851) и санскритско-английский (1872) словари, санскритская грамматика, издания и переводы древних сочинений, труды по истории древнеиндийских религий. С его помощью был учрежден и «Индийский институт» при Оксфордском университете, где выдвинулись такие ученые, как А.Макдоннел (ведийская литература, религия и мифология), А.Б.Кейс (работы по многим отраслям индологии), Ф.Томас (буддизм) и др. Особое значение имела деятельность Ф.Макса Мюллера (немца по происхождению), организатора издания упомянутой выше серии «Священные книги Востока», переводчика многих санскритских

---

<sup>14</sup> Подробнее см.: S.N.Mukherjee. Sir William Jones: A Study in Eighteenth-Century British Attitudes to India. Cambridge, 1968.

<sup>15</sup> Еще в XVI в. флорентийский купец Филиппе Сассети в одном из своих писем указал на сходство санскрита и итальянского языка (см.: India and Italy. Rome, 1974, с. 65).

<sup>16</sup> W.Robertson. A Historical Disquisition Concerning the Knowledge Ancients had of India and the Progress of Trade Prior to the Discovery of the Passage to it by the Cape of Good Hope. L., 1791; см. также: A.Dow. The History of Hindostan. Vol. 1. L., 1768.

<sup>17</sup> Об основных этапах развития британской историографии см. также: O.Bearce. British Attitudes towards India 1784–1858. Oх., 1961.

<sup>18</sup> Подробнее см.: D.Kopf. British Orientalism and the Bengal Renaissance (The Dynamics of Indian Modernization 1773–1835). Calcutta. 1969.



текстов, автора трудов по индийской филологии, философии, религии и др.<sup>19</sup> Осуществленное Ф.Максом Мюллером *editio princeps* «Ригведы» с комментариями Саяны ознаменовало наступление принципиально важного, этапа в исследовании ведийской литературы.

К XIX в. относится оформление нового научного направления — буддологии. Проблемы возникновения буддизма, изучение его ранних текстов, воздействия на древнеиндийскую культуру привлекли внимание исследователей разных стран (прежде всего Англии и Франции) и породили огромную литературу<sup>20</sup>. Одним из пионеров изучения буддизма был англичанин Б.Х.Ходжсон, издавший в 1828 г. обобщающую работу «*A Sketch of Buddhism*». 1872–1875 гг. Р.С.Чайлдерс выпустил первый крупный словарь языка пали. Из английских ученых наибольший вклад в буддологию внес Т.В.Рис Дэвидс. Он был инициатором создания общества «*Pali Text Society*» (1881), которое вскоре стало публиковать буддийские тексты на языке пали. Т.В.Рис Дэвидсу принадлежит много работ по истории буддизма и по гражданской истории Индии (в том числе «*Buddhist India*», 1903). После его смерти в 1922 г. К.Рис Дэвидс продолжила дело мужа. Буддизмом, его литературой и философией много занимался Э.Джонстон.

Крупные достижения в исследовании индийских древностей связаны с прочтением Дж.Принсепом в 1837 г. эдиктов царя Ашоки. Работа Дж.Принсепа произвела подлинный переворот в индологии. Расшифровка брахми и кхароштхи открыла новые перспективы в развитии эпиграфики, нумизматики, палеографии.

Археология долгое время была делом отдельных энтузиастов-любителей. Только созданием в 1871 г. Археологической службы Северной Индии (*Archaeological Survey of Northern India*) было положено начало научной археологии. Это учреждение систематически печатало отчеты о своей деятельности, содержащие описания раскопок древних поселений, памятников материальной культуры, эпиграфики, архитектуры, монет и т.д. Его возглавил А.Каннингхэм — автор обобщающего труда «*Ancient Geography of India*», до сих пор сохраняющего научную ценность. С 1872 г. стал выходить археологический журнал «*Indian Antiquary*», а с 1888 г. — отдельное издание «*Epigraphia Indica*», в котором помещались тексты и переводы древних и средневековых надписей. В 1902 г. была создана специальная Археологическая служба Индии. Ее генеральным директором был назначен известный английский археолог Дж.Маршалл.

Масштабы археологических изысканий постоянно увеличивались. Исследовались стоянки первобытных людей, пещерные храмы и монастыри, руины древних поселений и городов. Материалы раскопок помогали уточнению данных письменных источников, выяснению условий материальной жизни индийцев в прошлом. Исключительно важными были открытия А.Каннингхэма и его коллег в Бодх-Гае и Бхархуте, а также раскопки в Патне (древняя Паталипутра), начатые в конце XIX в. Л.Уодделем и продолженные в XX в. Д.Спунером. Большое значение имели археологические экспедиции в Центральную Азию (Восточный Туркестан), обнаружившие тесные культурные связи этого района с Индией в древности и раннем средневековье. Выдающимся достижением археологии было открытие Д.Р.Сахни и Р.Д.Банерджи в 20-х годах нашего столетия древней цивилизации в долине Инда. Оно кардинально изменило прежние представления о ранних этапах истории Индии. Многие проблемы (такие, например, как возникновение древней культуры, роль и значение

---

<sup>19</sup> К сожалению, у нас нет возможности дать ссылки на работы всех упоминаемых здесь ученых. Основные труды приведены в библиографии к кн.: Г.М.Бонгард-Левин, Г.Ф.Ильин. Древняя Индия. М., 1969. Краткий очерк развития индологии с подробным списком литературы см. в работе: Н.Бечерт, G. von Simson. *Einführung in die Indologie. Stand. Methoden. Aufgaben.* Darmstadt, 1979; см. также: R.N.Dandekar. *Progress of Indie Studies, 1917–1942.* Poona, 1942, и не потерявший своего значения труд Е.Виндиша (E.Windisch. *Geschichte der Sanskrit Philologie und indischen Altertumskunde.* Bd 1–2. Strassburg, 1917–1920).

<sup>20</sup> Подробнее см.: J.W. de Jong. *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America.* Varanasi, 1976; R.Yamada. *A Bibliography of Studies on Sanskrit Buddhism.* — *Annual Report of the Faculty of Arts and Letters.* Vol. 8. Tohoku University, 1957; P.Beatrix. *Bibliographie du bouddhisme.* T. 1. Bruxelles, 1970; N.N.Bhattacharyya. *History of Research on Indian Buddhism.* Delhi, 1981.

внешних контактов, вопросы этногенеза и т.д.) потребовали нового подхода и новых решений.

Развитие всех этих дисциплин подготовило почву для появления обобщающих исторических трудов. В самых ранних общих работах по истории Индии (скажем, в работе Дж.Милля, 1818) систематическое изложение событий в древности отсутствовало<sup>21</sup>. Даже вышедшая в 1841 г. «История Индии» М.Элфинстона дает статичную картину древнеиндийского общества, главным образом по материалам «Законов Ману». Что касается фактов истории, то освещались преимущественно только те, которые удавалось почерпнуть из античных источников.

Первой английской обобщающей работой по древней Индии допустимо считать труд В.Смита, увидевший свет в 1904 г., — «The Early History of India from 600 B.C to the Muhammedan Conquest», причем показательно, что автор сознательно отказывался от рассмотрения периодов до VI в. до н.э. Эта книга приобрела большую популярность и научного значения в некоторых отношениях не утратила и сейчас. В Индии она и другая книга В.Смита, «The Oxford History of India» (1919), излагающие в сжатом виде историю страны от древности до первой мировой войны, неоднократно переиздавались и долгое время были учебниками для высших учебных заведений.

Работой, подводящей итоги исследованиям английских ученых нового времени по истории древней Индии, явилась «The Cambridge History of India» (т. 1, 1922), в составлении которой приняли участие почти все крупнейшие индологи, и среди них Ф.Томас и Э.Рэпсон. Если труды В.Смита были посвящены в основном политической истории, то «Кембриджская история Индии» охватывала более широкий спектр проблем — в ней заметное место отведено также вопросам экономики, общественных отношений, культуры.

Уже говорилось, что многие видные историки были непосредственно служащими колониального аппарата в Индии или осуществляли свои исследования при активной поддержке властей. Конечно, едва ли правомерно ставить под сомнение научную добросовестность большинства историков, однако на них не могло не оказывать влияние их положение, воспитание, мировоззрение. Так, при изложении событий древней эпохи зачастую проявлялось стремление принизить значение культурного наследия. Раннюю историю Индии в английской историографии XIX в. иногда сводили к борьбе высших и низших рас. У.Хантер, Г.Рисли и другие ученые объявили коренное население страны инертным, неспособным к самостоятельному историческому развитию; прогресс в любой области приписывали белой, «арийской» расе, будто бы принесшей цивилизацию, совершенные формы общественных отношений, государственность, жизнеутверждающую религию и т.д. Развитие Индии обычно связывалось с волнами завоеваний, шедших с Запада. Читателя таким образом побуждали сделать вывод, что вторжение англичан было явлением прогрессивным и неизбежным — не по каким-либо общественно-историческим причинам, а вследствие расовых факторов.

Отрицание творческих возможностей индийского народа выражалось и в том, что любой его древний институт британские историки зачастую объявляли заимствованным у Запада. Правда, в области духовной и материальной культуры некоторые достижения древних индийцев признавались, но в сфере общественных отношений, основ государственности им приписывались косность, неприятие демократических традиций, склонность к сепаратизму и деспотическим формам управления.

Нужно иметь в виду, что подобные взгляды пропагандировались преимущественно в работах научно-публицистического характера или созданных неспециалистами по истории анализируемого периода. Подлинными учеными обычно сохраняли объективность суждений, хотя и их работы не были полностью свободны от тенденциозных установок и европоцентристских взглядов; к тому же, как более специальные, они не имели широкой читательской аудитории.

---

<sup>21</sup> См.: R.Thapar. Interpretation of Ancient Indian History. — «History and Theory». 1968, vol. 7. №3, с 320–332.

Европоцентристский подход был свойствен даже очень крупным авторитетам, например Винсенту Смиуту. Излагая политическую историю древней Индии, он центральное внимание уделил завоеваниям Александра Македонского, к которому, по его собственным словам, относился с обожанием. В.Смит разделял мнение, что «восточный деспотизм» — неременное условие существования Индии. Несомненно, в данном случае концепция ученого определялась его политическими воззрениями: он был сторонником английского владычества в Индии.

Культурное наследие страны многие индологи оценивали с позиций европейской образованности своей эпохи, рассматривая его сквозь призму античной цивилизации, нередко древнеиндийское общество изображалось отсталым и застойным. Подобный взгляд в ряде своих работ проводил и такой горячий поклонник индийской культуры, как Ф.Макс Мюллер. В небольшой по объему книге «Чему Индия может научить нас?» (1883) он противопоставлял древнеиндийскую культуру европейской и заявлял, что она в отличие от западной «пассивна и созерцательна». К сожалению, этот взгляд надолго пережил Ф.Макса Мюллера и встречается в современной западной литературе.

Следует отметить еще одну особенность многих работ того периода. В течение длительного времени западноевропейские ученые в своих индологических штудиях опирались в основном на брахманские тексты. «Брахманская ученость» казалась им наиболее полным выражением духа индийского народа, древние брахманские шастры воспринимались как объективное отражение социальных отношений в стране в целом. Именно сочетание этих двух различных тенденций (европоцентристской и пробрахманской) определило во многом одностороннее и тенденциозное отношение западных ученых к древнеиндийской цивилизации.

Постепенно начался упадок английской индологии. После опубликования первого тома «Кембриджской истории Индии» появилось немало обобщающих исторических работ, но оригинальных среди них почти не было. Уменьшилось также число исследований, посвященных отдельным проблемам истории древней эпохи.

Из крупных английских ученых нашего времени, которые поддержали и продолжили лучшие традиции национальной школы индологии, назовем выдающегося археолога Мортимера Уилера, историка А.Л.Бэшема, широко известного своими трудами по истории древней и раннесредневековой Индии, по древнеиндийской культуре и религии<sup>22</sup>, специалиста по буддизму Э.Коизе, санскритолога и дравидолога Т.Барроу, санскритолога, филолога и буддолога Дж.Брафа, лингвиста К.Р.Нормапа, правоведа и историка Дж.Д.М.Дерретта, санскритолога и буддолога А.К.Уордера, археолога Р.Олчина.

Интерес к древней Индии в Европе нового времени особенно возрос после того, как гипотеза У.Джонса о родстве языков, теперь именуемых индоевропейскими, была подтверждена трудами других исследователей, особенно берлинского профессора Ф.Боппа в начале XIX в. Поскольку ведийский санскрит считался древнейшим из известных тогда языков этой семьи, постольку предполагалось, что Индия является прародиной всех индоевропейских народов. В прошлом страны старались увидеть свое прошлое, историю своих предков. Постепенно от этого взгляда отказались, однако труды Ф.Боппа и его последователей ознаменовали новый этап в развитии сравнительного языкознания, индоевропеистики, санскритологии, что повлекло интенсивное развитие исследований по древнеиндийской культуре. О важности работ Ф.Боппа свидетельствуют слова Ф.Макса Мюллера: «Если бы меня спросили, что я считаю наиболее крупным открытием XIX в. в изучении древней истории человечества, я бы привел простое этимологическое соответствие — санскритское *Dyaus Pitar* = греческое *Zeus Pater* = латинское *Jupiter*».

Кроме Ф.Боппа, первым начавшего издавать в Германии санскритские тексты и их переводы, зачинателями немецкой индологии нужно назвать братьев Шлегель — Фридриха

---

<sup>22</sup> Большую известность получила книга А.Л.Бэшема «Чудо, которым была Индия», переведенная на многие языки мира, в том числе на русский (1977).

и Августа-Вильгельма<sup>23</sup>. Создание в 1845 г. Немецкого востоковедного общества (*Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft*) по типу основанного в 1823 г. в Лондоне Королевского азиатского общества (*Royal Asiatic Society*) свидетельствовало об укреплении немецкой ориенталистики. Это общество сыграло заметную роль в расширении исследований по истории древней Индии.

Лингвистика и филология в Германии в XIX в. стояли на высоком уровне, а это определяло и высокий уровень изучения Индии в древности. Многих немецких ученых потому охотно приглашали в другие страны на преподавательскую работу, привлекали к участию в коллективных трудах, подготавливаемых за границей. Несколько крупных индологов активно переводили для серии «Священные книги Востока» (Г.Ольденберг, Г.Бюлер, Г.Якоби), издание которой, как отмечалось, возглавлялось Ф.Максом Мюллером. Они и сами принимали серьезные издания. Таковыми были, скажем, десяти томный «*Indische Studien*» А.Вебера (Берлин, 1850–1868) или основанный Г.Бюлером «*Gründriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*» — сборники трудов ряда авторов по различным вопросам индийских и отчасти иранских древностей.

Сферой интересов немецких индологов было главным образом изучение литературы и религий. Работы по истории буддизма и индийской литературе Г.Ольденберга, по брахманистскому ритуалу А.Хиллебрандта, литературе дхармасутр и дхармашастр и по истории джайнизма Г.Бюлера и Г.Якоби, по древнеиндийской философии П.Дейссена и Р.Гарбе, по буддизму и пракритам Р.Пишеля до сих пор относятся к числу лучших среди работ на эти темы. Гражданской историей Индии немецкие ученые занимались гораздо меньше. Применительно к этим проблемам самым важным событием в немецкой индологии XIX в. можно считать выход четырехтомного труда, принадлежащего норвежцу по рождению Х.Лассену, — «*Indische Altertumskunde*» (Lpz. — L., 1847–1861) — сводное исследование по многим проблемам индийской древности. Кроме политической истории, которая доводится до XII в., в книге подробно рассматриваются религии, культура, общественные отношения и экономика. Хотя этот энциклопедический труд в наше время во многом уже устарел, надо отдать должное эрудиции и глубине мыслей автора.

Ценные исследования были созданы немецкими учеными по вопросам общественных отношений в древней Индии (Г.Циммер, Ю.Йолли, Р.Фик). Большой вклад в изучение материалов древнеиндийской эпиграфики внес Г.Людерс. Ряд работ по истории и культуре древней Индии, содержащих важный и оригинальный материал, опубликовал академик ГДР В.Рубен. Особо следует отметить его шеститомный труд, обобщающий результаты многолетних исследований в области социальных и экономических отношений и культуры<sup>24</sup>. Автор ставил спорные и наименее изученные вопросы и предлагал интересные решения.

Традиционно сильным остается направление, связанное с изучением языков, литературы и религий древней Индии (Ф.Веллер и В.Моргенрот в ГДР, К.Гельднер, П.Тиме, Э.Вальдшмит, Г.Бехерт и Д.Шлинглов в ФРГ и др.). Проблемами социально-экономического и политического устройства успешно занимаются М.Шетелих и Е.Ричл (ГДР), Ф.Вильгельм в В.Рао (ФРГ).

Самостоятельная и очень авторитетная индологическая школа сложилась во Франции. Мировую индологию обогатили издания Е.Бюрнуфом переводов на французский язык важных памятников древнеиндийской литературы, а также его собственные научные исследования, прежде всего по истории буддизма; по ведийской литературе А.Бергеня, а также Э.Сенара по культуре древней Индии и истории каст, буддизму и эпиграфике; исследования по истории индийской культуры А.Фуше и С.Леви, по истории религий Индии А.Барта. Наш старший современник Л.Рену посвятил ряд первоклассных обобщающих работ истории древнеиндийской культуры, преимущественно ведийской литературе. Изучением граждан-

<sup>23</sup> Подробнее см.: *German Indology. Past and Present.* Bombay. 1969.

<sup>24</sup> W.Ruben. *Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien.* Bd 1–4. В., 1967–1973 (см.: А.М.Самозванцев. Проблемы социально-экономических отношений древней Индии в трудах В. Рубена. — НАА. 1974, №4); он же. *Kulturgeschichte Indiens.* В., 1978.

ской истории французские ученые занимались меньше, и интерес к ней пробудился только в последние годы. Немалая заслуга в этом принадлежит академику Ж.Филлиоза. Составленный группой французских историков во главе с Л.Рену и Ж.Филлиоза обобщающий труд «Классическая Индия» (*L'Inde classique*, т. 1–2, 1947–1953) может быть причислен к крупнейшим достижениям индологии. Нужно назвать также историка, археолога и эпиграфиста Ж.Фюссмана, крупного буддолога А.Баро и филолога, специалиста по джайнской литературе К.Кайя. Большую известность получили труды Л.Стернбаха, поляка по происхождению, долго работавшего во Франции. Область его интересов была весьма многообразна: классическая индийская литература, древнеиндийское право, влияние древнеиндийской культуры на культуру Юго-Восточной Азии и т.д. Немало ценных публикаций по санскритской и древнетамильской литературе осуществил Французский индологический институт в Пондишери (Путтуччери). Основные силы индологов сосредоточены в Институте индийской цивилизации (Париж) и «Коллеж де Франс».

Древняя Индия была предметом пристального изучения в ряде университетов европейских стран. Датчанин В.Фаусбёлл стал первым издателем ряда буддийских текстов, в том числе «Дхаммапады» и палийских джатак. В Копенгагене ведется работа по составлению критического словаря пали. Исследования в Нидерландах в XIX–XX вв. тесно связаны с научной деятельностью видного филолога и религиоведа В.Каланда и крупнейшего текстолога и буддолога Г.Керна. Именем последнего назван индологический центр страны — Институт Керна. Из современных голландских индологов первое место по праву принадлежит Я.Гонде, создавшему многочисленные труды по древнеиндийской литературе, религии, культуре в целом. Очень успешно работают в области истории и культуры Ф.Б.Я.Кёйпер, Я.Хейстерман, Х.Бодевитц; по проблемам буддизма — Й.В. де Йонг (сейчас живет в Австралии). Крупнейший бельгийский индолог Л. де ла Валле-Пуссэн (1869–1938) — автор серии серьезных работ по буддизму и политической истории страны. Ближайшим его учеником был выдающийся буддолог Э.Ламотт. Норвежец С.Конов опубликовал исследования по эпиграфике, истории и литературе. Итальянскую школу индологии блестяще представляет Дж.Туччи, внимание которого сосредоточивалось на проблемах истории религии и культуры древней Индии и Центральной Азии. Эти традиции развивают его ученики О.Ботто и Р.Ньоли. Из австрийских индологов в первую очередь нужно назвать М.Винтерница, Э.Фраувальнера и Г.Оберхаммера — крупных специалистов по древнеиндийской литературе, философии и религии. В Польше вопросами древнеиндийской культуры занимались А.Гавронский, С.Шайер, С.Слушкевич. В Венгрии изучение этих проблем было тесно связано с тибетологией (основоположник современной тибетологии Чома де Кёрёш был венгром) и центральноазиатскими исследованиями (выдающийся историк и археолог А.Стейн родился в Будапеште). Из современных венгерских востоковедов прежде всего следует сказать о Я.Харматте — известном антиковеде, иранисте и санскритологе.

В США страны древнего Востока, в частности Индия, изучаются в Йельском, Чикагском, Гарвардском и других университетах. Американские востоковеды выпускают несколько специальных журналов и обширную «Harvard Oriental Series», основанную в конце прошлого века Ч.Р.Ланманом. В издании этой серии приняли участие видные санскритологи В.Д.Уитни и М.Блумфильд. К настоящему времени вышло более 40 томов важнейших санскритских текстов и их переводов. Чрезвычайно широкой была область научных интересов Ф.Эджертон (буддийский санскрит, переводы индуистских философских текстов). Американцы охотно печатают труды европейских ученых и приглашают их в свои университеты, но историческое направление в индологии здесь не получило большого развития. Заслуживают особого упоминания Е.В.Хопкинс, работы которого (конца XIX — начала XX в.) явились серьезным вкладом в науку, Н.Браун, известный специалист по древнеиндийской культуре (преимущественно ведийской), и Й. ван Бейтенен (литература и философия).

Прочные традиции изучения индийской религии и философии (прежде всего буддийской) сложились в Японии. Она дала в этой области ряд видных ученых, в том числе Д.Такакасу, Д.Т.Судзуки, Х.Накамуру. Шриланкийские ученые исследованием истории сво-

ей страны обогащают наши познания и по древней Индии, т.к. ланкийские источники содержат много данных о развитии древнеиндийской цивилизации.

Уже отмечалось, что в Индии истории как науки до второй половины XIX в. практически не было. Ее заменяли сохранившиеся в ранних сочинениях туманные и сбивчивые предания о далеких временах, когда на земле царила справедливость, ибо правили добродетельные цари, страна была могущественной, а жители — счастливыми и преуспевающими. Это искусственно культивируемое представление о прекрасном прошлом служило оправданием приверженности в настоящем к обветшалым традициям. После британского завоевания английские историки старались опровергнуть такого рода представления, зачастую принижая даже то, что заслуживало восхваления. Защита своего прошлого от фальсификации стала одним из главных участков борьбы с колониалистской идеологией, показателем растущего национального самосознания.

В брахманстве из поколения в поколение передавалось знание древних текстов, которые считались основными историческими источниками; индийская интеллигенция еще сохраняла традиции санскритской образованности, естественно, что учителями первых европейских индологов были индийцы. Предпосылки для развития национальной индологии существовали, но они могли реализоваться только при возникновении интереса к прошлому в соединении с современными методами научного исследования.

Лишь во второй половине XIX в. появился ряд крупных ученых-историков и филологов, и среди них Раджендралал Митра. Он выпустил специальные исследования (прежде всего по древним рукописям) и активно участвовал в деятельности Бенгальского азиатского общества. Ему, в частности, многим обязано издание серии «*Bibliotheca Indica*», в которой были опубликованы древнеиндийские сочинения. В 1885 г. он первым из индийцев стал председателем упомянутого общества.

Основоположником национальной исторической школы по праву считается Р.Г.Бхандаркар (1837–925) — блестящий знаток санскрита и праkritов, древнеиндийской литературы и религиозно-философской традиции. Он призывал историков быть объективными в оценке культурного наследия, отказаться от ненаучных предрассудков, критически подходить к свидетельствам источников, выявляя в них достоверные факты. Опираясь на строгий анализ династических списков пуран в сопоставлении с данными эпиграфики и нумизматики, он установил хронологию сатаваханских правителей. К результатам этих исследований ученые обращаются и сейчас. Его работы, посвященные истории, культуре и религиям древней Индии, не утратили своего значения (наиболее известная из них — «*A Peep into the Early History of India*». Bombay, 1920).

К числу первых индийских историков нужно отнести видного общественного деятеля и известного бенгальского писателя Р.Ч.Датта. Его работа «История цивилизации в древней Индии» (1893), полемическая по характеру, — развернутый ответ на попытки принизить достижения индийцев в прошлом. Стремлением доказать исключительную древность индийской цивилизации пронизаны работы Б.Г.Тилака «*Orion*» (Bombay, 1893), «*The Arctic Home in the Vedas*» (Bombay, 1903). Для своего времени труды Р.Ч.Датта и Б.Г.Тилака имели не столько научное, сколько общественное значение. Теперь они представляют уже чисто историографический интерес, хотя содержат любопытные наблюдения и оригинальные идеи.

В конце XIX — начале XX в. в связи с общим подъемом национально-освободительного движения в стране нарастает поток изданий, посвященных древности. Публикуются памятники литературы — эпические поэмы, пураны, трактаты по разным отраслям знания и т.д. Для более широкого ознакомления индийских и зарубежных читателей с культурным наследием многие тексты переводятся на современные языки. Так, П.Ч.Рой выпустил в 1884–1895 гг. «*Махабхарату*» на английском (пер. К.М.Гангули). Издал свои переводы «*Махабхараты*» (1895–1905) и М.Н.Датт. Показательно, что деятельность на этом поприще индийская интеллигенция нередко рассматривала как выполнение почетного общественного долга. Увеличивалось число музеев и научных учреждений. В 1917 г. был создан Bhandarkar Oriental Research Institute в Пуне, остающийся и ныне важнейшим центром санск-

ритологии. Постепенно складывались кадры индийских историков, филологов, специалистов по древнеиндийской философии (Г.Джха, К.Теланг, С.Видьябхушана). Не оправдалось мрачное предсказание Г.С.Мэна, сделанное им более ста лет назад: «Через пятьдесят лет всякое знание санскрита исчезнет из Индии, или если удержится, то лишь силой противоборствующего влияния Германии и Англии»<sup>25</sup>.

Надо сказать, что индийская историческая наука начала развиваться как часть английской. Индийские историки в большинстве своем учились в университетах метрополии или в местных, но под руководством британских профессоров и по английским учебникам. Они усваивали европейские исторические концепции, и неудивительно, что их труды были английскими не только по языку, по порой и по духу, манере изложения, идеям.

Положение стало меняться с ростом национального самосознания. Это прежде всего выразилось в расширении круга анализируемых вопросов. Усилилось внимание к исследованию экономических и социальных проблем древности (Р.К.Мукерджи, Р.Ч.Маджумдар, К.П.Джаясвал, Б.Ч.Лоу и др.), хотя при разработке их нередко обнаруживались явно националистические взгляды. Справедливо критикуя европоцентризм и концепции западных ученых, индийские историки впадали в другую крайность — подчеркивали исключительность своей культуры, идеализировали древнюю Индию, противопоставляли ее другим странам. Примечательна, например, книга К.П.Джаясвала «Hindu Polity» (1924), где проводится мысль о том, что почти все государственные институты, ставшие известными в Европе в новое время, существовали в Индии с глубокой древности. Однако проблемы истории, идеологии и культуры все теснее связывались с развитием общественных отношений и условиями жизни людей. Началось исследование истории отдельных районов страны (Р.Дикшитар, К.А.Нилаканта Шастри). Уже в годы, Предшествовавшие второй мировой войне, индийским ученым принадлежало ведущее место в изучении древнего периода своей истории. Особо следует упомянуть одного из крупнейших ученых, Хемачандра Райчаудхури (1892–1957), работа которого «Политическая история Индии» (впервые вышла в 1923 г.) уже выдержала шесть изданий и считается лучшей по этой теме. В противоположность В.Смиту, начинавшему индийскую историю фактически с похода Александра, Х.Райчаудхури, обратившись к древнеиндийским текстам, старался создать детальную картину политической истории страны с IX в. до н.э.

Достижение Индией независимости привело к бурному развитию национальной исторической науки. В стране действуют многочисленные научные учреждения, значительно расширено изучение древностей в старых и новых университетах, выпускается огромное число периодических изданий, расширяется сеть музеев, все больший размах приобретают археологические изыскания, заставляющие иногда заново пересматривать устоявшиеся взгляды. Исключительный научный интерес представляют раскопки памятников харапской цивилизации, маурийской и кушанской эпох, осуществленные индийскими археологами. Мировую известность получили работы А.Гхоша, Х.Д.Санкалии, Б.Б.Лала, Б.К.Тхапара, Дж.П.Джоши, Дж.Р.Шармы. Предприняты публикации ведийских текстов (в Хошиарпуре), критические издания «Махабхараты» (в Пуне под руководством В.Суктанкара), «Рамаяны» (в Бароде), пуран и упануран (в Варанаси), «Артхашастры» (в Бомбее), палийского канона (в Нава-Наланде, Южный Бихар), санскритских буддийских текстов (в Дарбханге, Северный Бихар). В Пуне начат выпуск полного санскритского словаря; его предполагаемый объем — 20 томов. Печатается полный каталог древних рукописей объемом в десятки томов (Мадрас), собрание текстов «Дхармакоша» (Ваи в Махараштре).

Немалое общественное значение имеют регулярно созываемые конгрессы индийских историков, востоковедов, археологов. Выходят в свет специальные исследования, обобщающие работы, индологические журналы, в том числе такие популярные, как «Древняя Индия», «Пурататтва» («Древность») и др. Отметим, например, десяти томную «Историю и культуру индийского народа», составленную коллективом ведущих историков; первые два тома и

---

<sup>25</sup> Г.С.Мэн. Деревенские общины на Востоке и Западе. СПб., 1874, с. 14.

часть третьего посвящены древней Индии. Авторы этого сводного труда поставили задачу показать историю народов Индии как постепенное воплощение их воли к культурному и государственному единству. Политическая направленность концепции очевидна — подчеркнуть, насколько противоестественным было расчленение страны в 1947 г. Выдержанная в традиционном духе, идеализирующая прошлое, эта работа демонстрировала состояние индийской исторической науки, отражала ее достижения и ее недостатки<sup>26</sup>.

Среди наиболее крупных трудов следует особо упомянуть такие фундаментальные, как «Всеобщая история Индии», второй (Мадрас, 1950) и третий (Дели, 1981–1982) тома которой охватывают древнюю эпоху, пятитомная «История дхармашастр» П.В.Кане (Пуна, 1930–1962) — фактически энциклопедия индийских древностей, «Краткая история древней Индии» А.К.Маджумдара в трех томах (1980–1983), пятитомная «История индийской философии» С.Дасгупты (1932–1955), «Культурное наследие Индии» в четырех томах под редакцией призванных авторитетов Сунити Кумар Чаттерджи, А.Д.Пусалкера и Налинакша Датта и др. Общие работы по истории и культуре прошлого страны создали виднейшие государственные и общественные деятели — Дж.Неру и С.Радхакришнан. Почетное место в современной мировой индологии занимают труды по древнеиндийской истории и культуре (особенно по ведийской литературе) Р.Н.Даидекара и В.Рагхавана. Необходимо назвать работы крупнейшего эпиграфиста Д.С.Сиркара и известного историка К.А.Нилаканта Шастри. Опубликованы ценные труды по кушанской эпохе (Б.Н.Мукерджи, А.К.Нарайн), аграрным отношениям в древней Индии (У.Н.Гхошал), социальным и экономическим отношениям (Р.Тхапар, Лалланджи Гопал, Р.С.Шарма, В.Джха, Р.И.Салетор, С.Джайсвал). Основное внимание индийские ученые продолжают уделять литературе, религиям, философии древней Индии (здесь число публикаций поистине колоссально, но в первую очередь отметим труды С.Чаттопадхьяи, С.Джайсвал, Т.Махадэвана). Успешно развивается санскритология<sup>27</sup>.

Среди огромного числа вышедших работ встречается, конечно, немало посредственных, однако для пессимистических нот при оценке состояния современной индийской исторической науки, нот, которые звучали в выступлении Д.С.Сиркара<sup>28</sup>, все же нет оснований.

Многие издания свидетельствуют об искреннем желании их авторов установить объективную истину, об увлеченности исследователей, уверенных в полезности и важности своей деятельности. Несомненно, в ряде случаев видна попытка доказать, что былое величие Индии зиждилось на всеобщем согласии и социальной гармонии. Древним индийцам часто приписывается якобы присущая только им некая исключительная духовность. Прошлое страны в националистической историографии изображается как не подчиняющееся закономерностям исторического развития. И в некоторых общих и в специальных работах, посвященных взаимоотношению древней Индии со странами Юго-Восточной Азии, нередко выдвигается тезис о некой древнеиндийской империи, имевшей свои колонии в Юго-Восточной Азии, т.е. разрабатывается шовинистическая концепция о «великой Индии», простиравшейся до границ Явы.

Вместе с тем в стране после достижения независимости неуклонно усиливается прогрессивное направление в исторической науке. Все большую роль начинают играть ученые, стоящие на марксистских позициях. Они уже создали ряд оригинальных работ по таким проблемам древности, которые были мало отражены прежней историографией и подвергались наибольшему искажению.

Монография Ш.А.Данге «Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя» (первое издание вышло в Дели в 1949 г.)<sup>29</sup> разрабатывала вопросы происхождения классового общества и государства в древней Индии; положение рабов в

---

<sup>26</sup> Подробнее см.: А.М.Осипов. Заметки о некоторых современных работах по древней истории Индии. — НАА. 1961, №1.

<sup>27</sup> См., например: Sanskrit Studies in India 1979–1981. Delhi, 1981.

<sup>28</sup> D.C.Sircar. Deterioration in Indian Historical Scholarship. — «The Quarterly Review of Historical Studies». 1963–1964, vol. 3, №1–2.

<sup>29</sup> Книга два раза издавалась на русском языке — в 1950 и 1975 гг.



ранние периоды индийской истории стало предметом исследования Д.Р.Чананы — насколько нам известно, единственная монография на эту тему, написанная ученым Индии<sup>30</sup>. Много плодотворных мыслей о социальной истории Индии в древности содержится в обобщающих работах Д.Д.Косамби, несвободных, впрочем, от некоторого схематизма<sup>31</sup>. Проблема становления и укрепления феодальных отношений анализируется в книге Р.С.Шармы «Индийский феодализм» (1965). Немалый интерес вызвала и более ранняя монография того же автора о статусе шудр (2-е изд. — 1980 г.). Заслуживают упоминания книга Р.С.Шармы о политических идеях и институтах древней Индии (2-е изд. — 1968 г.), а также две его новейшие публикации: «Материальная культура и социальные структуры в древней Индии» (1983) и «Перспективы в социальной и экономической истории древней Индии» (1983). Следует выделить труды историка Ромилы Тхапар. Ее книги «Ашока и падение Маурьев» (1961), «История Индии» (1-й том — 1966 г.), «Социальная история древней Индии» (1978) во многом содействовали разработке ключевых вопросов социально-экономического и политического развития древней Индии.

Материалистическим подходом к изучению древнеиндийской философии отмечены труды крупного ученого Д.Чаттопадхьяи; некоторые из них хорошо известны и советскому читателю<sup>32</sup>. Даже краткий обзор работ ученых прогрессивного направления показывает, что свое внимание они сосредоточивают на узловых проблемах — экономические и социальные отношения, положение трудящихся масс, характер господствующей идеологии, причем эти проблемы рассматриваются с точки зрения единства исторического процесса и с учетом местной специфики.

В заключение остановимся на развитии индологии в России. Здесь изучение индийских древностей совпало с началом исследования проблем сравнительного языкознания, существенной частью которого была санскритология, хотя интерес к Индии и ее культуре возник гораздо раньше. В 1811 г. известный петербургский ученый-лингвист Ф.Аделунг написал работу «О сходстве санскритского языка с русским»; в 1830 г. он же выпустил на немецком языке книгу «Опыт литературы санскритского языка», в которой дал описание 350 санскритских сочинений и подробный обзор работ западноевропейских индологов (в 1832 г. книга была издана в Оксфорде на английском). В 1818 г. при Академии наук был основан Азиатский музей, ставший центром востоковедных исследований. С 30-х годов XIX в. Академия наук начинает уделять внимание подготовке санскритологов. С этой целью воспитанник университета в Дерпте (ныне Тарту) Р.Ленц (1808–1836) был направлен в Берлин к известному немецкому ученому Ф.Боппу. В 1833 г. он издал драму Калидасы «Урваши» (с латинским переводом и подробными комментариями). Работа, выполненная на высоком научном уровне, вызвала восторженные отзывы у виднейших санскритологов Европы. Одним из первых в мировой индологии Р.Ленц обратился к изучению древнеиндийской поэтики, исследованию санскритской и пракритской метрики, а также сравнительному анализу санскрита и новоиндийских языков. К сожалению, вклад этого замечательного ученого еще недостаточно оценен<sup>33</sup>.

Начало систематического преподавания санскрита в России связано с именем профессора П.Я.Петрова — сотрудника сначала Казанского (с 1841 г.), а затем (с 1852 г.) Московского университета. Руководимая им кафедра в Казани (1842) была первой кафедрой санскрита в России. В 1846 г. он выпустил «Санскритскую антологию», что знаменовало появление отечественной санскритологической школы. Деятельность П.Я.Петрова — пример бескорыстного служения отечественной науке. Он непрестанно доказывал необходимость изу-

<sup>30</sup> Переведена на русский язык: Рабство в древней Индии. М., 1964.

<sup>31</sup> Ряд его работ был издан на русском языке, например: Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968; см. также сборник в честь Д.Д.Косамби — *Indian Society: Historical Probings. Delhi, 1974.*

<sup>32</sup> Локаята даршана. М., 1961; Индийский атеизм. М., 1973; Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981.

<sup>33</sup> См.: Г.А.Зограф. Роберт Христианович Ленц (1808–1836). — «Ученые записки Ленинградского гос. ун-та». 1960, №279, серия востоковедных наук, вып. 9.

чения Индии и ее культуры. При содействии В.Г.Белинского он в 1835 г. подготовил перевод на русский язык части «Сказания о Нале» — первый в России перевод с санскрита. Научные интересы П.Я.Петрова были многообразны — тексты пуран, кашмирская хроника «Раджатарангини», палийская буддийская литература. Ф.Бопп утверждал, что труды П.Я.Петрова ставят честь и славу индологии<sup>34</sup>.

Для развития мировой санскритологии было немало сделано О.Бётлингом (родился в Петербурге, образование получил в Дерпте и Петербурге). Составленный им в сотрудничестве с венским профессором Р.Ротом семитомный санскритско-немецкий словарь (в науке за ним утвердилось название «Санкт-Петербургский») считается до сих пор наиболее капитальным изданием подобного рода. Сейчас в Индии осуществлен его перевод на английский язык. Наследие О.Бётлинга весьма обширно — переводы упанишад, драмы Калидасы «Шакунтала», санскритской поэзии, драмы Шудраки «Глиняная повозка», составление превосходной санскритской хрестоматии, включающей тексты из «Ригведы». Опубликование им в 1839–1840 гг. грамматики Панини явилось выдающимся событием в индологии.

Плодотворной была научная деятельность К.А.Коссовича. Он перевел ряд памятников санскритской словесности (эпос, пураны, драмы и т.д.), в 1854 г. начал печатать санскритско-русский словарь, в 1858 г. приступил к преподаванию санскрита в Петербургском университете. К.А.Коссович активно выступал за широкое изучение этого языка в России, подчеркивал важность санскритологии для понимания закономерностей развития культуры не только Востока, но и Европы. Ему принадлежат слова о том, что «России так же нужен санскритист, как математик, как историк»<sup>35</sup>.

Развитие древнеиндийской филологии, которая в течение длительного периода оставалась ведущим направлением отечественной индологии, подготовило предпосылки для обращения к другим темам, касающимся прошлого Индии. Монография В.Ф.Миллера «Очерки арийской мифологии в связи с древней культурой» (М., 1876) в значительной своей части была посвящена условиям материального производства и общественным отношениям в ведийскую эпоху. Он занимался также проблемами ведийской религии. Заслуживают быть отмеченными и исследования ведийской мифологии Д.Н.Овсяннико-Куликовским.

Особое место в русской индологии заняло изучение буддизма. Объяснялось это пониманием роли буддизма в древности и в новое время, всеобщим интересом к нему в научных и общественных кругах во второй половине XIX в. и существованием в России областей с населением, исповедующим буддизм (Калмыкия, Бурятия). Им занимались и русские синологи<sup>36</sup> (В.П.Васильев), но преимущественно именно индологи. Это прежде всего И.П.Минаев, которого считают основателем отечественной школы индологии. Его главный труд «Буддизм. Исследования и материалы» (СПб., 1887) получил мировое признание. К изучению буддизма он применил исторический подход, связывая этапы его развития с историей Индии. Он опубликовал важные буддийские тексты<sup>37</sup>.

Учениками И.П.Минаева, продолжившими исследование этих проблем, были Ф.И.Щербатской и С.Ф.Ольденбург. Имя Ф.И.Щербатского — одно из самых почетных в истории мировой индологической науки. Велик его вклад в изучение древней буддийской философии; всеобщую известность получили книги «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (ч. 1–2, СПб., 1903–1909), «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „dharma“» (L., 1923), «The Conception of Buddhist Nirvāṇa» (Leningrad, 1927), «The Buddhist Logic» (vol. 1–2. Leningrad, 1930–1932). Ф.И.Щербатской издал ряд древних трактатов по буддийской философии.

<sup>34</sup> См.: Л.З.Мсерянц. Из истории ориенталистики в России. Материалы для биографии проф. П.Я.Петрова, — Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского Московского археологического об-ва. М., 1913, т. 4. Протоколы, с. 5–6.

<sup>35</sup> К.А.Коссович. Вступительная лекция о санскритском языке и литературе. — «Журнал Министерства народного просвещения». СПб., ч. 103 №2, отд. 2.

<sup>36</sup> Следует прежде всего отметить работу: В.П.Васильев. Буддизм, его догматы, история и литература. Т. 1–3. СПб., 1857–1869.

<sup>37</sup> Подробнее см.: Иван Павлович Минаев (сб. статей). М., 1967.

Широту научных интересов демонстрирует творчество С.Ф.Ольденбурга. По его инициативе была создана «Библиотека буддика», принесшая славу отечественной буддологии. Он занимался также древнеиндийской мифологией, литературой, религией, искусством, исследовал древние памятники индийской культуры в Центральной Азии, обнаруженные русскими экспедициями, в том числе уникальные индийские рукописи. Важные буддологические работы были созданы О.О.Розенбергом и Е.Е.Обермиллером.

В 1927 г. С.Ф.Ольденбург, Ф.И.Щербатской и М.И.Тубянский с полным основанием смогли заявить: «По совокупности своих достижений русская буддология должна по справедливости считаться первой в ряду европейских»<sup>38</sup>.

Дореволюционная русская индология основное внимание уделяла изучению религии и литературы древней Индии; вопросы экономики, общественных отношений и даже политической истории разрабатывались значительно меньше. И все же, несмотря на известную односторонность тематики, русская индология (особенно буддология) добилась выдающихся успехов. Ее представителей всегда отличали высокий профессиональный уровень, оригинальность подхода к исследованию, подлинное уважение к индийскому народу, его культуре.

После 1917 г. начался качественно новый этап в изучении Индии. Пробуждается интерес к вопросам гражданской истории и социально-экономическим отношениям в древности; памятники литературы и искусства рассматриваются с позиций историзма. Особенно показательна деятельность в эти годы С.Ф.Ольденбурга. В своих работах он по-новому ставит проблемы происхождения индийского искусства, подчеркивает важность археологических находок, одним из первых в мировой науке и первый в отечественной индологии он оценил огромное значение раскопок Харappы<sup>39</sup>. Данные эпиграфики — «богатый источник для истории экономики и борьбы классов»<sup>40</sup>, — сведения джатак, материалы Панини и «Артхашастры» служили, по мнению С.Ф.Ольденбурга, основой для реконструкции социально-экономических отношений в древней Индии.

По инициативе ученого в 1930 г. в Институте востоковедения АН СССР, который он в то время возглавлял, приступили к переводу «Артхашастры» на русский язык. Была создана специальная группа под руководством Ф.И.Щербатского, и уже в 1932 г. основная часть работы была завершена (перевод I Отдела трактата осуществил сам С.Ф.Ольденбург).

Серьезное внимание уделялось в эти годы вопросам методологии. Решающим было освоение советскими индологами теории исторического материализма. Глубоко изучались статьи К.Маркса, касающиеся Индии: «Британское владычество в Индии», «Ост-Индская компания, ее история и результаты ее деятельности», «Будущие результаты британского владычества в Индии» и др.<sup>41</sup>, многие работы К.Маркса и Ф.Энгельса («Капитал», «Анти-Дюринг»), содержащие ссылки на индийский материал, на факты истории страны<sup>42</sup>.

Раскрытие К.Марксом исторической роли сельской общины имело большое значение для развития современной индологии. Он пришел к выводу, что индийская община, представлявшая собой экономически самодовлеющее целое и сохранившаяся до нового времени, являлась пережитком древнего института. Только учитывая это обстоятельство, можно уста-

---

<sup>38</sup> См.: Ф.И.Щербатской, С.Ф.Ольденбург, М.И.Тубянский. Институт изучения буддийской культуры. — «Известия АН СССР». Л., 1927, серия 6, №18.

<sup>39</sup> С.Ф.Ольденбург. Современная постановка изучения изобразительных искусств и их техники в Индии. — Известия Государственной академии истории материальной культуры. Л., 1931, т. 8, вып. 1.

<sup>40</sup> С.Ф.Ольденбург. О документе в феодальной Индии. — «Сообщения Государственной академии истории материальной культуры». М. — Л., 1932, №9–10. (Показательны и его рецензии на работы индийских ученых, посвященные социально-экономическим отношениям в древней Индии (например: О некоторых новых индийских работах по истории и экономике Индии. — Библиография Востока. Л., 1934. №2–4).

<sup>41</sup> К.Маркс и Ф.Энгельс — Т. 9 (работы К.Маркса и Ф.Энгельса даны по второму изданию Сочинений).

<sup>42</sup> Некоторые черновики работ К.Маркса изданы: К.Маркс. Формы, предшествующие капиталистическому производству. — Т. 46. Ч. 1; К.Маркс. Хронологические выписки по истории Индии (664–1858 гг.). М., 1947.

новить особенности общественных отношений, государственного строя, идеологических воззрений в ранние периоды истории Индии, культуры и быта населявших ее племен и народов.

К.Марксу принадлежит также определение восточной деспотии. До него существование этой формы правления в ряде стран Востока в древности и средневековье объясняли главным образом спецификой психики восточного человека. К.Маркс первый связал причину возникновения деспотии с общественно-экономическими факторами — условиями материального производства, делавшими необходимым для государства выполнение некоторых экономических функций (прежде всего организацию общественных работ), отношениями и особенностями социальной структуры. В его работах содержится много ценных замечаний об ирригации в Индии, религиозных верованиях и т.д.

Под влиянием марксизма в советской индологии возрос интерес к изучению нового и новейшего периодов истории Индии (в дореволюционное время не получившее развития), причем в процессе этого изучения все отчетливее выяснялось, в какой огромной мере настоящее Индии коренится в ее далеком прошлом. Именно от исследования новой и новейшей истории страны пришли к проблемам средневековья И.М.Рейснер и К.А.Антонова, древности и раннего средневековья — А.М.Осипов.

С середины 40-х годов изучению древней Индии стали уделять специальное внимание. В ряде случаев (например, при составлении учебных пособий) о ней иногда приходилось писать неиндологам<sup>43</sup>. В послевоенный период начали публиковать работы советские ученые, сделавшие рассмотрение проблем древней Индии своей специальностью. Первой такой работой была небольшая монография А.М.Осипова «Краткий очерк истории Индии до X века» (М., 1948); нужно указать и на статью Д.А.Сулейкина «Основные вопросы периодизации истории древней Индии» («Ученые записки Тихоокеанского института». Т. 2. М., 1949). Уже в них были поставлены вопросы, на разработке которых в дальнейшем сосредоточили усилия наши историки, — классовая структура древнеиндийского общества, периодизация его истории, формы эксплуатации, характер государства, идеология.

В последующие десятилетия серьезное внимание уделялось изучению политической истории, хозяйственной жизни и общественно-экономических отношений, сословно-кастового и государственного строя. Этими проблемами активно занимаются Л.Б.Алаев, А.А.Вигасин, Е.М.Медведев, А.М.Самозванцев. Традиции в области изучения древнеиндийской культуры и религии успешно продолжают Ю.М.Алихаиова, В.Я.Васильков, В.В.Вертоградова, П.А.Гринцер, И.Д.Серебряков, Э.Н.Темкин, В.Г.Эрман и др. Усилиями О.Ф.Волковой, Т.Я.Елизаренковой, В.И.Кальяпова, С.Л.Невелевой, Б.В.Смирнова, В.И.Топорова и других были полностью или частично переведены и опубликованы многие памятники древнеиндийской литературы — «Ригведа», «Атхарваведа», наиболее важные упанишады, многие части эпических поэм «Махабхарата» и «Рамаяна», политический трактат «Артхашастра», буддийский текст «Дхаммапада», сборник избранных произведений прославленного Калидасы, некоторые драмы, сборник нравоучительных рассказов «Панчатантра» и санскритских джатак «Джатакамала», новое, исправленное издание перевода «Законов Ману». Расширяется круг тем по истории, филологии и лингвистике. Проводятся археологические раскопки в Средней Азии, уже давшие ценные свидетельства о связях ее народов с Индией в далеком прошлом. В целом советские индологи развивают лучшие традиции отечественной науки.

\* \* \*

Краткий обзор истории изучения древней Индии позволяет определить главные направления исследований, их характер и специфику в различные периоды развития индологии и в разных индологических школах. Тематика исследований, разумеется, зависела и от накопления материала. Поскольку раньше всего стала известна религиозная литература индуизма, постольку объектами изучения были преимущественно ведийская религия и индуизм.

---

<sup>43</sup> А.Мишулин. Античная Индия. — «Борьба классов». 1934, №9; Н.А.Шолпо. Древняя Индия. — В.В.Струве. История древнего Востока. М. — Л., 1941; и др.

Когда же во второй половине XIX в. достоянием ученых стала буддийская литература, большое место заняло исследование буддизма. К концу XIX в. с развитием эпиграфики и нумизматики появились возможности для восстановления основных фактов политической истории. Открытие в начале XX в. рукописного текста «Артхашастры» привлекло внимание к истории общественной мысли и государственности. Успехи археологии в XX в. позволили обратиться к самым ранним периодам развития древнеиндийской цивилизации. Однако и сейчас проблемы истории древней Индии нельзя считать достаточно разработанными. Наименее изученными продолжают оставаться социально-экономические проблемы. Правда, в 60–70-е годы вышло немало работ по экономике, но в них освещаются преимущественно вопросы ее структуры и формы хозяйственной деятельности. До сих пор недостаточно исследованы аграрные отношения, такие кардинальные проблемы, как рабовладение, наемный труд, характер древнеиндийского государства и т.д. Пожалуй, лишь сословно-кастовые отношения были и остаются предметом многостороннего изучения.

Но даже проблемы, над которыми индологи работали активнее всего, — политическая история, история культуры, религии, этногенез — еще весьма далеки от окончательного решения. Социальные корни религиозных учений, роль в их возникновении племенных верований, соотношение государственных и народных культов пока еще не стали (за редкими исключениями) темой специальных работ. Уже собран и систематизирован доступный фактический материал, но кардинальные сдвиги могут, по-видимому, произойти лишь в результате открытия новых источников — литературных, археологических, эпиграфических и пр.

Таковы вкратце главные достижения мировой индологической науки, таковы основные проблемы, которые решались учеными и которые еще предстоит решить, чтобы воссоздать в полной мере политическую, социальную и культурную историю древней Индии. Интенсивная работа индологов разных стран мира — залог того, что эта сложная, по необходимому задаче в недалеком будущем может быть осуществлена.

## ИСТОЧНИКИ. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Степень изученности любого исторического периода в значительной мере зависит от источников, которыми располагает исследователь. Однако число их не является определяющим фактором: многое зависит от особенностей сохранившихся памятников. Исследователь древней Индии часто имеет дело с весьма своеобразными текстами<sup>44</sup>. Большая часть дошедших до нас литературных произведений — религиозно-философские сочинения, многие из них создавались представителями брахманской прослойки, отвечали их интересам, отразили их взгляды и установки. Конфессиональной тенденциозностью страдали также буддийские и джайнские сочинения.

Хорошо известно, что в древности очень сильна была традиция устной, из поколения в поколение, передачи текстов, при этом старались сохранять их первоначальный смысл. Ряд текстов был письменно оформлен лишь в первые века нашей эры, хотя до того они передавались на протяжении столетий. Допустимо думать, что зафиксированы были далеко не все произведения устного творчества. Самые ранние из литературных памятников — гимны «Ригведы» составили единое собрание, как полагают ученые, в конце II тысячелетия до н.э. (есть мнение и о более поздней кодификации)<sup>45</sup>. Древнейшие эпиграфические документы относятся к IV в. до н.э. Согласно цейлонской традиции, буддийский канон на языке пали был записан на Ланке (Цейлоне) в I в. до н.э.

Устная передача сочинений (эпического, религиозного и даже законодательного характера) лежала в основе системы светского и религиозного обучения. Кроме того, сейчас уже ясно, что до нашего времени не дошла значительная часть ранних текстов. Немало ори-

---

<sup>44</sup> Научная литература по источниковедению поистине огромна, и сослаться здесь даже на основные работы не представляется возможным. Поэтому мы указываем лишь на труды, содержащие подробную информацию об отдельных источниках.

<sup>45</sup> Подробнее см.: J.Gonda. Vedic Literature (A History of Indian Literature, vol. 1, fasc. 1). Wiesbaden, 1975; Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я.Елизаренковой. М., 1972.

гинальных рукописей, очевидно, погибло из-за влажного индийского климата, большинство сочинений известно в очень поздних списках.

*Эпиграфика.* Надписи — один из важнейших источников по истории и культуре древней Индии<sup>46</sup>: они часто бывают единственным датированным источником наших знаний о каком-либо периоде, явлении, событии. Так, эдикты царя Ашоки (III в. до н.э.) — единственные надежные и синхронные документы по истории правления этого царя и всей маурийской династии. Благодаря эпиграфическим материалам, как правило, решаются многие проблемы хронологии.

В отличие от повествовательной литературы (брахманские сутры и шастры) надписи обычно просто фиксируют определенные события и отдельные факты политической и культурной истории. Так, знаменитая надпись Рудрадамана из Джунагадха (150 г. до н.э.) рассказывает о сооружении водоема и ирригационных работах при Чандрагупте, Ашоке и Рудрадамане. Сведения о пожертвовании земель и различных дарах храмам от царей, чиновников, богатых мирян позволяют составить представление о реальных отношениях того времени. В противоположность памятникам литературы, которые неоднократно подвергались редактированию, эпиграфические документы более точно фиксируют дух и особенности своей эпохи<sup>47</sup>.

Они весьма ценны тем, что сообщают о синхронных или известных их авторам фактах, не восстанавливаемых по произведениям повествовательного характера.

Значение эпиграфических документов особенно возрастает, если их свидетельства получают подтверждение или находят аналогии в других памятниках словесности. Это дает возможность более полно реконструировать реальные факты прошлого и вместе с тем объективнее оценить сообщения письменных источников. Для изучения государственного строя Маурийской империи, например, весьма важно совпадение материалов эдиктов Ашоки, «Артхашастры» и «Индики» Мегасфена<sup>48</sup>.

В то же время использование надписей связано с немалыми трудностями. Прочтение и перевод эпиграфических памятников, созданных много столетий назад и сохранившихся не полностью, весьма сложны. Большинство документов написано шрифтом брахми, как правило, текст не разделен на предложения и слова. Хотя с момента расшифровки Дж.Принсепом первых надписей на брахми прошло почти 150 лет, исследователи еще довольно часто сталкиваются с загадками при их прочтении и трактовке<sup>49</sup>. Нередко перед учеными встают проблемы датировки эпиграфических памятников. Особенности шрифта, языка и содержания текста помогают установить хронологические рамки источника, но границы эти порой столь широки, что ценность документа резко снижается. В тех же счастливых случаях, когда надпись содержит указание на время ее составления (чаще всего имя царя или дату по принятой эре), ее материалы сразу же приобретают особый интерес.

К числу недостатков эпиграфических памятников как источников по истории и культуре можно отнести наличие во многих из них панегирических элементов, иногда заслоняющих реальные события. Это типично прежде всего для надписей — прашасти (панегирические и посвячительные), обычно прославляющих правителей и богатых дарителей. Однако и

---

<sup>46</sup> См.: Д.С.Сиркар. Древние индийские надписи. — ВДИ. 1962, №3; D.C.Sircar. Indian Epigraphy. Delhi, 1965; он же. Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization. Vol. 1. Calcutta, 1965; Vol. 2. Delhi, 1981; он же. Indian Epigraphical Glossary. Delhi, 1966; D.B.Diskalkar. Selections from Sanskrit Inscriptions (II–VIII cent. A.D.). Delhi, 1977. В распоряжении современных исследователей имеется множество древнеиндийских надписей, их фонд постоянно пополняется: помимо томов известного «Corpus Inscriptionum Indicarum» — публикации в различных периодических изданиях, прежде всего в «Epigraphia Indica», «Indian Antiquary», «Journal of the Epigraphical Society of India».

<sup>47</sup> См., например: T.R.Sharma. Personal and Geographical Names in the Gupta Inscriptions. Delhi, 1978; M.M.Sharma. Inscriptions of Ancient Assam. Gauhati, 1978; S.K.Maity, R.R.Mukerjee. Corpus of Bengal Inscriptions. Calcutta, 1967.

<sup>48</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. «Индика» Мегасфена и надписи Ашоки. М., 1960.

<sup>49</sup> См.: C.S.Upasak. The History and Palaeography of Mauryan Brāhmī Script. Patna, 1960; Y.Bühler. Indian Palaeography. Calcutta, 1959; R.B.Pandey. Indian Palaeography. Varanasi, 1957; A.H.Dani. Indian Palaeography. Ox., 1963.

они иногда выступают ценным источником. Так, одним из самых важных документов гуптской эпохи (прежде всего для воспроизведения событий политической истории) является знаменитая Аллахабадская надпись, которую связывают с годами правления царя Самудрагупты (IV в. н.э.). Этот своего рода панегирик, составленный сановником Харишеной в честь блистательных военных побед царя, содержит информацию о проведенных им походах, завоевании конкретных областей и т.д.

Существенная особенность большинства эпиграфических документов — их лапидарность, сравнительно незначительные размеры: многие включают лишь несколько строк. Это, вероятно, объясняется исключительной трудностью нанесения текста на такие «писчие материалы», как камень и металл, и характером древних надписей.

По содержанию они обычно подразделяются на государственные и частные. Среди первых те, что составлялись от имени правителей или государственных лиц, — царские указы, посвятельные и дарственные надписи о пожертвованиях земель, построек и т.д., а также мемориальные. Образцом последних может служить надпись царя Калинги Кхаравелы (I в. до н.э.), обнаруженная в Хатхигумпхе (Орисса). В ней рассказывается о юности царя, его образовании, успехах в науке и искусстве, о коронации, затем последовательно, по годам, о его деятельности — строительстве храмов, каналов, военных походах и т.д. Автор надписи прославляет царя за его щедрость, смелость, воинские успехи.

Государственные надписи дают материал для изучения различных аспектов жизни древнеиндийского общества — политической истории, государственного управления, социально-экономических отношений и т.д. Письменная традиция выделяет несколько типов царских эдиктов и указов (раджа-шасана) — надписи, регистрирующие дары (дана-шасана), надписи в честь особых благочестивых деяний царя (прасада-шасана) и т.д. Сохранилось множество дарственных надписей — о дарении царем религиозных сооружений (пещер, ступ, храмов) отдельным монахам, группам монахов, сектам и т.п.

Эпиграфические документы нужно различать и по материалу, на который они нанесены. Чаще всего тексты высекались на камне (скалах, колоннах, плитах, кирпичках), металле (пластинках), керамике, дереве и, реже, кости. Древние надписи, сделанные на дереве, из-за влажного индийского климата до нас не дошли. Крайне мало документов сохранилось и на древесной коре. Судя по сообщениям грека Непарха и шастр, в древности писали и на тканях.

Материалом для письма служили и пальмовые листья. Очевидно, на них первоначально наносились царские и частные документы, а затем уже наиболее важные из них высекались на камне. Большая часть древних документов на пальмовых листьях исчезла. Сохранились лишь немногие (относительно позднего времени) из Северной Индии (Кашмир), а также ряд манускриптов за пределами страны, прежде всего в Центральной Азии (преимущественно буддийские тексты).

Уже говорилось, что в основном древнеиндийские надписи выполнены шрифтом брахми. Его происхождение — до сих пор одна из трудных загадок, но ясно, что за долгую историю индийской письменности брахми прошел несколько этапов развития. С III в. до н.э. на Северо-Западе Индии получил распространение и шрифт кхароштри.

Ряд надписей индо-греческих правителей и даже отдельные надписи эпохи Ашоки были составлены на греческом. Арамейское письмо употреблялось в тех областях Северо-Западной Индии которые некогда были провинцией Ахеменидской империи. Им была заполнена и часть эдиктов Ашоки — в «западных областях» его империи (совр. Афганистан). Кроме того, в последние годы в руки ученых попали билингвы (эдикты Ашоки на греческом и арамейском).

Самыми древними эпиграфическими документами на «старотамильском» языке являются обнаруженные в Тамилнаде посвятельные надписи, выполненные особым южным вариантом брахми и относящиеся к II–I вв. до н.э. (их издатель И.Махадэван называет эти надписи «тамило-брахми»). Полагают, что это письмо легло в основу тамильского и других позднейших южноиндийских шрифтов. Широкое распространение тамили относится уже к эпохе раннего средневековья.

Из дошедших до нас надписей древнейшие составлены на разговорных языках — пракритах, которые причисляются исследователями к среднеиндийским. Сначала их употребляли только в устной речи, а затем стали пользоваться ими для записи текстов (примерно с IV–III вв. до н.э.)<sup>50</sup>. На пракритах были составлены эдикты Ашоки; язык их отдельных версий в определенной мере отражал специфику и особенности местных диалектов<sup>51</sup>. В эпиграфических документах Северной Индии санскрит начали применять во второй половине I в. до н.э. и особенно широко лишь с конца III в. н.э. В Южной Индии санскритские надписи появились позже — в конце III — начале IV в., хотя влияние санскрита прослеживается и в более ранний период.

Надписи иидо-парфянского и кушанского периодов демонстрируют смешение пракритских и санскритских форм<sup>52</sup>. Ряд документов был составлен на так называемом гибридном санскрите<sup>53</sup>. Санскрит последовательно вытеснял пракриты, но они еще долго бытовали, прежде всего в частных документах как своего рода народные наречия. Государственные эдикты все чаще писались на санскрите, который искусственно вводился многими правителями. При Гуптах (IV–VI вв. н.э.) он стал основным языком эпиграфических документов.

Среди неиндийских памятников нужно отметить клинописные надписи ахеменидских правителей, в первую очередь Дария I. В них упоминаются некоторые области Северо-Западной Индии, входившие тогда в персидскую империю.

Существенные материалы по истории древней Индии дает *археология*. Для некоторых периодов ее данные выступают важным дополнением к письменным и эпиграфическим свидетельствам, но для ряда эпох они — единственный источник наших знаний<sup>54</sup>. Огромный по времени период — от складывания первых человеческих коллективов на Индостане и до появления древнейших письменных памятников — восстанавливается по материалам археологии. Благодаря ей мы узнаем о хозяйственной деятельности самых ранних обитателей страны, об их материальной и духовной жизни. С помощью археологических данных решаются и важнейшие этногенетические проблемы.

Древнейшая цивилизация Индии — хараппская — пока реконструируется почти целиком на основе археологических свидетельств, причем эти свидетельства настолько существенны, что позволяют проследить этапы развития хараппской культуры, ее возникновение и упадок, наметить особенности политической организации и образа жизни населения.

Особый интерес представляют раскопки многослойных поселений и городов, упоминаемых в письменных источниках и игравших важную роль в историческом развитии страны (одна из широко обсуждаемых проблем — соотнесение археологического материала со свидетельствами эпоса)<sup>55</sup>. Исследования, например, в Хастинапуре, известной по эпосу, вскрыли слои от середины II тысячелетия до н.э. и до средневековья. Ученые смогли определить главные этапы в истории поселения, проверить историчность ряда сообщений «Махабхараты». Теперь мы знаем о судьбе Хастинапуры и в период создания крупных государств в долине Ганга в VI–III вв. до н.э. Весьма результативной оказалась работа экспедиции Б.Б.Лала в Шрингаверапуре (в 35 км от Аллахабада), упоминаемой в «Рамаяне».

---

<sup>50</sup> Между санскритом как одной из разновидностей древнеиндийского языка и среднеиндийскими языками не существует непосредственной преемственности, однако разговорные среднеиндийские языки оказали влияние на санскрит (подробнее см.: В.В.Иванов, В.Н.Топоров. Санскрит. М., 1960; В.В.Вертоградова. Пракриты. М., 1978; S.K.Chatterji, A.Sen. A Middle Indo-Aryan Reader. P. 1–2. Calcutta, 1960; F.Edgerton. Prakrit underlied Buddhist Hybrid Sanskrit. — BSOAS. 1937, vol. 8).

<sup>51</sup> См.: М.А.Мехенда Ie. Historical Grammar of Inscriptional Prakrits. Poona, 1948.

<sup>52</sup> См., например: H.Lüders. Mathurā Inscriptions. Göttingen, 1961.

<sup>53</sup> См.: Th.Damsteegt. Epigraphical Hybrid Sanskrit. Leiden, 1978.

<sup>54</sup> Подробнее см.: H.D.Sankalia. Indian Archaeology Today. Delhi, 1979; он же. New Archaeology; Its Scope and Application in India. Lucknow, 1977; он же. A Source Book of Indian Archaeology. Vol. 1. Delhi, 1979; K.Dilip Chakrabarti. The Development of Archaeology in the Indian Subcontinent. — «World Archaeology». 1982, vol. 13, №3.

<sup>55</sup> См.: H.D.Sankalia. Ramayana: Myth or Reality. Delhi, 1973; Mahābhārata. Myth and Reality — Differing Views. Delhi, 1976.



Исключительную научную ценность имели итоги многолетних раскопок под руководством Дж.Маршалла в Таксиле — крупном городе и торговом центре Северо-Западной Индии (совр. Пакистан). Удалось восстановить его историю на протяжении веков, решить неясные до того вопросы политического статуса города, его роли в отдельные периоды истории страны. Полученные сведения позволяют судить об экономике Таксилы, ее торговле, связях с другими странами<sup>56</sup>. Археологические данные, таким образом, заполнили значительные лакуны в представлениях о северо-западных областях Индостана.

Для реконструкции ранней истории Восточной Индии большой материал дали раскопки в Каушамби, Раджагрихе, Паталипутре, Ахичхатре, Тамралипти (совр. Тамлук) и прочих местах<sup>57</sup>. Раскопки в Арикамеде (Южная Индия) установили существование римской фактории, подтвердив сообщения письменных источников о тесных контактах древней Индии с Римом<sup>58</sup>.

С каждым годом в Индии и Пакистане все шире разворачиваются археологические исследования, обогащающие науку новыми материалами. И не случайно историки все чаще прибегают к помощи археологии. Ученые, занимающиеся историей и культурой древней Индии, обращаются также к памятникам искусства и архитектуры (живопись, скульптура, жилые постройки, храмы) и т.д. Фрески Аджанты, скажем, рассказывают не только о культуре, но и об обычаях, этническом составе населения, а скульптурные изображения на воротах, окружающих знаменитую ступу в Санчи, — о повседневной жизни и социальных отношениях<sup>59</sup>.

Данные нумизматики — тоже весьма надежный источник. Ведь значительное число монет можно датировать довольно точно или соотнести с тем или иным историческим периодом. Нумизматика нередко помогает и установлению хронологии археологических комплексов.

Ученые исследуют изображения и легенды на монетах, металл, из которого они сделаны, вес и форму, прослеживают, как небольшие куски металла, служившие средством обмена, постепенно превращаются в монеты правильных форм и определенного веса. К настоящему времени создана строгая их классификация в зависимости от металла, веса, формы, районов распространения, что дает возможность анализировать нумизматический материал; удается определить типы монет, связанные с конкретными этапами древнеиндийской истории.

Материалы нумизматики особенно ценны для воссоздания политической и экономической истории страны. Примечательно, что события политической жизни индо-греческого и кушанского периодов в немалой степени восстановлены на основании нумизматических данных.

Ареал распространения различного типа монет может указывать на территориальные границы политического образования. Таким путем ученые стараются установить границы Кушанской империи, империи Сатаваханов и т.д. Свидетельства нумизматики зачастую оказываются единственным источником, более достоверным иногда, чем даже письменные памятники. Без ее материалов не были бы прочитаны многие интереснейшие страницы политической истории древней Индии. Однако значение нумизматики шире: с ее помощью мы можем составить представление и о других сторонах жизни общества и государства, прежде всего об уровне экономического развития страны. Сам факт появления монет служит в этом смысле известным показателем. Изучение их позволяет в общих чертах определить степень

---

<sup>56</sup> См.: J.Marshall. Taxila. Vol. 1–3. Cambridge. 1951; Г.Ф.Ильин. Древний индийский город Таксила. М., 1958.

<sup>57</sup> См.: Y.D.Sharma. Exploration of Historical Sites. — AI. 1953, №9; A.Ghosh. Rajgir 1950. — AI. 1951, №7; G.R.Sharma. The Excavations Kauśāmbī, 1957–1959. Allahabad, 1960; A.S.Altekar, V.Mishra. Report on Kumrahar Excavations 1951–1955. Patna, 1959.

<sup>58</sup> См.: W.Wheeler. Arikamodu. An Indo-Roman Trading-Station on the East Coast of India, — AI. 1946, №1; India and Italy.

<sup>59</sup> См., например: J.Marshall. Guide to Sāñchi. Delhi, 1936; G.Yazdani. Ajanta. Vol. 1–3. Oх., 1930–1946; S.C.Kala. Bharhut Vedita. Allahabad, 1951.

развития товарно-денежных отношений, а отсюда уточнить и другие вопросы — направление и характер торговых связей (наличие местных и иностранных монет, влияние иноземного чекана), а следовательно, и меру чужеземного воздействия в целом. Материалы нумизматики очень полезны и при изучении культуры и религии тех или иных периодов древнеиндийской истории, являются источником для филологов и палеографов.

*Письменные памятники* древней Индии довольно разнообразны — эпические поэмы, астрономические трактаты, драмы, буддийские притчи, брахманские шастры, пураны и т.д. Все эти тексты датируются весьма условно, и их соотнесение с конкретной исторической эпохой вызывает большие трудности и чревато опасностью серьезных ошибок. Далеко не каждый письменный памятник может быть источником для исторического исследования. Кроме того, несмотря на успехи индологии, многие из них фактически еще не введены в научный оборот.

Из дошедших до нас сочинений древнейшими являются веды — священные тексты, которые традиция рассматривала как шрути (услышанное) и считала результатом божественного откровения в противоположность преданию смрити (запомненное), куда входят более поздние сборники этико-правовых предписаний, ритуальные тексты.

Обширную ведийскую литературу обычно подразделяют на несколько групп. К первой относят самхиты — сборники гимнов, заклинаний и молитв. Сохранилось четыре таких сборника — «Ригведа» (гимны), «Самаведа» (песнопения), «Яджурведа» (жертвенные формулы и толкования) и «Атхарваведа» (магические формулы). Каждому из четырех сборников, согласно традиции, соответствуют брахманы — прозаические объяснения более ранних текстов и ритуальных формул, араньяки (букв. «лесные книги») — наставления для отшельников и людей, временно удалившихся в леса, и упанишады — религиозно-философские трактаты.

Значение ведийской литературы для исследователей древней Индии поистине огромно<sup>60</sup>. Она дает знания об историческом периоде, связанном с расселением индоарийских племен в Северной Индии, освоением долины Ганга, эволюцией политического и общественного строя этих племен, возникновением государственности и т.п.<sup>61</sup>

Датировка ведийских сочинений — задача чрезвычайно сложная. Абсолютная хронология, как правило, не установлена. Отдельные сочинения не представляют собой однородного целого: они складывались в течение длительного периода в разной этнической среде, устно передавались из поколения в поколение, подвергались обработке и редактированию, т.е. вобрали в себя различные по времени тексты. К тому же существует огромный временной разрыв между оформлением устных собраний и их записью.

Немалые трудности сопряжены с необходимостью адекватного понимания смысла текстов<sup>62</sup>. Комментарии, выполненные в рамках той же ведийской традиции, далеко не всегда способствуют его уяснению<sup>63</sup>. Наконец, чрезвычайно архаичен язык ведийских сочинений — ведийский санскрит<sup>64</sup>.

Самой ранней и важной из самхит является «Ригведа» — своего рода антология гимнов, обращенных к богам, собрание молитв и мифологических сюжетов. Текст ее известен нам в рецензии, включающей десять мандал (книг) — 1028 гимнов.

Мнения ученых по поводу датировки сборника весьма различны. Некоторые исследователи (главным образом индийские) относят время его создания к III и IV тысячелетиям до н.э. или даже к еще более отдаленной эпохе<sup>65</sup>. В настоящее время на основании лингвистических данных сведение гимнов в сборник датируется рубежом II и I тысячелетий до н.э.,

---

<sup>60</sup> Основную литературу последних лет см.: R.N.Dandekar. Vedic Bibliography. Vol. 3. Poona, 1973.

<sup>61</sup> P.L.Bhargava. India in the Vedic Age. Lucknow, 1971; A.Ch.Das. Rigvedic India. Delhi, 1971; G.S.Ghurye. Vedic India. Delhi, 1979.

<sup>62</sup> См.: В.Г.Эрман. Очерки истории ведийской литературы. М., 1980.

<sup>63</sup> См., например: В.С.Семенов. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М, 1981.

<sup>64</sup> См.: Т.Я.Елизаренкова. Грамматика ведийского языка. М., 1982.

<sup>65</sup> Список основной литературы приведен в кн.: J.Gonda. Vedic Literature.

хотя некоторые гимны или их части (речь идет об отраженных в них идеях и представлениях) восходят, вероятно, к периоду индоиранской и индоевропейской общности.

Как единый памятник «Ригведа» складывалась на территории Индии, но отдельные тексты связаны и с районами, по которым двигались индоарийские племена. Особая близость ее обнаруживается с иранской «Авестой». Очевидно, эта самхита сложилась не в единой этнической среде, она явилась результатом историко-культурного синтеза племен, в том числе и неарийских. Один из ранних интерпретаторов «Ригведы», Яска (не позднее 500 г. до н.э.), в своем труде «Нирукта» отмечал, что гимны были собраны воедино, когда устная традиция передачи их стала ослабевать.

Исследование содержания «Ригведы» (прежде всего топонимов и гидронимов) позволило сделать вывод, что наиболее возможным районом оформления гимнов был Восточный Пенджаб (или, точнее, округ Амбала). Впрочем, эти границы тоже условны, и порой по этому вопросу высказывались и высказываются иные мнения.

Можно установить лишь относительную хронологию тех или иных частей сборника. Определенное единство демонстрируют гимны II–VII мандал, получившие название «фамильных», поскольку их авторство приписывается конкретным жреческим родам. Эти тексты рассматриваются сейчас как древнейшие и традиционно называются центром всего собрания. Точки зрения по поводу времени появления IX мандалы различны. Некоторые ученые считают ее одной из самых ранних частей сборника, т.к. она связана с обрядами, где главную роль играет возлияние напитка сомы, которому придается особое значение и в «Авесте». Но эта мандала по своему составу неоднородна: ряд гимнов действительно очень древнего «облика», другие производят впечатление «более молодых». Из остальных мандал наиболее поздней является X, которая, как полагают исследователи, была включена в «Ригведу» после оформления ее основного текста. Крупнейший знаток ведийской литературы А.Хиллебрандт считал, что специфика X мандалы объясняется сложением многих ее гимнов в иной этнокультурной среде.

Содержание памятника весьма разнообразно. Наряду с гимнами, обращенными к богам, он включает космогонические, свадебные и похоронные гимны. Большое значение для историков имеют гимны, связанные с повседневной жизнью населения (скажем, об игре в кости); правда, и в молитвенных можно найти много «исторического» материала (например, в гимнах о защите скота и т.д.).

Анализ «Ригведы» позволяет ученым воссоздавать политическую организацию и социальные отношения ранневедийской эпохи, хозяйственную деятельность населения, обычаи и нравы, проследить процесс возникновения классового общества и государства, хотя, понятно, многие стороны жизни этой далекой эпохи остаются недостаточно ясными<sup>66</sup>. Теперь благодаря успешным исследованиям индийских археологов появилась возможность соотносить «ригведийский материал» с памятниками материальной культуры.

Ученые стремятся выявить представления о природе и мире, определить уровень культурного развития ведийских индийцев, систему космогонических идей, зачатки философских знаний<sup>67</sup>. В текстах «Ригведы» нашли отражение и конкретные исторические факты — соперничество между индоарийскими племенами, их борьба с неарийскими этносами, расселение ведийских коллективов и освоение ими новых территорий. Историзмом проникнут, например, рассказ о битве Судаса, царя бхаратов, с десятью правителями. В гимнах поется о царях, народах и племенах, о событиях прошлого, но их соответствие реальным фактам в большинстве случаев установить пока невозможно. Исследование фонда неарийских слов в «Ригведе» (и дравидийской и мундской этимологии), а также описаний неариев, их обычаев, верований дает очень важный материал по проблеме генезиса древнеиндийской цивилизации<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> K.S.Macdonald. The Brahmanas of the Vedas. Delhi, 1979; The Vedic Age (History and Culture of the Indian People, vol. 1). L., 1951; P.Basu. Indo-Aryan Policy. Rigvedic Period. Delhi, 1977.

<sup>67</sup> R.N.Dandekar. Vedic Mythological Tracts. Delhi, 1979; on же. Exercises in Indology. Delhi, 1981.

<sup>68</sup> См.: Aryan and Non-Aryan in India. Ann Arbor, 1979.

Особое место среди текстов ведийской литературы занимает «Атхарваведа», традиционно называемая «четвертой ведой»<sup>69</sup>. Этот памятник в целом сложился в более поздний период, чем первая из самхит, однако в нем сохранилось немало архаичного материала, который отражает представления иногда даже более древние, нежели зафиксированные в «Ригведе» (в частности религиозные представления племен, населявших Индию до прихода индоарийцев). Допустимо полагать, что авторы некоторых текстов принадлежали к индоарийским племенам, непосредственно не связанным с теми, из которых вышли создатели «Ригведы» и других вед. Ряд гимнов «Атхарваведы», вероятно, возник в области, лежащей к востоку от районов составления «Ригведы». Окончательная редакция памятника произошла, видимо, в VII–VI вв. до н.э., хотя отдельные части, безусловно, датируются более ранним временем.

В гимнах «Атхарваведы» уже представлены религиозные и религиозно-философские идеи, получившие дальнейшую разработку в упанишадах<sup>70</sup>. В общей системе ведийской традиции этот сборник занимает особое место еще и потому, что в нем по сравнению с другими самхитами гораздо меньше заимствований из «Ригведы», но имеются весьма архаичные тексты, отсутствующие в остальных сборниках.

Прежде были известны две версии «Атхарваведы» (Кашмирская Пайппалада и рецензия Шаунаки), однако недавно в Индии (в Ориссе) обнаружили новую редакцию текста, что открывает возможности для дальнейших исследований памятника. Находка новой редакции указывает и на широкий ареал распространения «четвертой веды».

По содержанию она отличается от трех других: здесь даны магические заклинания, использовавшиеся в повседневных обрядах, тогда как в прочих самхитах собраны гимны, читавшиеся при отправлении культа жрецами. Поэтому некоторые ученые полагают, что «Атхарваведа» меньше подвергалась брахманской обработке, чем другие веды, где ясно прослеживается огромное влияние жреческого сословия. Вернее было бы сказать, что если «Ригведа» ритуальной стороной как бы обращена к различным группам жрецов во главе с хотаром, то «Атхарваведа» нацелена на домашние обряды и домашнего жреца. В ее заклинаниях, относящихся к глубокой древности, полнее отражены анимистические представления, вера в «шаманов». Ее текст вобрал элементы народной поэзии. Особый характер памятника был причиной того, что жречество в течение долгого времени не признавало его священным текстом.

Магические гимны «Атхарваведы» проливают свет на различные стороны жизни древнеиндийского общества — политическую организацию, социальные и семейные отношения, быт, хозяйственный уклад и т.д.<sup>71</sup> Таковы, например, гимны о благополучии человека, позволяющие судить о хозяйственной деятельности, развитии земледелия и ремесла, гимны о «единогласии в собрании» и успехах правителя (данные, касающиеся политической жизни и роли народных собраний), защите брахманов (свидетельства о «деятельности» жречества), свадебные тексты (семейные отношения), заклинания против болезней (данные о состоянии медицинских знаний), «астрономические сюжеты» и др.

Ценность остальных двух сборников — «Самаведы» и «Яджурведы» — как исторических источников гораздо меньше. Эти, по определению Я.Гонды, крупнейшего специалиста по ведийской литературе, «литургические самхиты» не так оригинальны, поскольку в большей своей части повторяют «Ригведу».

Следующий раздел ведийской литературы составляют прозаические трактаты — брахманы, толкующие ритуалы и подробно объясняющие систему жертвоприношений («шраута ритуалы»), связанные преимущественно с жертвоприношением сомы). Эти тексты ознаменовали наступление новой эпохи в истории древнеиндийского общества, того этапа в развитии ведийской культуры, когда интенсивно складывалась сословно-кастовая система, повысилась роль брахманства и на первый план выдвинулась «пышная» обрядность. Время

<sup>69</sup> См.: Атхарваведа. Избранное. Пер., коммент. и вступ. ст. Т.Я.Елизаренковой. М., 1976.

<sup>70</sup> См.: N.J.Shende. The Religion and Philosophy of the Atharvaveda. Poona, 1952.

<sup>71</sup> Historical and Critical Studies in Atharvaveda. Ed. by Suryakant Bali. Delhi, 1981; V.W.Karambelkar. The Atharvavedic Civilization. NagPur, 1959.

оформления их можно условно отнести к VIII–VI вв. до н.э., иногда предлагают и более ранние даты<sup>72</sup>.

Брахманы довольно богаты сведениями о социальной, экономической, политической и культурной жизни, обычаях, организации семьи, но более всего они важны для изучения поздневедийской религии, для уяснения сдвигов, происшедших в верованиях и мировосприятии древних индийцев<sup>73</sup>. В некоторых текстах («Айтарея-брахмана», «Шатапатха-брахмана») описываются различные церемонии, причем не только чисто религиозные, например коронация правителя<sup>74</sup>. Их описания позволяют воссоздать ряд черт политической организации, уяснить статус правителей, роль народных собраний, положение отдельных социальных групп и т.д. Интересен сохранившийся в брахманах материал о географических знаниях древних индийцев, дающий возможность очертить и ареал распространения индоарийских племен в поздневедийскую эпоху. Особенно существенны свидетельства «Шатапатха-брахманы», связанной с долиной Ганга и восточными областями Бихара<sup>75</sup>.

Заключительную часть ведийской литературы образуют упанишады<sup>76</sup>. Они в отличие от брахман представляют собой религиозно-философские трактаты. Из огромного числа упанишад традиция выделяет 10–12 главных, сложившихся намного раньше остальных. Наиболее известны «Брихадараньяка» и «Чхандогья-упанишады». Их тексты датируются примерно VII–VI вв. до н.э. «Айтарея», «Каушитака», «Кена», «Тайттирия», «Катха», «Иша» и «Мундака» условно относятся к VI–IV вв. до н.э., а позднейшие из главных («Шветашватара», «Майтри», «Прашна» и «Мандукья») — к III–II вв. до н.э. Все они построены в форме бесед, рассуждений, поучений мудрецов, содержат и некоторые мифы. По мнению В.Рубена, более ста проповедников, от лица которых изложены тексты, были реальными лицами.

Данные упанишад важны для установления предпосылок возникновения буддизма и позднейших религиозно-философских систем. Собственно исторические материалы, особенно конкретные указания, в этих памятниках немногочисленны, но самые ранние из сборников служат источником, позволяющим создать картину духовной и социальной жизни поздневедийской эпохи, помогают в общих чертах проследить изменения, происшедшие в индийском обществе в VII–IV вв. до н.э. (прежде всего дальнейшее развитие государственности, образование первых крупных государств в долине Ганга, повышение роли кшатриев и т.д.).

К ведийской литературе примыкает богатая литература сутр (букв. «нить», а также лаконичное предписание, сжатое правило), сочинения, которые толкуют вопросы религии, философии, науки, этики, повседневной жизни<sup>77</sup>. Она относится к священному преданию (смрити). Сутры называют иногда «ведангой» (букв. «часть вед»), но, по традиции, они не входят в собственно ведийский «канон», а интерпретируют ряд вопросов, существенных для уяснения ведийских текстов. В ведангу включаются ритуал, этимология, грамматика, фонетика, метрика и астрономия. Мы не всегда располагаем подробными текстами по этим дисциплинам; иногда приходится довольствоваться лишь краткими сведениями, почерпнутыми из более поздних сочинений.

<sup>72</sup> См.: J.Gonda. Vedic Literature, с 360.

<sup>73</sup> A.C.Banerjee. Studies in the Brāhmaṇas. Delhi, 1963; H.W.Bodewitz. Jaiminīya Brāhmaṇa I.1–65. Leiden, 1973; W.Rau. Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt. Wiesbaden, 1957; C.V.Devasthali. Religion and Mythology in the Brāhmaṇas with the Particular Reference to Śatapatha-Brāhmaṇa. Poona, 1965; G.U.Thite. Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts. Poona, 1975.

<sup>74</sup> См.: J.C.Heesterman. The Ancient Indian Royal Consecration. The Hague, 1957.

<sup>75</sup> См.: K.Mylus. Geographische Untersuchungen zur Entstehungsgegend des Śatapatha-Brāhmaṇa. — «Wissenschaftliche Zeitschrift K.Marx Universität». Lpz., 1965, Bd 14; см. также: S.Shrava. A Comprehensive History of Vedic Literature. Brāhmaṇa and Aranyaka Works. Delhi, 1977.

<sup>76</sup> Научная литература по упанишадам очень значительна, укажем лишь на некоторые общие работы: P.Deussen. Die Philosophie des Upanisliades. Lpz., 1920; H.Oldenberg. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1923; S.Radhakrishnan. The Philosophy of the Upanishads. L., 1955; W.Ruben. Die Philosophen der Upanishaden. Bern, 1947; он же. Studies in Ancient Indian Thought. Calcutta, 1966; A.A.Keith. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge (Mass.), 1925 (Delhi, 1969).

<sup>77</sup> Основную литературу см. в кн.: J.Gonda. The Ritual Sutras. Wiesbaden, 1977.

К веданге относятся и весьма многочисленные трактаты, касающиеся ведийского ритуала, — кальпасутры; они, как правило, подразделяются на шраутасутры, грихьясутры и примыкающие к последним дхармасутры. Шраутасутры содержат предписания относительно обряда возлияния священного напитка сомы и жертвоприношений. Эти наиболее древние тексты обычно датируют 800 (700)–400 гг. до н.э. Исследователь истории и культуры находит в этих памятниках данные о культе и религии<sup>78</sup>. Еще более репрезентативны свидетельства грихьясutr — сборников наставлений по домашним обрядам<sup>79</sup>. Здесь описаны церемонии, связанные с жизнью домохозяина. Наиболее древние грихьясutr относятся к тому же периоду, что и шраутасутры, однако некоторые из них несомненно более поздние.

Дхармасутры по содержанию шире, чем грихьясutr, — включают предписаний, затрагивающие домашние обряды и правила семейной жизни, регулируют социальную жизнь человека, касаются положения различных групп населения, их взаимоотношений с государством и т.д.<sup>80</sup> Ученые относят эти собрания ко второй половине I тысячелетия до н.э., чаще всего к VI–III вв. до н.э., но и в последнем случае принятые даты весьма условны.

На основе сутр постепенно возникла обширная литература шастр — научные и политические сочинения, а также сборники наставлений этического и этико-правового характера — дхармашастры. Брахманская доктрина, отраженная в них, нередко находит прямые аналогии с идейным содержанием сутр, но материал первых более систематизирован и отличается стройностью изложения. Для лучшего запоминания они нередко писались стихами (шлоками). В шастрах представлены многие традиционные концепции, и потому предлагаемые даты составления конкретного сочинения еще не служат показателем синхронности зафиксированных в нем данных.

Литература шастр постоянно привлекала внимание ученых богатством и разнообразием материала, чрезвычайно существенного для воссоздания различных сторон жизни древнеиндийского общества и государства<sup>81</sup>. Эти тексты неоднократно издавались, переводились, анализировались. Тем не менее до сих пор продолжает оставаться весьма приблизительной их датировка. Исследователи часто не могут точно соотнести свидетельства того или иного сочинения с определенной эпохой. Известные трудности возникают и в связи со специфичностью литературы шастр. Они несут следы влияния брахманской идеологии, брахманских норм и установлений. И все же, несмотря на явную тенденциозность, шастры отразили особенности своей эпохи, опирались зачастую на реальные явления и факты, зафиксировали также нормы обычного права и наиболее прочные традиции.

Значение термина «дхарма» очень широко, причем смысл его неодинаков для разных эпох и меняется в зависимости от жанра литературы. Под этим словом обычно понималась совокупность этических норм, которыми должен был руководствоваться индивид в повседневной жизни. Дхармашастры были своего рода кодексами, брахманскими сборниками поучений и предписаний для членов различных социальных групп. Вместе с тем указанные тексты содержат и правовые нормы (в том числе в области уголовного и гражданского права), сложившиеся в результате длительной практики государственного управления.

Создавались эти сборники определенными брахманскими школами, претендовавшими на общеиндийскую значимость, имевшими, возможно, только локальное значение. Однако современный ученый вынужден принимать во внимание их свидетельства при анализе явлений общеиндийского порядка.

---

<sup>78</sup> См.: R.N.Sharma. *Culture and Civilization as Revealed in the Srautasfitras*. Delhi, 1977.

<sup>79</sup> См.: V.M.Apte. *Social and Religious Life in the Grihya-sūtras*. Bombay, 1954; H.Oldenbergh. *The Grihya-sūtras*. Ох., 1886–1892, переиздана в Дели в 1964 г.

<sup>80</sup> P.V.Kane. *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religions and Civil Law)*. Vol. 1–5. Poona, 1930–1962; S.C.Banerjee. *Dharma Sūtras. A Study in their Origin and Development*. Calcutta, 1962.

<sup>81</sup> См.: J.D.M.Derrett. *Religion, Law and the State in Indian*. L., 1968; он же. *History of Indian Law (Dharmaśāstra)*. Leiden, 1973; он же. *Dharmaśāstra and Juridical Literature*. Wiesbaden, 1973; P.V.Kane. *History of Dharmasāstra*; H.Losch. *Rājadharmā*. Bonn, 1959; R.Lingat. *The Classical Law of India*. Berkeley, 1973; L.Sternbach. *Juridical Studies in Ancient Indian Law*. Delhi, 1965–1967; он же. *Bibliography of Dharma and Artha in Ancient and Medieval India*. Wiesbaden, 1973; он же. *Bibliography of Kauṣīlīya Arthaśāstra*. Hoshiarpur, 1973.

Как говорилось, подобные сочинения входят в разряд смрити и иногда их обозначают этим термином. Традиция называет разное число сборников дхармашастр — 18, 19, 21, иногда 36 или 57 и т.д. Они заметно различаются по размеру и времени составления. Самые известные из них — «Манавадхармашастра», или «Ману-смрити», «Яджнавалкья-смрити» и «Нарада-смрити».

«Ману-смрити» часто именуют «Законами Ману», хотя это не совсем точно передает смысл санскритского наименования<sup>82</sup>. Исследователь этого текста Г.Бюлер датировал источник II в. до н.э. — II в. н.э., и данная точка зрения была принята большинством ученых. Допустимо предположить, что текст подвергался редактированию и переработке: в нем нетрудно выделить древние части и позднейшие добавления, а нередко и противоречивые сообщения, однако ясно, что составитель опирался на более ранние сочинения дхармической литературы.

Сборник состоит из 12 глав, в которых рассказывается о сотворении мира, занятиях сословий, правах и обязанностях домохозяина, праве наследования, функциях царя, принципах его политики и государственном управлении, совершении различных обрядов; даются наставления для отшельников и аскетов, перечисляются нормы праведного образа жизни и т.д. Наибольший интерес для историка представляют свидетельства о положении отдельных социальных групп, в том числе шудр, а также рабов и наемных работников, о статусе четырех сословий-варн, судопроизводстве, налоговой системе и пр. «Ману-смрити» восходит к более древней традиции дхармасутр; особенно подробно разбираются нормы поведения членов четырех варн, правовой же материал, столь детально изложенный в ряде поздних дхармашастр, здесь еще не стал центральным.

«Предписания Ману» были в Индии очень популярны и многократно комментировались вплоть до XVIII в. Толкования комментаторов служат подспорьем для правильного понимания трудных отрывков оригинала. В течение длительного времени самым ранним и авторитетным считался Медхатитхи (IX в.), но в 1975 г. английский ученый Дж.Д.М.Дерретт издал текст Бхаручина, отнеся его к V–VI вв.<sup>83</sup>

«Яджнавалкья-смрити» возникла позднее «Ману-смрити». Лучший знаток дхармашастр, индийский ученый П.В.Кане датирует это сочинение I в. до н.э. — III в. н.э. Последняя дата кажется наиболее вероятной. (Впрочем, здесь, как и у Ману, есть сведения, относящиеся к ранней эпохе.) Материал более систематизирован, почти отсутствуют повторения. «Яджнавалкья-смрити» заметно меньше по объему, нежели «Ману-смрити» (немногим свыше тысячи шлок по сравнению с 2650), хотя в ней затрагиваются примерно те же проблемы. Четче прослеживается внимание к вопросам судопроизводства — въявахара, тщательно разработаны правовые установления. Если у Ману они являлись частью раджадхармы (свод обязанностей царя), то у Яджнавалкьи оба раздела имеют самостоятельное значение. Сохранился ряд комментариев на этот текст (самый ранний — Вишварупы, IX в.), помогающих попятить трудные отрывки и термины.

Акцентирование правовой тематики ярко отразилось в «Нарада-смрити», несмотря на то что 50 стихов сборника точно совпадают с текстом Ману и многие сходны по содержанию<sup>84</sup>. По-видимому, составители сборника Нарады опирались на хорошо знакомые им «Предписания Ману». Вместе с тем между текстами существует и различие. «Нарада-смрити» меньше по объему: в подробной редакции 1028 стихов. Лаконизм и строгая систематизация материала не помешала более детальному (по сравнению с Ману) изложению некоторых положений; отдельные вообще встречаются только здесь. Сопоставление текстов Нарады и Яджнавалкьи свидетельствует о более позднем возникновении первого — условно в IV–V вв. Центральное место в нем отведено вопросам права, судебной процедуре, описа-

<sup>82</sup> См.: Законы Ману. Пер. с санскрита С.Д.Эльмановича, пров. и испр. Г.Ф.Ильиным. М., 1960; N.V.Banerjee. Studies in the Dharmaśāstra of Manu. Delhi, 1980.

<sup>83</sup> См.: J.D.M.Derrett. Bhārucci's Commentary on the Manusmṛiti. Wiesbaden, 1974.

<sup>84</sup> См.: M.M.Patkar. Ārāda, Brhaspati and Kātyāyana. A Comparative Study in Juridical Procedure. Delhi, 1978.

нию функций судебного органа — сабхи, сделкам, показаниям свидетелей и т.д.; этические предписания отступили на второй план. Поэтому «Нарада-смирита» может быть названа уже юридическим сборником.

Среди источников по истории и культуре древней Индии особняком стоит «Артхашастра». С момента находки рукописи индийским ученым Р.Шамашастри в начале XX в. и до настоящего времени этот памятник неизменно привлекает внимание исследователей<sup>85</sup>. Такой интерес к трактату объясняется исключительным богатством сведений о жизни древнеиндийского общества — государственном устройстве, методах управления, политике царя, системе судопроизводства, некоторых аспектах экономики, культуры и т.д. Данные «Артхашастры» очень часто используются при изучении эпохи Маурьев (IV–II вв. до н.э.), ибо составление ее приписывают Каутилье, или Чанакье, — по традиции, советнику царя Чандрагупты (вопрос об идентификации Каутильи и Чанакьи дискутируется в научной литературе и пока не получил однозначного решения). Европейские и некоторые индийские исследователи относят трактат к самому началу или первым векам нашей эры.

По мнению ряда ученых, окончательная редакция «Артхашастры» была предпринята в III–IV вв. Вишнугуптой, который внес в текст ряд дополнений. Хотя стихотворные части трактата отличаются от прозаических по языку и содержанию (возможно, что они более древние), его можно рассматривать как цельное сочинение, а не как результат последующих добавлений и инноваций. Согласно Т.Р.Траутманну, который проанализировал, прибегнув к статистическому методу, стиль трактата, дошедший до нас текст подобрал различные сочинения по артхе<sup>86</sup>. По его мнению, три больших отдела — второй, третий, седьмой — отличны друг от друга и принадлежат, очевидно, разным авторам. Более поздний компилятор соединил несколько сочинений в одно, получившее название «Артхашастра». Поэтому едва ли допустимо определять хронологические границы всего памятника, правильней говорить о датировке его частей. Второй отдел Т.Р.Траутманн датирует серединой II в. н.э., а включение ряда сочинений в общий трактат — III в.

«Артхашастра» отразила традиции политических школ древней Индии и реальные условия жизни. Автор специально подчеркивает, что он составил свой труд «на основании извлечений из большей части тех руководств по политике, которые были созданы древними учителями» (Артх. I.1). Он опирался на длительную традицию артхашастры как «науки о политике», существовавшую независимо от традиций дхармы (дхармашастры) и восходящую к очень раннему времени. Более того, сравнение трактата с дхармашастрами показывает, что авторы последних при изложении политических вопросов основывались на традициях артхашастры.

По своему характеру сочинение Каутильи представляет собой собрание советов и предписаний царям для лучшего управления. Автор рисует идеальную, абстрактную картину, хотя, безусловно, он учитывал общественные и государственные явления своей эпохи. Эту особенность трактата необходимо иметь в виду при использовании его свидетельств. Наиболее оправданно, думается, привлечение его данных для подтверждения и иллюстрации тех явлений, о которых говорится в датированных документах, прежде всего эпиграфических<sup>87</sup>. Текст написан на санскрите, стиль весьма своеобразен, что затрудняет в ряде случаев четкое понимание смысла оригинала. Часто на помощь исследователям приходят комментарии, составленные, правда, значительно позднее самого трактата.

Это сочинение многократно издавалось и переводилось на индийские и европейские языки; в 1959 г. опубликован русский перевод памятника. Важная веха в его изучении — но-

---

<sup>85</sup> См.: Артхашастра, или Наука политики. М. — Л., 1959; А.А.Вигасин. Источниковедческие проблемы изучения «Артхашастры». — ВДИ. 1972, №1; E.Ritschl, N.Schetelich. Studien zum Kauṣīliya Arthaśāstra. В., 1973.

<sup>86</sup> T.Trautmann. Kauṣīliya and the Arthaśāstra (A Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text). Leiden, 1971.

<sup>87</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.



вое критическое издание (а также перевод), предпринятое индийским ученым Р.Кангле, который привлек ранее неизвестные рукописи и комментарии<sup>88</sup>.

Наряду с данными поздневедийской литературы существенным источником для исследования Индии I тысячелетия до н.э. служат материалы двух эпических поэм — «Махабхараты» и «Рамаяны», до сих пор почитаемых и любимых индийским народом. Это огромные по размерам произведения, разнообразные по содержанию, неоднородные по составу. Особенно велика по размерам «Махабхарата» (примерно 85 тыс. шлок): в 8 раз превышает «Одиссею» и «Илиаду», вместе взятые. Создавалась, складывалась и редактировалась она на протяжении длительного времени. Оформление основного сюжета происходило в середине I тысячелетия до н.э. (отдельные части, вероятно, более ранние), а письменная фиксация поэмы относится уже к первой половине I тысячелетия н.э.

Содержание «Махабхараты» столь многообразно, что она с полным правом может быть названа энциклопедией древнеиндийской жизни<sup>89</sup>. Исследователь находит здесь самые разные сведения — о государственном управлении, формах политической организации, социальных отношениях, экономическом развитии отдельных районов страны, нравах и обычаях населения, семейных отношениях, культуре — богатый этнографический и историко-географический материал. Поэма особенно ценна для изучения истории индийской философии и религии, поскольку в ней отразился процесс возникновения основных религиозных, этических и философских идей, сложения принципиальных черт индуизма, культа богов Шивы и Вишну. Вводную часть VI книги «Махабхараты» составляет одно из важнейших религиозно-философских сочинений древней Индии, «Бхагавадгита», сыгравшая заметную роль в истории не только индийской религии, но и культуры в целом. Этот текст, очевидно, был включен в эпическую поэму значительно позднее, чем оформилось ее основное ядро.

Было бы неправильно говорить о достоверности описанных в эпосе конкретных событий, но некоторые стороны социальной жизни, общий дух эпохи удастся восстановить с достаточной степенью надежности. Впрочем, надо помнить, что в произведении легко уживаются сообщения, касающиеся разных исторических периодов и форм исторического бытия, — свидетельства о родовых связях и прочной монархии, групповом браке и строгих нормах моногамной семьи и т.д. Однако в целом «Махабхарата» отразила тот этап в развитии древнеиндийского общества и государства, когда заметно усилилась роль военного сословия — кшатриев. Соперничеству их с брахманами за ведущее положение посвящено немало страниц поэмы. Период ее оформления совпал с процессом образования государств и крупных империй в долине Ганга, сложения сословно-кастового строя и т.д. Если учесть особый характер поэмы, ее не столь тенденциозно-брахманскую направленность, станет ясным ее исключительное значение, прежде всего для исследователей древнеиндийской культуры.

Редактированию подвергся и текст «Рамаяны», он претерпел существенные изменения. Уступая по размерам «Махабхарате» (24 тыс. шлок), «Рамаяна» беднее историческими данными, хотя в ней тоже имеются сведения о государственном строе, общественных отношениях, повседневной жизни самых различных слоев населения — обитателей дворцов, горожан, сельских жителей и др.

Ученые не единодушны в вопросе об относительной хронологии обеих поэм. Полагают, что «Рамаяна» была создана позднее, но в ряде случаев она отразила более ранние события, идеи, представления. Некоторые считают, что и сюжет ее древнее основной сюжетной линии «Махабхараты». В последние годы индийские археологи работают над осуществлением специального проекта, цель которого — соотнести литературные свидетельства с материалами раскопок и проверить историческую достоверность сообщений эпоса. Ведутся исследования в одном из крупнейших городов древней Индии, Айодхье, — по традиции, столице государства царя Рамы, главного героя «Рамаяны».

<sup>88</sup> Arthaśāstra of Kauṣīlīya. Ed. and Tr. R. P. Kangle. Bombay, 1960–1965.

<sup>89</sup> Подробнее см.: П.А.Гринцер. Древнеиндийский эпос. М., 1974.

Индологи, занимающиеся древним периодом, часто обращаются к пуранам — сборникам преданий и сказаний о богах, героях, царях и мудрецах<sup>90</sup>, содержащим разнообразные легенды о далеком прошлом, генеалогию богов, династические списки, рассказы о сотворении вселенной и повествования о народах, племенах, государствах. Эти циклы составляют, как правило, ядро сборников. Сейчас ученые располагают текстами 18 главных, наиболее авторитетных пуран и множеством (свыше 70) упапуран (младших пуран) — более поздних по времени и часто лишь повторяющих главные сказания. Пураны довольно велики по объему: только в главных насчитывается более 400 тыс. двустуший (шлок). Древнейшие из них — «Ваю-пурана», «Вишну-пурана» и «Матсья-пурана». В них отражены наиболее ранний круг представлений и центральные сюжетные линии этого жанра литературы в целом. Пураны были очень популярны в древней и средневековой Индии; многие их сказания легли в основу более поздних памятников и до сих пор воспринимаются индустами как священные тексты.

Более ста лет прошло со времени первого перевода на европейский язык некоторых пуран, но и сейчас ученые не прекращают споров об их происхождении и хронологии. Нет пока единого мнения о ценности и достоверности их сведений. Г. Уилсон, пионер изучения пуран, считал эти произведения чисто религиозными и даже сектантскими, связанными исключительно с шиваизмом и вишнуизмом. Значение их как исторических источников долго отрицалось. Они рассматривались лишь в качестве сочинений по мифологии и религии. Постепенно отношение к пуранам менялось.

Были выявлены их древние корни, а сопоставление с материалами эпиграфики, нумизматики, литературой шастр показало ценность их свидетельств для изучения индийской истории. Важная роль в этом принадлежит Ф.Е. Паргитеру, глубоко проанализировавшему их исторические данные. Пураническая литература действительно содержит довольно много легендарных сообщений, существенных в первую очередь при изучении мифологии; немало тут и материала по религии. Вместе с тем в пуранах имеются данные об общественных отношениях, политической организации древних индийцев, их духовной жизни, традициях; сведения, полезные для решения проблем исторической географии и этногенеза. В ряде случаев их материал является единственным источником, позволяющим воссоздать политические события и хронологию.

Можно полагать, что задолго до сложения пуранических циклов индийские барды исполняли баллады о царях и мудрецах, сотворении мира и подвигах героев. Эти баллады и предания затем составили единые собрания. Иначе говоря, ядро сказаний восходит к очень раннему периоду, а их оформление в целостные повествования о древности совершалось на протяжении веков; редактирование осуществлялось разными школами. Поэтому здесь встречаются данные, относящиеся к I тысячелетию до н.э. и к началу II тысячелетия н.э. Тексты наиболее древних из дошедших до нас пуран датируются IV–VI вв.

Многие десятилетия исследователи истории и культуры древней Индии опирались, как правило, на сочинения брахманской литературы и почти совсем игнорировали буддийские и джайнские тексты — результат общего традиционного подхода к индийской культуре, рассматривавшейся с позиций брахманской образованности. Даже в конце XIX в. в европейской науке преобладала точка зрения о второстепенной роли буддизма и буддийской культуры.

Широкое распространение таких взглядов было связано и со слабой изученностью оригинальных письменных памятников буддизма и джайнизма. Открытие текстов на языке пали, а затем санскритских буддийских сочинений в Индии (Кашмир) и Центральной Азии заставило ученых пересмотреть свои взгляды на значение буддизма в истории древней Индии и всего Востока. Однако еще долго представители палийской, или южной, школы ут-

---

<sup>90</sup> См.: R.C.Hazra. *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*. Calcutta, 1940; S.Muzafer Ali. *The Geography of the Purāṇas*. Delhi, 1973; R.Patil. *Cultural History from the Vāyu-PurPurāṇa*. Poona, 1946; F.E.Pargiter. *Ancient Indian Historical Tradition*. Delhi, 1972 (Reprint).

верждали, что только сочинения на пали и буддийский канон на этом языке отражают древнейшее учение и могут считаться авторитетными источниками.

Эта позиция критиковалась многими исследователями, в том числе такими крупными, как И.П.Минаев, В.П.Васильев, Г.Керн, Ф.И.Щербатской, Л. де ла Валле-Пуссэ, Ж.Пшылуски, С.Леви, Ф.Веллер. По их мнению, нельзя рассматривать дошедший до нас палийский канон как аутентичный учению Будды. Не оставалось сомнения, что без тщательного анализа санскритских буддийских текстов и их тибетских и китайских переводов невозможно изучение буддизма, буддийской философии и древнеиндийской культуры в целом.

В настоящее время доказано существование канонов различных буддийских школ. Соответствующая литература создавалась не на одном языке. Уже сейчас известны фрагменты сочинений на «гибридном», или условно «буддийском», санскрите и ряде пракритов. Палийский канон — лишь редакция южной хинаянской школы тхеравадинов (стхавиравадинов). Но поскольку он сохранился в наиболее полной форме, именно к нему и обращаются для характеристики канонической литературы.

Буддийские сочинения непосредственно связаны уже с датированным периодом индийской истории, многие события раннего буддизма часто соотносятся с реальными фактами политической истории. Применительно к эпохе, от которой не сохранились данные эпиграфики, свидетельства раннебуддийской и раннеджайнской литературы служат наряду с пуранами источником и для реконструкции основных вех политико-социальной истории. Разумеется, при этом необходимо учитывать характер используемого текста. Составители раннебуддийских сочинений не задавались целью описать общественный и государственный строй и особенности социально-экономических отношений, их интересовали жизнь и деятельность Будды и его учение. Однако, передавая факты биографии Будды и его ближайших последователей, они рисуют и исторический фон, повседневную жизнь различных слоев населения<sup>91</sup>. То же можно сказать и о ранних джайнских сочинениях, посвященных Махавире и его доктрине<sup>92</sup>. В этих сочинениях немало внимания уделяется государствам и народам Восточной Индии, где проповедовали Будда и Махавира. Тексты упоминают преимущественно тех царей, которые покровительствовали буддизму и джайнизму, и те события, которые были каким-либо образом связаны с деятельностью создателей учений.

Буддийский канон на пали — «Типитака» («Три корзины») включает три основных раздела: «Виная-питаку» (собрание дисциплинарных правил), «Сутта-питаку» (изложение основ буддийского учения — дхармы) и «Абхидхамма-питаку» (метафизика буддизма). Отдельные входящие в него тексты относятся к разным периодам индийской истории.

Вопрос о возникновении канона весьма сложен<sup>93</sup>. Согласно буддийской традиции, уже на первом соборе в Раджагрихе (V в. до н.э.) были заложены основы канонического собрания, оформлены правила поведения монахов («Виная-питака») и изложена доктрина («Сутта-питака»). На третьем соборе, созванном при царе Ашоке (III в. до н.э.), все три питаки подверглись редакции. В надписях Ашоки имеется сообщение о ряде буддийских текстов, которые современные исследователи отождествили с частями канона<sup>94</sup>. Это дает основания полагать, что в III в. до н.э. уже существовало каноническое собрание, возможно ядро того свода, который письменно был зафиксирован на Ланке на языке пали в I в. до н.э. Отдельные сутры безусловно могли передаваться устно и задолго до эпохи Ашоки.

Конечно, не все канонические сочинения равноценны в качестве источника по истории и культуре древней Индии. Наибольший интерес в этом смысле представляют части «Виная-питаки» — «Махавагга» и «Чуллавагга». В них наряду с рассказами о жизни Будды дается описание сангхи (общины монахов), ее взаимоотношений с обществом и т.д. Иссле-

<sup>91</sup> B.Ch.Law. *India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism*. L., 1967; G.S.P.Misra. *The Age of Vinaya. A Historical and Cultural Study*. Delhi, 1972.

<sup>92</sup> J.Jain. *Life in Ancient India as Depicted in Jain Canons*. Bombay, 1947; J.P.Jain. *The Jaina Sources of the History of Ancient India (100 B.C. — A.D. 900)*. Delhi, 1964.

<sup>93</sup> См.: E.Lamotte. *Histoire du bouddhisme indien*. Louvain, 1958.

<sup>94</sup> См.: V.Bhattacharya. *Buddhist Texts as Recommended by Aśoka*. Calcutta, 1948.

дователь находит здесь данные о положении рабов, земледельческих хозяйствах знати, развитии ремесла и т.д. Богатство исторического материала в «Махавагге» и «Чуллавагге» заставило некоторых ученых предположить, что эти тексты опирались на древнюю хронику.

Значительный материал по социальной истории и культуре древней Индии сохранился в «Сутта-питаке». Сутты (сутры) передают беседы Будды с его учениками и оппонентами, с представителями различных социальных и религиозных групп. Эти беседы не сводятся только к утверждению принципов доктрины, для подкрепления последних приводятся примеры, почерпнутые из повседневной жизни. В «Сутта-питаке» затрагивается ряд важных аспектов политической, общественной и религиозной структуры — о варнах, взаимоотношениях буддистов с представителями других религиозных направлений, свободных и рабах, монархиях и республиканских объединениях, системе судопроизводства и т.д.

В палийский канон входят также джатаки — рассказы о перерождениях Будды. До нас дошло около 550 палийских джатак, каждая из которых состоит из небольшого введения, повествования о прошлых рождениях Будды и заключения. Наиболее древними являются поэтические отрывки — гатхи, ближе всего примыкающие к каноническому собранию. Объединение текстов разного типа — результат длительного оформления и редактирования канона.

Джатаки — чрезвычайно емкий по материалу источник, содержащий сведения о положении разных социальных групп, политической организации, развитии ремесла и торговли, нравах и обычаях<sup>95</sup>. Они, естественно, создавались в целях изложения и иллюстрирования основ буддийского учения, популяризации буддийской морали, но, как полагают некоторые ученые, более половины джатак небуддийского происхождения; их скорее можно охарактеризовать как народные рассказы, басни и легенды. Подобно большинству других канонических сочинений, джатаки тоже возникали преимущественно в Северо-Восточной Индии.

Если наиболее древние части этих произведений (гатхи и отдельные нарративные отрывки), возможно, относятся к III–I вв. до н.э., то преобладающая часть прозаического текста несомненно связана с первыми веками нашей эры. Однако, поскольку ядро сказания складывалось в довольно ранний период, а оформление сборников проходило в течение длительного времени, ряд их свидетельств допустимо привлекать при изучении Индии второй половины I тысячелетия до н.э. Кроме джатак на пали сохранился и более поздний сборник на санскрите — «Гирлянда джатак», авторство которого традиция приписывает Арьяшуре.

Помимо «Типитаки» известно также значительное число неканонических памятников на пали — прежде всего созданные уже после того, как буддизм получил распространение на Ланке, комментарии к канону, и среди них принадлежащие перу Буддхадатты, Буддхагхоши и Дхаммапалы. Первый прибыл на остров из Южной Индии в конце IV в. Он составил несколько комментариев, в частности к «Винае». В начале V в. на Ланку совершил путешествие житель Магадхи Буддхагхоша, который поселился в древней столице Анурадхапуре и составил комментарии ко многим сочинениям, в том числе к «Винае», частям «Сутта-питаки» — «Дигха-никае» и «Маджхима-никае». В введении, предпосланном комментарию к «Винае», Буддхагхоша подробно описывает этапы истории сложения канона, рассказывает о первом, втором и третьем буддийских соборах и деятельности Ашоки по распространению буддизма, т.е. дает своего рода краткий исторический очерк развития буддизма в Индии и его появления на острове. Он использовал источники, которые легли в основу других палийских сочинений, отдельные сингальские хроники и древние комментарии (аттхакатхи), хранившиеся в ланкийских монастырях. Весьма плодотворной была комментаторская деятельность и индийца Дхаммапалы, также долго жившего на Ланке.

Ценность этой литературы состоит в том, что она помогает более ясно представить и смысл других канонических текстов, и позицию комментатора. Без комментариев порой просто невозможно оперировать материалами оригинальных источников. Поясняя тексты, их

---

<sup>95</sup> R.Fick. Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, 1897.

авторы ссылаются и на примеры из современной им эпохи, на знакомые явления и дают тем самым исследователям надежный материал.

Среди неканонических сочинений на пали важное место занимает «Милинда-панха» («Вопросы царя Милинды»), построенное в форме диалогов царя Милинды (отождествляемого учеными с греко-индийским царем Менандром) и буддийского монаха Нагасены. Они обсуждают ряд существенных вопросов буддийской доктрины, причем Нагасена проявляет себя как опытный полемист и замечательный знаток буддийской философии, смело интерпретирующий положения этой доктрины. Большинство ученых относят источник к середине II в., хотя есть предположение и о более ранней дате. «Милинда-панха» открывает немалые возможности для изучения истории буддизма и его философии, судеб индо-греческого царства, отдельных аспектов социально-экономического и культурного развития Индии в тот период. Оригинал, созданный в Северо-Западной Индии, не сохранился. Дошедший до нас текст — это палийский перевод, сделанный на Ланке.

Буддийская религиозная литература на санскрите также представлена значительным числом сочинений, правда, многие из них дошли до нас в виде фрагментов. Рукописи санскритских текстов были обнаружены в Непале, Кашмире и Центральной Азии. Из сочинений такого рода индологи выделяют сборники сказаний (авадан) — «Дивья-авадану» и «Авадана-шатаку», а также «Лалитавистару» и открытое в Непале сочинение секты махасангхиков — «Махавасту». В основе авадан — сказаний о Будде, его учениках и последователях, о царях-буддистах и простых людях — часто лежали фольклорные материалы, лишь гораздо позднее оформленные в духе буддийской доктрины. Несмотря на легендарный характер многих сообщений, здесь безусловно содержатся вполне достоверные свидетельства, находящие подтверждение и в других источниках, в том числе эпиграфических. Фольклорный материал включает данные о повседневной жизни населения, устойчивых народных традициях и обычаях.

«Дивья-авадана» («Собрание божественных авадан») сложилась как единое произведение в первые века нашей эры, но отдельные ее части более раннего происхождения. Особое значение имеет цикл о царе Ашоке, цикл, который базировался на древних хрониках, восходящих, очевидно, еще к маурийской эпохе.

В «Лалитавистаре», одной из наиболее подробных биографий Будды, и в «Махавасту», сборнике разнообразных текстов (сутр, частей «Винаи», авадан и т.д.), наряду с традиционным для поздних буддийских сочинений материалом можно обнаружить сведения о политической организации и социальных отношениях конкретных областей, о «лингвистической ситуации» в древней Индии. «Махавасту» довольно подробно описывает политическую организацию, социальный состав и некоторые особенности экономики племени шакьев, игравшего немалую роль в раннебуддийскую эпоху. Данные о внутренней структуре общества есть и в «Лалитавистаре». Ранняя дата оформления этих сочинений значительно повышает ценность их свидетельств.

Интерес для историка имеет махаянское произведение на санскрите «Манджушримулакальпа» — своего рода хроника правления индийских династий. Даже по сравнению с пуранами она охватывает очень большой исторический период — с VII в. до н.э. до VIII в. н.э. Наиболее последовательно описывается правление династий начиная с 78 г., сообщаются некоторые новые факты политической истории. Эпоха после Шунгов рассматривается не только в связи со сменой династий, сообщаются данные по географическим районам, приводятся списки местных властителей. Не исключено, что автор был знаком с древними источниками, которые не сохранились. Сочинение датируется концом VIII в.

Джайны также имеют свой канон. Он зафиксирован в основном на пракрите ардхамагдхи, но отдельные сочинения — на других пракритах (джайнский махараштри и джайнский шаурасени), а также на джайнском гибридном санскрите. Дошедшие до нас тексты несут на себе следы многократной редакции и изменений. Согласно традиции, канон одной из двух главных сект, шветамбаров, был отредактирован и принят в V в. на соборе в г. Валабхи. Правда, у джайнов бытует представление о более ранней редакции — в III в. до н.э. Эти сви-

детельства отражают длительность оформления канона; в нем нетрудно выделить и архаичные отрывки, и тексты, относящиеся к первым векам нашей эры. Джайнские сочинения служат и историческими источниками, дающими представление об определенной эпохе. Они содержат, например, интересный материал по древнеиндийской науке.

Много ценного находит исследователь в грамматических трактатах и трудах лексикографов древней и раннесредневековой Индии<sup>96</sup>. Значение этих работ обуславливается тем, что в отличие от брахманской литературы сутр и шастр они сообщают более реальные сведения о повседневной жизни. Авторы их привлекали свидетельства не только традиционные, но и точно отражавшие саму действительность.

Главное место среди грамматических трактатов несомненно принадлежит «Аштадхьяи» («Восьмикнижие»). Мнения о датировке труда Панини и времени жизни великого ученого высказывались разные. Наиболее правильной представляется точка зрения, по которой этот труд был создан в V–IV вв. до н.э. Точно датированных документов от того времени не осталось, поэтому данные, которые Панини использовал для иллюстрации грамматических правил и которые характеризуют те или иные стороны жизни древнеиндийского общества, очень важны. Это прежде всего косвенные данные о формах государственной власти, о специфике сословно-кастовой организации, развитии земледелия ремесла, торговли, о категориях свободного и зависимого населения.

Сообщения «Аштадхьяи», кроме того, часто помогают решить вопрос об идентификации и локализации ряда географических названий, племен и народов. Индийская традиция соотносит Панини с Северо-Западной Индией, но это не означает, что материалы его трактата затрагивают лишь эту часть страны. Автор «Аштадхьяи» упоминает народы Восточной, Центральной и Западной Индии.

Южная Индия в эпоху Панини была еще слабо связана с Севером, и данные о народах, обитавших за горами Виндхья, довольно отрывочны. Однако у его комментатора Патанджали, жившего во II в. до н.э., уже перечислены некоторые районы Юга. В его труде «Махабхашья» грамматические правила подкрепляются примерами, позволившими судить о событиях того времени, ряде типичных фактов социальной структуры и политическом строе североиндийских государств в поздней и послемаурийскую эпохи. Особенно ценны свидетельства о вторжении греков и первом шунгском царе — Пушьямитре. Грамматическая школа, основанная Панини, продолжала существовать в течение многих столетий.

К трудам грамматиков примыкают лексикографические работы, которые тоже могут служить полезным источником по рассматриваемым проблемам. Индийская лексикографическая традиция была весьма прочной, однако до нас дошла только часть трудов этого типа. Наибольший интерес представляет «Амаракоша» — санскритский словарь, составленный Амарасинхой, очевидно, в V–VI вв. Он разделен на три основных раздела и ряд подотделов, где даются синонимические ряды терминов и слов, обозначающих явления социальной жизни, природы, предметы материальной культуры и т.д. Естественно полагать, что Амарасинха использовал ранее существовавшие работы такого же характера, но вместе с тем отразил понятия, бытовавшие и в его эпоху. Поэтому словарь следует рассматривать прежде всего как источник по гуптскому периоду.

Известную ценность для историка древней Индии представляют свидетельства художественной литературы, но они требуют тщательного отбора и критического анализа, ведь в поисках сюжета авторы часто обращались к мифологии, а при описании действительных событий не стремились к точности. Из ранних авторов нужно указать на Ашвагхошу — писателя и буддийского ученого, согласно традиции, современника кушанского царя Канишки. В его «Буддхачарите» («Жизнеописание Будды») наряду с биографией основателя учения излагаются и важные факты, касающиеся истории раннего буддизма и ряда философских школ.

---

<sup>96</sup> См.: V.S.Agrawala. India as known to Pāṇini. Lucknow, 1953; B.N.Puri. India in the Time of Patañjali. Bombay, 1957.

Расцвет индийской классической литературы на санскрите обычно связывают с эпохой Гупт, и в первую очередь с именем выдающегося писателя Калидасы. Поскольку в его творчестве нашли отражение идеи, получившие распространение в тот период, его произведения привлекают внимание и историков.

Ко времени Гупт, видимо, относится и оформление санскритского сборника древнеиндийских басен, притч, рассказов «Панчатантра», складывавшегося на протяжении длительного периода и создававшегося как руководство для правителей. Здесь дается описание повседневной жизни различных групп населения — царей и сановников, купцов и ремесленников, земледельцев и слуг. Из сохранившихся драматургических произведений интерес историков вызывают пьесы «Глиняная повозка» («Мриччхакатика») Шудраки (середина I тысячелетия) и «Перстень Ракшасы» («Мудраракшаса») Вишакхадатты (вероятно, конец VI — начало VII в.). Шудрака изобразил реальную жизнь городских слоев. В его произведении наряду с придворными действуют купцы, воины и простой люд. Вишакхадатта, напротив, обратилась к событиям и фактам прошлого — к деятельности маурийского царя Чандрагупты. Не исключено, что драматургу были известны не дошедшие до нас источники и материалы эпохи, которой он посвятил свою пьесу. В частности, он передает древнюю версию о происхождении Маурьев и Чандрагупты, и не случайно исследователи нередко используют текст пьесы при характеристике эпохи Маурьев.

История Южной Индии по сравнению с Северной изучена не столь глубоко. Это объясняется отсутствием древних письменных памятников. Надписи здесь, как уже отмечалось, появляются преимущественно после первой половины I тысячелетия. Разумеется, Южная Индия тоже имела свой эпос, свои пураны, шастры, лирические поэмы, но значительное число этих сочинений относится к средневековью, хотя их сложение совершалось на протяжении многих столетий, что указывает на существование прочной устной традиции. Допустимо предположить наличие в первой половине I тысячелетия ряда сочинений на тамильском языке, однако хронология отдельных памятников весьма условна и приблизительна.

Древнейшие тамильские тексты могут быть соотнесены с периодом санги — литературного общества, по традиции, функционировавшего в Мадурай в первые века нашей эры. К этому времени оформляются некоторые сборники лирических поэм и антологии. Эти ранние тексты дают материал о развитии местной культуры, политической и социальной организации южноиндийского общества. Тамильский грамматический трактат «Толькаппиям» некоторые ученые сравнивают с классическим трудом Панини.

Среди литературных произведений следующего периода наибольшее значение имеют сборник изречений «Курал» и эпические поэмы «Шилаппадигарам» и «Манимехалей», но их использование как текстов для изучения древней истории Южной Индии чрезвычайно затруднено. Письменные памятники на других южноиндийских языках появляются еще позднее и почти не содержат свидетельств по раннему периоду.

Значительный исторический материал может быть почерпнут из палийских хроник Ланки — «Дипавамсы» и «Махавамсы». В древности остров был очень тесно связан с Индией, и именно из Индии в III в. до н.э. на Ланку пришел буддизм, ставший здесь вскоре господствующей религией. Особенно богаты сообщения хроник о правлении маурийского царя Ашоки, который, согласно традиции, направил своего сына (или брата) на Ланку для пропаганды буддизма.

В течение длительного времени дебатировался вопрос о ценности сообщений этих хроник. Строгий научный анализ и сопоставление их сообщений с данными других источников (эпиграфических и пуран) показали, что в основе известных нам сочинений лежат более древние тексты, что хроники содержат много достоверных свидетельств, в ряде случаев существенно дополняющих материал индийских источников<sup>97</sup>.

Дошедший до нас текст «Дипавамсы» датируется примерно IV — началом V в. Несколько позднее была составлена и «Махавамса», авторство которой приписывается монаху

---

<sup>97</sup> P.Malalasekera. The Pāli Literature of Ceylon. Colombo, 1958.

из Анурадхапуры Маханама. Составители этих хроник черпали сведения об Индии из рукописной традиции местных буддийских монастырей, из летописных «сводов» на древнесингальском языке, основывались на хорошо известных им событиях и фактах индийской истории. Конечно, в процессе оформления хроники неоднократно редактировались, в них вносились исправления и изменения, что и необходимо учитывать. Хронологические схемы их требуют строгой проверки и сопоставления с данными индийских источников.

Ряд свидетельств о древней Индии сохранился и в более поздних палийских («Маха-бодхивамсе», «Сасанавамсе», «Тхупавамсе», «Махавамса-тике» и др.) и сингальских («Никаясанграхе», «Раджавалии» и др.) сочинениях.

Первые сведения античных авторов о Северо-Западной Индии и населявших ее народах собрал в VI в. до н.э. кариец Скилак, совершивший плавание вниз по Инду. К сожалению, описание этой экспедиции до нас не дошло, но оно частично сохранилось в трудах более поздних писателей, в том числе Геродота (V в. до н.э.), который привлек и другие данные об Индии. В его книге достоверные сообщения нередко переплетаются с вымыслом.

Как уже говорилось, поход Александра Македонского дал возможность грекам непосредственно познакомиться с жизнью индийцев и их культурой. Участники похода — Нearch, Аристобул, Онесикрит и другие — посвятили Индии и событиям, очевидцами коих они были, произведения, к сожалению известные лишь во фрагментах и только по сочинениям более позднего периода.

В этих произведениях говорилось преимущественно о народах Северо-Западной Индии, но встречались также данные о народах Восточной Индии, их политической организации и обычаях. Сопоставление этих материалов с сочинениями раннебуддийской литературы, эпоса, трудом Панина и т.д. позволяет сделать некоторые общие выводы о политической и социальной структуре древнеиндийского общества. Очень важны свидетельства участников похода для воссоздания нандской истории, поскольку местных, синхронных этой эпохе источников мы не имеем.

Особое место занимает «Индика» — труд Мегасфена, селевкидского посла при дворе индийского царя Чандрагупты. Современный исследователь не располагает ее текстом, отдельные отрывки представлены в произведениях Арриана, Страбона, Диодора и др. Реконструкция первоначального текста «Индики» затруднена невозможностью точно соотнести ряд фрагментов с трудом Мегасфена: античные писатели, используя тексты предшествующих авторов, не всегда называли их.

Анализ данных Мегасфена и их сравнение с местными источниками (например, эдиктами Ашоки) демонстрируют правильность многих его сообщений. Материалы «Индики» существенно дополняют сведения об империи Чандрагупты, системе ее управления, социальных отношениях, религиозных представлениях и обычаях населения и т.д. Мегасфен, очевидно, не знал индийских языков, но, безусловно, был хорошо информирован. Вероятно, широко привлекал он и данные устной традиции. Возможно, впрочем, что приписываемые Мегасфену фантастические сообщения на деле принадлежат более поздним писателям, которые желали тем самым заинтересовать читателя.

Наиболее полно свидетельства Мегасфена отражены в труде Арриана «Индика» (II в.). Он же автор еще одного труда, «Анабасиса», где описывается поход Александра. Арриан использовал сочинения участников похода и всю известную в то время литературу об Александре. В «Анабасисе» содержится много сведений о государствах и народах Северо-Западной Индии, политической и социальной организации этих областей и т.д.

Важное значение имеют труды Страбона, Диодора Сицилийского, Плутарха и римских писателей Курция Руфа и Помпея Трога (в изложении Юстина). Страбон, Диодор, Плутарх основывались преимущественно на сведениях участников индийского похода и «Индики» Мегасфена, хотя приводили и новые данные об Индии, которые стали поступать на Запад после расширения торговли Рима с Востоком. Ценны свидетельства Помпея Трога о Чандрагупте и предыстории Кушанской империи. Сопоставление его рассказа с индийскими источниками показывает, что этот писатель был знаком с местной традицией. К эпохе рим-



ско-индийских связей относится и анонимное сочинение «Перипл Эритрейского моря» — практическое руководство для купцов, совершавших плавания на Восток. «Перипл» дает надежные сведения об индийско-римской торговле и ряде аспектов экономического развития страны в I в. Для исследования вопроса о взаимоотношениях Индии с Римом ученые обращаются к трудам Плиния Старшего и Птолемея.

В целом античные свидетельства, несмотря на отрывочность и неполноту информации и специфику, — существенное дополнение к материалам индийских сочинений, а в ряде случаев единственный источник знания о тех или иных явлениях общественной, государственной и культурной жизни древней Индии<sup>98</sup>.

Немало достоверных фактов, касающихся ее политической истории, культуры и особенно религии, донесли до нас *записки китайских паломников* — Фа Сяня, побывавшего в Индии и на Ланке в 399–411 гг., Сюань Цзана и И Цзина, совершивших путешествия по стране в VII в. Китайские пилигримы отправились в Индию, чтобы собрать буддийские тексты и посетить священные места буддизма. Они описывали, естественно, в первую очередь памятники буддийской культуры, предания о правлении царей-буддистов, жизнь и организацию сангхи, но не обошли вниманием также обычаи населения, культурные традиции отдельных районов, систему обучения мирян и монахов, экономические отношения и государственное управление.

Фа Сянь находился в Индии несколько лет, но жил преимущественно в Северной и Восточной Индии; затем из Тамралипти отплыл на Ланку. Эти годы он посвятил изучению санскрита и пали, чтению буддийских сочинений в оригинале. Сообщения его позволяют судить об особенностях учений отдельных школ буддизма в гуптскую эпоху. Он приводит сведения о системе управления империи, об экономическом положении различных районов страны. Ряд данных Фа Сяня весьма существен для исследователя, поскольку сведения гуптских источников относительно тех или иных аспектов древнеиндийской истории и культуры порой отрывочны и малочисленны. Материалы археологических раскопок, предпринятых в конце XIX — начале XX в., подтвердили некоторые его сообщения.

Время пребывания Сюань Цзана в Индии падает на годы правления Харши (VII в.), т.е. эпоху, выходящую за рамки собственно древней истории. Однако китайский путешественник сохранил сведения и о предшествующих периодах. Довольно подробно передает он традицию о правлении Ашоки и Канишки (в частности, о буддийском соборе при Канишке, религиозной деятельности Ашоки и т.д.). Как и Фа Сянь, Сюань Цзан хорошо знал не только устную традицию, но и письменные источники. Философ и опытный текстолог, он изучал в Индии оригинальные санскритские сочинения, знакомился с произведениями выдающихся буддийских мыслителей, таких, как Ашвагхоша и Нагарджуна. Посетив не только Северную Индию, но и отдельные районы Юга, он собрал немало фактов о культуре, религии, обычаях этих областей. Правильность многих сведений Сюань Цзана также подтвердили результаты археологических раскопок.

О положении буддизма в Индии VII в. и особенно о жизни древних буддийских монастырей рассказывают записи И Цзина, но они относятся преимущественно к периоду раннего средневековья. Весьма ценны данные этого и других китайских путешественников и для воссоздания исторической географии древней Индии.

Исследованию проблем древнеиндийской истории и культуры помогают и свидетельства некоторых средневековых индийских и иноземных сочинений, которые часто опирались на довольно ранние тексты. Можно назвать, например, хронику Кашмира XII в. «Раджатарангини», где встречаются данные по древней истории этого района и некоторые важные сведения о правлении Ашоки и Канишки, сочинения поэтов XI в. Кшемандры и Сомадевы (наиболее известный его труд — «Катхасаритсагара»), отразившие древнюю традицию, произведения джайнского писателя XII в. Хемачандры. Для написания своего труда «Стхавира-

---

<sup>98</sup> См.: R.C.Majumdar. The Classical Accounts of India. Calcutta, 1960; B.N.Puri. India in Classical Greek Writings. Ahmedabad, 1963; McCrindle. Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian. Delhi, 1972; J.W.Sedlar. India and the Greek World. A Study in the Transmission of Culture. New Jersey, 1980.

валичарита» («Жизнеописание джайнских патриархов») он использовал многие джайнские сочинения на пракритах и комментарии к ним. Автор «Раджатарангини» Калхана (I.14.15) писал о том, что он изучил древние царские хроники, надписи, шастры, но в целом к свидетельствам поздних сочинений при рассмотрении событий далекого прошлого надо относиться с большей осторожностью, проверяя их точность по другим источникам.

Из произведений иноземных авторов наибольший интерес представляет сочинение выдающегося среднеазиатского ученого XI в. Бируни «Индия». Некоторый материал (прежде всего по истории буддизма) сохранился и в средневековых исторических сочинениях Тибета, в первую очередь в «Истории буддизма» Будона (XIV в.) и «Истории буддизма в Индии» Таранаты (XVII в.)

В особую группу могут быть выделены философские трактаты, средневековые комментарии к ним и компендиумы<sup>99</sup>. Для восстановления исторических реалий древности эти тексты большого значения не имеют, но для реконструкции философских учений они являются самыми авторитетными источниками, позволяют составить представление об общей духовной атмосфере и сущности теоретических споров между ортодоксальными и неортодоксальными течениями, а также внутри этих двух направлений.

Среди научных трактатов заслуживают специального внимания труд великого древнеиндийского математика и астронома Арьябхаты (V — начало VI в.) и медицинские сочинения первых веков нашей эры, приписываемые традицией Чараке и Сушруте.

Перед исследователем истории и культуры древней Индии стоит задача не только вычленив из дошедших до нас источников собственно исторический материал и дать ему адекватную интерпретацию, но и уяснить, почему каждый отдельный период характеризуется появлением тех или иных типов текстов, какова была логика их внутреннего развития, сфера функционирования. Это позволило бы более рельефно представить эволюцию фиксируемой в источниках древней традиции и определить роль «текстовой деятельности» в становлении древнеиндийской культуры.

Даже беглый обзор источников, которыми мы располагаем в настоящее время, показывает, какие сложности стоят перед индологами. Из массы разнообразного, противоречивого, часто тенденциозного, плохо или совсем не датированного материала они должны выбрать то, что может пролить свет на основные проблемы политического, социального и культурного развития древней Индии. Но с каждым годом число источников увеличивается. Ученые находят рукописи новых сочинений, археологи открывают ранее неизвестные памятники материальной культуры. Это порождает уверенность, что скоро будут прочитаны пока еще не разгаданные страницы далекого прошлого народов этой великой азиатской страны.

## ПРИРОДНЫЕ УСЛОВИЯ

Жизнь человека проходит в постоянном взаимодействии с природой. Даже в наше время ряд особенностей любой страны — скажем, горная она или низменная, жаркая или холодная, континентальная или приморская, богата природными ресурсами или бедна, открыта для доступа извне или изолирована и т.д. — способны оказать заметное влияние на производственную деятельность, общественные отношения и весь уклад жизни. Чем дальше в глубь веков, тем больше была зависимость человека от природных условий. Без учета того, в какой естественной среде развивалось человечество на ранних этапах истории, представление об этих этапах может оказаться искаженным. Поэтому историческому очерку целесообразно предпослать краткую характеристику природных условий страны.

Индия, как известно, расположена в тропической и субтропической зонах Южной Азии. Территория ее поистине огромна. По данному показателю ее можно сравнить с такими древними государствами, как Греция, Италия, Хеттское царство, Сирия, Финикия, Египет, Ассирия-Вавилония, Иран и Элам, вместе взятые. Это во многом объясняет значительные различия в исторических судьбах населявших ее народов, хотя соседи уже тогда считали Ин-

<sup>99</sup> См.: Bibliography of Indian Philosophies. Compiled by K.H.Potter. Delhi, 1970.

дию единой страной, а индийцев — единым народом. Такое представление прежде всего создавалось по причине географической изолированности Индии. На суше она отделена от остальной Азии горами с примыкающими к ним с внешней стороны полупустынными и труднопроходимыми областями, на море — широкими водными просторами Аравийского моря и Бенгальского залива, причем острова, которые могли бы быть промежуточными станциями при плавании в другие страны, отсутствовали, а берега отличались малой изрезанностью<sup>100</sup>. Абсолютной эта изолированность, конечно, не была: на севере даже через Гималаи поддерживалась связь с внешним миром, а на западе, где горы не столь высоки и перевалы более удобны, контакты были довольно прочными.

Именно с западными странами Индия торговала и обменивалась культурными ценностями. И именно через западные естественные границы сюда проникали многочисленные племена и завоеватели. В целом условия для контактов нельзя было назвать благоприятными, и вплоть до начала нашей эры Индия для внешнего мира оставалась страной отдаленной и малоизвестной.

По характеру *рельефа* она подразделяется на три части: горный пояс на сухопутных границах, Индо-Гангскую равнину и Деканское плоскогорье. Пограничный пояс на севере образуют Гималаи («Обитель снегов») — самый высокий и мощный горный хребет в мире. Они задерживают сухие и холодные ветры с севера и северо-востока, теплые и влажные с юга и юго-запада. Вследствие этого, а также из-за многочисленных и мощных ледников Гималаи — главный аккумулятор влаги, который питает истоки основных рек, протекающих по самой населенной части Индии.

Не будь Гималаев, большая часть Индо-Гангской равнины представляла бы собой едва ли не пустыню. Огромная роль этого горного хребта в жизни страны, его грандиозность и величие получили отражение в мифологии, верованиях индийцев, литературе. С этими горами связано множество легенд, вершины их считаются в индийской мифологии местопребыванием самых почитаемых богов.

На северо-западе несколько невысоких хребтов меридионального направления составляют горный район, примыкающий на севере к Гиндукушу, а на юге тянущийся до Аравийского моря. Наиболее удобные пути из Индии на запад идут через Боланский проход на Кандагар и через Хайберский на Кабул. Особенно важным всегда был последний: к нему тяготеют экономически наиболее развитые районы Севера страны. На востоке Индию от внешнего мира отделяют труднопроходимые, поросшие джунглями Ассамо-Бирманские горы.

Индо-Гангская равнина примыкает с юга непосредственно к Гималайскому горному поясу и делится на две части — западную, имеющую уклон к юго-западу (бассейн р. Инд), и восточную, имеющую уклон к юго-востоку (бассейн р. Ганг). Почти идеальная «равнинность» облегчала освоение ее земель и общение проживавших тут племен и народов. Это была самая заселенная часть, и она стала областью, где возникла и развивалась индийская цивилизация.

Территориям между крайним восточным притоком Инда — Сатледжем и крайним западным притоком Ганга — Джамной принадлежала в истории Индии особенно заметная роль. Здесь сталкивались и смешивались различные народы и культуры, развертывались драматические события, получившие большой исторический резонанс. От древности до наших дней этот район для индийцев традиционно священен.

Деканское плоскогорье представляет собой треугольник, вершиной обращенный к югу. Основание его отделено от Индо-Гангской равнины горными хребтами широтного направления — Виттдхья и Сатпура — и плоскогорьем Чхота-Нагпур. Обе боковые стороны треугольника четко обозначены горными хребтами — Западными и Восточными Гхатами. В месте их встречи расположен горный район Нильгири. Общий уклон плоскогорья — к вос-

---

<sup>100</sup> За последние 4–5 тыс. лет береговая линия не претерпела существенных изменений. Только Качский Ранн — теперь плоская солончаковая равнина, затопляемая в период летних муссонных дождей, — был неглубоким (до 4 м) морским заливом, а полуостров Кач — островом.

току, этим и объясняется, что почти все крупные реки Южной Индии (кроме Нармады и Тапти, берущих начало в районах Центральной Индии) текут с запада на восток. Для самого плоскогорья и для ряда территорий Индостанского полуострова характерны пересеченность местности, поэтому хозяйственное освоение их было делом более трудным, чем освоение Индо-Гангской равнины, равно как и сообщение между отдельными районами.

*Почвы* Индии весьма разнообразны. Аллювиальные почвы Индо-Гангской равнины и прибрежных частей Южной Индии мягки и рыхлы, высокоплодородны, легко обрабатываются.

Для северо-западной части Деканского плоскогорья типичны черные почвы (регуры)<sup>101</sup>, а для остальной его части — красноземы и латериты. Они уступают по плодородию аллювиальным почвам. Наименее благоприятны для земледелия области, примыкающие к р. Инд в ее нижнем течении, — с востока песчаная пустыня Тар, с запада песчаные и каменистые горные районы Белуджистана. Но если они и сейчас недостаточно освоены, то не столько из-за плохих почв, сколько из-за недостатка влаги.

*Климат* страны определяется в первую очередь ее расположением в тропической и субтропической зонах. Среднегодовые температуры повсюду, за исключением северных горных районов, значительно выше нуля. Индия фактически не знает настоящей зимы, а индийцы — снега. Период вегетации продолжается весь год, поэтому для Индии более правильным является деление не на четыре времени года, а на три: умеренно теплый (ноябрь — февраль), жаркий сухой (март — июнь) и жаркий влажный (июль — октябрь).

Южноазиатский субконтинент находится под воздействием муссонов — сезонных воздушных течений, возникающих из-за разницы атмосферного давления над материком и океаном в разное время года. Юго-западный муссон приходит в конце июня — начале июля; влажные ветры с Индийского океана приносят обильные дожди, от них зависит обеспеченность атмосферными осадками основных районов страны. Опоздание муссона, его недостаточная или, напротив, чрезмерная мощность могут иметь тяжелые последствия, вызывая засуху или наводнения. Северо-восточный муссон соответствует умеренно теплому периоду. В эти месяцы, по индийским понятиям, прохладно, дождей выпадает сравнительно немного.

Большое климатообразующее воздействие оказывает рельеф страны. О значении в этом смысле Гималаев уже говорилось, во и другие хребты оказывают заметное влияние. Западные Гхаты, круто поднимающиеся над Малабарским побережьем и Конканом («гхат» означает «ступень»), задерживают океанские муссонные ветры, и в результате выпадают обильные дожди на побережье: оно получает от 3 до 5 тыс. мм осадков в год, тогда как соседнее Деканское плоскогорье — только немногим более 700. Подобную же, правда не столь выраженную, роль играют Восточные Гхаты для восточного побережья.

Об атмосферных осадках нужно сказать особо. Обеспеченность Индии водой по сравнению с государствами Ближнего и Среднего Востока — основных центров древней цивилизации — намного выше. Только южная часть современного Пакистана и крайние западные окраины Республики Индии (Западный Раджастхан, Кач), получающие в год 500 мм осадков и менее, могут считаться территориями, где земледелие без искусственного орошения невозможно. Зона с количеством осадков 500–700 мм в год представляет собой неширокую (200–300 км) полосу, прилегающую с севера и востока к сухой зоне. Указанного количества вполне достаточно для стран умеренного климата, но не для субтропической зоны, характеризующейся высокой испаряемостью. Облегчает положение то обстоятельство, что наибольшее количество осадков выпадает в разгар лета (июль — август), что создает условия для неорошаемого земледелия.

На остальных 70–75% территории страны осадков выпадает от 700 и до 12 тыс. мм в год. Даже в районах, где цифра недалека от меньшей из указанных, индийцы выращивают большинство зерновых культур и хлопчатник низких сортов. На 40–45% территории страны с излишками влаги приходится бороться. Конечно, при любом количестве осадков искусст-

---

<sup>101</sup> Индийские черноземы (регуры) образовались из лавовых отложений, а не из растительных остатков, как южнороссийские черноземы.

венное орошение оказывается эффективным, поскольку оно позволяет избежать засух. К тому же при резко выраженной сезонной неравномерности их выпадения оно дает возможность при правильном чередовании культур выращивать не один, а два и три урожая в год.

Необходимо также учитывать, что в древности — 4–5 тыс. лет назад — климат в самой неблагоприятной части Индии был, видимо, более влажным, чем в настоящее время, хотя единого мнения по этому вопросу у исследователей нет<sup>102</sup>. Судя по изображениям на печатках, относящихся к III тысячелетию до н.э. и обнаруженных в долине Инда, там водились тогда тигры, носороги и слоны, которых теперь здесь не встретишь. Некоторые реки, в настоящее время сильно мелеющие и даже пересыхающие в жаркую погоду, в древности, согласно «Ригведе», были большими и полноводными. Относительно периода около начала нашей эры имеются свидетельства очевидцев: греки, рассказывая об Индии (они основывались на данных лучше всего им известной северо-западной части), отмечали влажность ее климата и отсутствие засух<sup>103</sup>.

В жарких странах, как, впрочем, и в других, население всегда жалось к берегам рек. Значение, которое придавалось им, отразилось и в религиях Индии: водный источник и крупный водоем были в той или иной мере объектом почитания.

Почти все реки Севера страны связаны с бассейном Инда и Ганга. Они оба берут начало в Гималаях, но сразу же расходятся: Инд впадает в Аравийское море, Ганг — в Бенгальский залив. Инд длиннее Ганга, но несет в четыре раза меньше воды, т.к. протекает преимущественно по засушливой части страны; у него немного притоков, к тому же относительно мелководных. Главными из них являются Кабул, Панчанад, образовавшийся из пяти слившихся друг с другом рек — Джелам, Ченаб, Рави, Беас и Сатледж. Область, по которой они текут, называется Пенджаб (Пятиречье). В древности ее именовали Саптасиндхава (Семиречье) — кроме упомянутых пяти рек в семерку включались еще Инд и высохшая позднее Сарасвати, крупный восточный приток Сатледжа (а может быть, и Инда).

Ганг — основа речной сети в самой населенной части страны. Он очень полноводен. У него много крупных притоков — Джамна (обширная территория между ней и Гангом называется Доаб — Двуречье), Сон, Гумти, Гхагхра, Бандак, Коси и др.

Реки Центральной и Южной Индии не получают ледового питания, а зависят от дождей и потому отличаются резкой неравномерностью стока: совсем незначительные в сухой сезон, превращаются в мощные и бурные в период дождей. Кроме того, они проложили свои русла в глубоких и каменистых долинах. Они порожисты. Использование их для искусственного орошения сопряжено со значительными трудностями, судоходство же возможно только на отдельных участках и в дельтах.

Многообразен *растительный и животный мир* Индостана. 3–4 тыс. лет назад большая часть его была покрыта могучими лесами, и это тоже отличало Индию от ее дальних и ближних соседей на севере и западе. Бамбук, гималайский кедр (деодар), сал, тик, эбеновое и красное дерево, сандал, дуб, сосна давали превосходную строительную и поделочную древесину, а также топливо. Бананы, манго, цитрусовые и косточковые плоды составляли весьма важную часть рациона древнего индийца. Лес снабжал пряностями (перец, корица, гвоздика, бетель), благовониями и лекарственными травами. В нем население находило красители, лаки, шелковое волокно, лубяные материалы, писчий материал в виде листьев некоторых пород пальм, лианы, употреблявшиеся в качестве веревок и для плетения корзин.

По мере роста населения площадь под лесами сокращалась; сейчас она составляет немногим более одной десятой территории; крупные массивы сохранились в Гималаях, Ассаме, некоторых горных районах Центральной и Южной Индии.

---

<sup>102</sup> См., например: Ecology and Archaeology of Western India. Delhi, 1977, с 50, 57–59, 64, 69–72; подробнее см. также: Ecological Background of South Asian Prehistory. Ed. by K.A.R.Kennedy and G.L.Posehl. Cornell, 1973.

<sup>103</sup> Например: Страбон XV.1.20, а также 22 и 29.

Индийская флора создавала благоприятные предпосылки для развития земледелия; многие дикие виды полезных растений были окультурены еще в глубокой древности — рис, сахарный тростник, хлопчатник, джут, бобовые.

Животный мир Индии был чрезвычайно богат. В лесистых и влажных районах водились обезьяны, тигры, пантеры, носороги, слоны, в более засушливых районах — львы, повсеместно — травоядные копытные, волки, дикие собаки, огромное число пресмыкающихся, грызунов, насекомых, птиц; реки и водоемы кишели рыбой.

Многие виды животных имели хозяйственную ценность. Одни были объектами охоты (олени, антилопы, кабаны и др.), другие хорошо поддавались приручению и одомашниванию; в древности индийцы уже одомашнили коров, зебу, буйволов, яков, коз, овец, кур, водоплавающих птиц, умели приручать слонов, которые использовались для перевозки тяжелых грузов, а также на войне.

Успешному развитию хозяйственной деятельности способствовало обилие *полезных ископаемых*. Разнообразные породы камня служили материалом для производства орудий труда. Не было недостатка в меди; основные районы ее добычи в древности — Раджастхан и Южный Бихар. Очень богата Индия железными рудами, притом высокого качества и поверхностного залегания, а также благородными металлами, драгоценными и полудрагоценными камнями.

\* \* \*

На огромном субконтиненте со сверхвысокими горами, обширными низменностями, пустынями, областями крайне влажного климата природные районы, естественно, были весьма различны, и это оказывало воздействие на все стороны жизни. Не случайно крупные природные регионы совпадали и с историческими областями, сыгравшими важную роль в судьбах страны. Совпадение наблюдается и в более ограниченных пределах. Так, в общендийской древней истории менее важными оказались окраинные районы, соответствующие современным Кашмиру, Непалу, Ассаму. Можно указать и на другие области с особыми историческими судьбами, например плоскогорье Чхота-Нагпур, горы Нильгири и др.

Природные условия Индии в целом были благоприятными для проживания и хозяйственной деятельности людей, которые, несмотря на низкую техническую вооруженность, смогли освоить и заселить (правда, резко неравномерно) всю территорию субконтинента. Многочисленностью населения Индия отличалась с глубокой древности — еще в V в. До н.э. Геродот (III.94) утверждал, что она самая населенная страна в мире.

Однако не следует преувеличивать благоприятность ее природных условий. Обилие тепла нередко приводило к засухам, обилие влаги — к наводнениям, плодородие почвы содействовала не только получению хороших урожаев, но и бурному росту джунглей и сорняков, способных в поразительно короткие сроки превратить культурные земли в дебри. Разнообразный и богатый животный мир играл большую хозяйственную роль, но от него же исходила постоянная угроза, с которой нельзя было не считаться. Относительная географическая изолированность затрудняла вторжение враждебных племен, однако тормозила установление контактов с другими народами, препятствовала обмену товарами, знаниями, опытом, идеями.

# ДРЕВНЕЙШАЯ ИНДИЯ



# ГЛАВА I

## ПЕРВОБЫТНАЯ ЭПОХА

Историю Индии еще нередко начинают с эпох, от которых сохранились письменные источники, а предшествовавший им огромный по времени период развития объявляют «доисторией» и фактически исключают из общего исторического процесса. Между тем каменный век был одним из самых важных периодов в истории человечества. Именно тогда человек двигался по пути прогресса в наиболее сложных условиях — борясь с природой и стихиями, создавая орудия труда, совершенствуя общественную организацию и, главное, создавая себя как *Homo Sapiens*.

*Палеолит.* Сейчас уже очевидно, что этапы развития Индии в период каменного века принципиально не отличались от линии развития других регионов мира в эту эпоху<sup>104</sup>. Некоторые ученые считают, что Индия могла входить в область, где совершался процесс очеловечения обезьяны<sup>105</sup>. Правда, антропологи не располагают костными остатками человека того времени, если не считать одной спорной находки Р.Б.Фула еще в 60-х годах прошлого века, и это затрудняет решение вопроса об облике древнейших обитателей Индостана. Однако данные археологии свидетельствуют, что его территория была заселена уже в самый ранний период каменного века. Доказательством служат простейшие каменные орудия, которые археологи относят к нижнему палеолиту.

Судя по числу стоянок, наиболее заселенными тогда были районы центральной части Деканского плоскогорья, прибрежных восточных областей Юга и крайнего Севера Индии. Каменные орудия, находимые здесь, соответствовали тем, которые характерны для нижнего палеолита, но возникали и совершенствовались они, по всей вероятности, самостоятельно. Нужно учитывать различие климатических и природных условий областей страны: на Севере в отдаленную эпоху несколько раз происходило чередование ледниковых и межледниковых периодов. С отступлением ледников и развивались палеолитические культуры. В районах тропического Юга отмечалась смена сухих и необычайно влажных периодов. Расселение первобытного человека зависело и от природных особенностей тех или иных районов страны. Как правило, стоянки устраивались по берегам рек, а также в местах залегания наиболее прочных пород камня (например, кварцита), из которых изготовлялись орудия. Густые джунгли, естественно, оказывались непреодолимыми для людей эпохи палеолита.

Ученым стал известен раньше всего нижний палеолит Южной Индии — первая стоянка была открыта Р.Б.Футом недалеко от Мадраса еще в 1863 г.<sup>106</sup> Основным орудием здесь было миндалевидное ручное рубило («мадрасское рубило») — универсальный инструмент первобытного человека: им он наносил удары при защите и нападении, им вскапывал землю, чтобы отыскать съедобные корни, его использовал для ловли мелких животных. Основным материалом для изготовления этих рубил служил кварцит. В развитии «мадрасской техники» (в зависимости от качества изготовления) можно наметить три последовательных этапа, которые сопоставляются с периодами шелля, ашеля и позднего шелля Европы. Крупные осколки (отщепы) с острыми краями, получаемые при обтесывании камня, употреблялись как режущий инструмент. Им обрабатывалась древесина, разделялись туши животных и т.д.

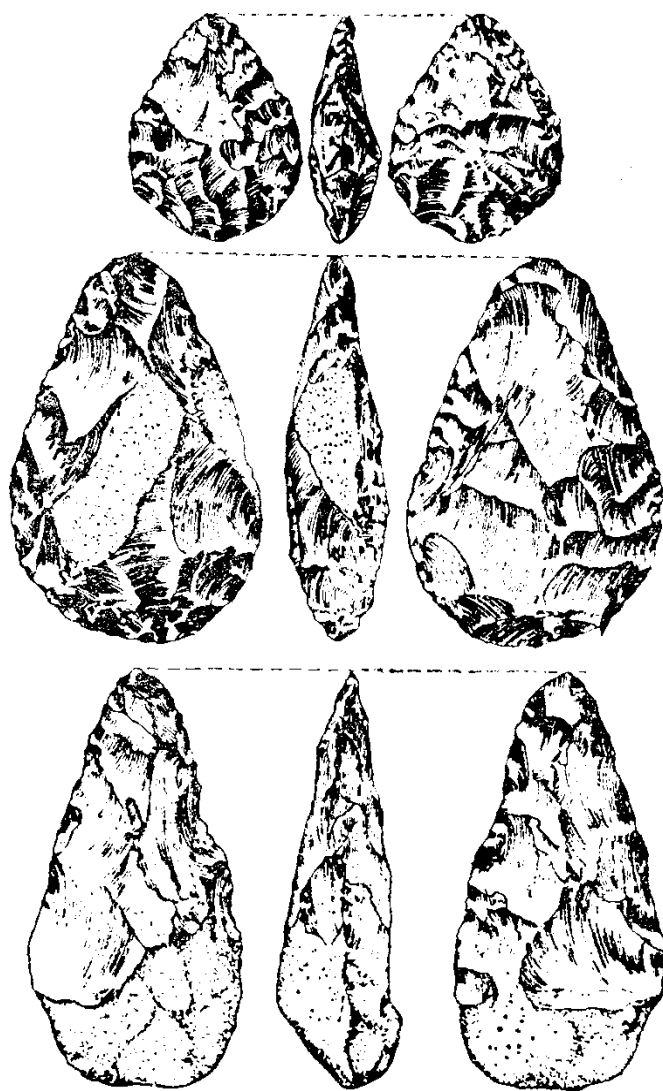
---

<sup>104</sup> Наиболее полная сводка материалов приведена в монографиях В.Джайасвал (V.Jayaswal. *Palaeohistory of India*. Delhi, 1978; она же. *Chopper-Chopping Component of Palaeolithic India*. Delhi, 1982.

<sup>105</sup> См.: В.П.Алексеев. Антропологический состав населения древней Индии. — *Индия в древности*. М., 1964.

<sup>106</sup> Позднее Р.Брус Фут обнаружил нижнепалеолитические стоянки в разных частях Индии. Результаты исследования он изложил в двухтомном труде, опубликованном в Мадрасе ([R.B.Foot ] *The Foot Collection of Indian Prehistoric Antiquities*. Madras, 1914; он же. *The Foot Collection of Indian Prehistoric and Protohistoric Antiquities in the Government Museum, Madras: Notes on Their Ages and Distribution*. Madras, 1916).





*Орудия нижнего палеолита — мадрасские рубила.*

На Севере же Индии наиболее типичными были орудия типа «соан», названные так по месту первых находок в отложениях р. Соан (Западный Пенджаб в совр. Пакистане). Иногда выделяют также группу наиболее примитивных «досоанских орудий». Это сравнительно крупные ударные или рубящие орудия (чопперы) и отщепы, отколотые от гальки и обработанные с одной стороны. Они относятся к второму ледниковому периоду, который, по мнению ряда ученых, окончился свыше 450 тыс. лет назад<sup>107</sup>. Следующие по времени типы орудий — «раннесоанский», «позднесоанский», «развитой соан» — постепенно совершенствуются и отличаются все большим разнообразием видов. Образцы развитого соана уже вплотную примыкают к верхнему палеолиту<sup>108</sup>.

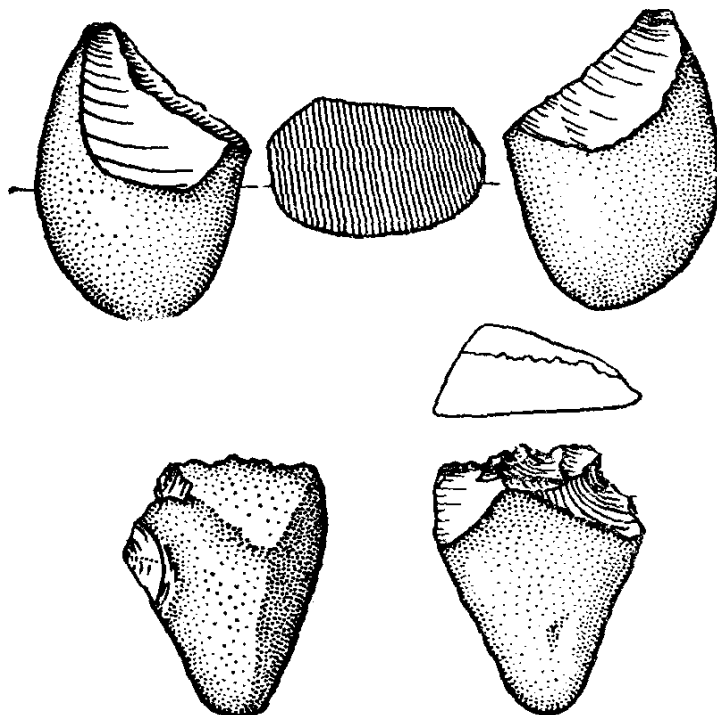
Вместе с тем в Пенджабе археологи открыли палеолитические стоянки, где наряду с рубящими орудиями находилось незначительное число двусторонних ручных рубил и скребел<sup>109</sup>, характерных для нижнего палеолита Юга Индии. В то же время на Юге, в долине р. Тунгбхадра (в бассейне р. Кришны), было обнаружено несколько нижнепалеолитических стоянок «смешанного» характера. Более того, орудия стоянки Ниттур (Карнатака) по технологии изготовления очень близки к соанскому типу и образуют как бы изолированный «со-

<sup>107</sup> См.: В.Subbarao. The Personality of India. Baroda, 1956, с 16.

<sup>108</sup> Сходный материал обнаружен в Средней Азии (см.: В.А.Ранов. Каменный век Таджикистана. Душ., 1965). Последнюю сводку о связях древней Индии и Средней Азии в эпоху каменного века см. в кн.: S.P.Gupta. Archaeology of Soviet Central Asia and the Indian Borderlands. Vol. 1–2. Delhi, 1979.

<sup>109</sup> В.В.Lal. Paleoliths from the Beas and Banganga Valleys, Panjab. — AI. 1956, №12, с. 58–92.

анский» остров среди нижнепалеолитических орудий мадрасского типа<sup>110</sup>. В начале 70-х годов венесуэльский археолог Ж.Арманд открыл на р. Нармаде раннепалеолитическую стоянку (Дуркади), где преобладали галечные орудия соанского типа и лишь 1% составляли ручные рубила и скребла<sup>111</sup>. Новые раскопки в Восточном Пенджабе, Раджастхане и Центральной Индии также показали, что в здешних палеолитических стоянках имеются и орудия, близкие к соанским (чопперы), и мадрасские рубила. Но общая закономерность такова — чем дальше на юг и юго-восток, тем удельный вес первых резко падает, а вторых заметно возрастает<sup>112</sup>.



*Орудия нижнего палеолита — соанская традиция.*

Перед учеными остро встал вопрос о происхождении, путях и времени проникновения «северных» типов на Юг и «южных» на Север<sup>113</sup>. Предлагались различные гипотезы о возможных миграциях в пределах Индостанского субконтинента, однако ни одна из них не может считаться окончательно доказанной. Обсуждается в научной литературе и вопрос о допустимости выделения соана в качестве самостоятельной галечной культуры, характерной для нижнего палеолита северных районов. Появление соанских орудий в районах распространения мадрасских рубил трактуется как факт более поздний и незакономерный, наличие же последних на Севере — как результат продвижения в предгималайскую область носителей ашельской традиции Юга<sup>114</sup>.

Использование разных форм орудий обитателями двух основных зон нижнего палеолита связано, конечно, не с различием расовых типов, как склонны думать некоторые археологи, а, по всей вероятности, со спецификой местных природных условий (прежде всего материалом для изготовления орудий) и образом жизни. Было бы, однако, ошибкой полагать,

<sup>110</sup> См.: Z.D.Ansari. Pebble Tools from Nittur (Mysore State). — IA. 1970, 3 series, vol. 4, №1–4, с 1–7.

<sup>111</sup> J.Armand. The Middle Pleistocene Pebble Tool Site of Durkadi in Central India. A Preliminary Report on the Excavations of 1970–1971. — «Paléorient». 1979, vol. 5, с. 105–144.

<sup>112</sup> См., например: V.D.Krishnaswami, Sundara Rajan. Lithic Tool-Industries of the Sangrauli Basin, District Mirzapur. — AI. 1951, №7; H.D.Sankalia. Prehistory and Protohistory of India and Pakistan. Bombay, 1963 (второе издание — Пуна, 1974. Ссылки на него оговариваются специально).

<sup>113</sup> Этот вопрос подробно разбирался на специальном симпозиуме в Индии в 1964 г. (см.: Indian Prehistory: 1964. Poona, 1965; H. D.Sankalia. A Revised Study of Soan Culture. — «The Anthropologist». 1967, vol. 14, №j с 1–40).

<sup>114</sup> См.: В.А.Ранов. Соанская культура: миф или действительность. — Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982, с. 267–296; П.И.Борисковский. Древний каменный век Южной и Юго-Восточной Азии. Л 1972.

что своеобразие в технике изготовления орудий определялось неодинаковыми формами хозяйственной деятельности раннепалеолитического человека на Юге и Севере. Индийский ученый Х.Д.Санкалия справедливо указывает, что нельзя согласиться с мнением тех, кто считает, будто обладатели ручных рубил питались лишь растительной пищей, а обладатели рубящих орудий были только охотниками<sup>115</sup>. Обитатели обоих регионов, безусловно, занимались и охотой и собирательством, хотя природные условия, конечно, оказывали заметное воздействие на их образ жизни.

Постепенные изменения в технике обработки камня, кажущиеся на первый взгляд малозначительными (особенно если принять во внимание колоссальный отрезок времени, в течение которого они происходили, — около полумиллиона лет), на деле свидетельствуют о важнейших процессах в труде, накоплении знаний и опыта. В отдельных пещерах Южной Индии обнаружено большое количество золы. Это подтверждает, что в Индии человек пользовался огнем еще в эпоху нижнего палеолита. Но примитивная техническая вооруженность вынуждала его заниматься исключительно простейшим собирательством — сбором плодов, ягод, выкапыванием съедобных корней, добычей меда, ловлей мелких животных. Даже систематическая охота была ему еще не под силу; лишь изредка удавалось убить крупное животное. Ни земледелие, ни скотоводство не были известны.

Основными районами расселения в то время оказались невысокие плоскогорья Центральной и Южной Индии и предгорья Северной. Горные районы были слишком суровы и бедны жизненными ресурсами, а болотистые, поросшие джунглями и изобиловавшие хищниками долины Ганга, Инда и равнинные побережья Юга таили столько опасностей, что первобытный человек старался их избегать; к тому же здесь отсутствовали поделочный камень и естественные укрытия в виде пещер.

Обнаруженные индийскими археологами памятники нижнего палеолита в самых различных частях страны во многом уточнили прежние представления об этой эпохе<sup>116</sup>. В ряде пещер Южной Индии наряду с палеолитическими орудиями были найдены костные остатки животных (леопарда, тигра, льва, медведя) и многих видов птиц; это позволяет судить о древней фауне района, о пище палеолитического человека и его врагах. Конечно, каменные орудия еще не дают представления об общественной организации в изучаемый период, но ясно, что в тех условиях люди могли выжить только благодаря взаимопомощи и взаимовыручке.

Переход от нижнего палеолита к среднему и верхнему ознаменовал наступление очень важного этапа в истории человечества. Эпоха среднего палеолита пока мало изучена, хотя археологические памятники ее обнаружены во многих районах Индии<sup>117</sup>. С помощью карбонного анализа она датируется примерно 40 тысячелетием до н.э.<sup>118</sup>

В эпоху верхнего палеолита на смену человеку неандертальского типа пришел человек современного вида, первобытное стадо сменилось родовой общиной, резко шагнула вперед техника обработки камня, появилось искусство. Эти изменения, безусловно происходили и в Индии. Ряд исследователей, в том числе индийские археологи, раньше отрицали существование здесь верхнего палеолита, однако раскопки, особенно последних лет, позволяют говорить об эпохе верхнего палеолита в качестве самостоятельного этапа в историческом развитии страны.

Как и в других частях земного шара, тут стала применяться новая техника изготовления орудий. От призматических нуклеусов откалывали длинные и узкие ножевидные пластины, из которых делали проколки, скребки, костяные ножи и т.д. Используя их, человек

---

<sup>115</sup> Н.Д.Санкалия. Prehistory and Protohistory in India and Pakistan, с 70.

<sup>116</sup> Сводку последних материалов см.: V.Jayaswal. Palaeohistory of India, с. 86.

<sup>117</sup> См.: Н.Д.Санкалия. Prehistory and Protohistory in India and Pakistan, гл. 2. Важные материалы были открыты в Пешаваре пакистанским археологом А.Х.Дани (А.Н.Дани. Sanghao Cave Excavation. — «Ancient Pakistan». 1964, vol. 1).

<sup>118</sup> См.: D.P.Agrawal. Sheela Kusumgar. Prehistoric Chronology and Radiocarbon Dating in India. Delhi, 1974.

разделявал туши животных, обдирает кору деревьев, резал мясо и т.д. Подобные орудия найдены, например, в Бхимбетке (Мадхья-Прадеш)<sup>119</sup>, Гиддалуре<sup>120</sup>, Андхра-Прадеше (округа Читтор и Курнул)<sup>121</sup>.

Большой интерес для изучения верхнепалеолитической культуры и ее связи с культурами предшествующих периодов имели раскопки многослойного поселения в Невасе (округ Ахмаднагар)<sup>122</sup>. Археологи установили четкую преемственность культур на этой территории от палеолита и до средневековья. Кроме раннепалеолитических здесь были обнаружены орудия, типологически близкие к орудиям эпохи мустье Европы. Весьма важно, что они залега-ли непосредственно над слоем со среднепалеолитическими орудиями.

В целом вопрос о существовании в Индии верхнего палеолита, несмотря на недостаточность имеющихся материалов, можно считать в настоящее время решенным, но не исключено, что в Индии эта эпоха отличалась известной спецификой. Верхнепалеолитические культуры могли уступать место культурам мезолита гораздо быстрее, чем это было в других районах земного шара.

Родовые общины в рассматриваемую эпоху жили охотой и собирательством, но искусство охоты заметно выросло. Можно говорить о появлении довольно развитой формы охотничьего хозяйства, что отразилось и на общественных отношениях, и на антропологическом облике человека. Все большее значение приобретали коллективные формы охоты и трудовой деятельности.

Изменения в технике обработки камня наблюдаются как в Южной, так и в Северной Индии. Некоторые ученые, признавая факт развития местных палеолитических традиций, склонны, однако, преувеличивать роль иноземных влияний, идущих из Африки (Х.Д.Санкалия) или из Средней и Центральной Азии (Б.Олчин)<sup>123</sup>.

Весьма существен, хотя и чрезвычайно сложен из-за отсутствия палеоантропологических данных, вопрос о расовых типах населения страны в эпоху верхнего палеолита. Видные советские антропологи (Г.Ф.Дебец, В.П.Алексеев), опираясь на косвенные материалы (прежде всего из близких к Индии районов), полагают, что в тот период здесь преобладали австралоиды, но позднее, уже в эпоху мезолита и неолита, их преобладание было нарушено появлением европеоидов на Западе и монголоидов на Востоке<sup>124</sup>.

*Мезолит*, сменивший палеолит, ученые датируют применительно к Индии X–IV тысячелетиями до н.э.<sup>125</sup> В ту эпоху стали создаваться новые виды каменных орудий — микролиты, нашедшие широкое применение в качестве вкладышей, т.е. рабочих краев костяных и деревянных орудий и наконечников стрел (обычные размеры от 1 до 8 см). Благоприятные природные условия (отступление ледников на Севере), развитие техники, рост производительных сил способствовали постепенному превращению собирателей и бродячих охотников в оседлых земледельцев и скотоводов, складыванию новых отношений между родовыми общинами (завершился этот процесс только в неолитическую эпоху), их активному обмену друг с другом.

Эпоха мезолита ознаменовалась началом приручения животных. В конце ее и в тесно связанный с нею период раннего неолита появились керамика и зачатки земледелия. Памят-

---

<sup>119</sup> V.S.Wakankar. Bhimbetka — the Prehistoric Paradise. — «Pracya Pratibha». 1976, vol. 3, №2, с. 7–29; V.N.Misra, Y.Mathpal, M.Naager. Bhimbetka: Palaeolithic Man and His Art in Central India. Poona, 1977.

<sup>120</sup> K.V.Soundara Rajan. Stone Age Industries near Giddalur, District Kurnool. — AI. 1952, №8.

<sup>121</sup> M.R.K.Murty. Blade and Burin and Late Stone Age Industries around Reninguta, Chittoor District. — IA. 1970, 3 series, vol. 4, №1–4.

<sup>122</sup> H.D.Sankalia. Animal Fossils and Palaeolithic Industries from the Pravara Basin at Nevasa, District Ahmadnagar. — AI. 1956, №12.

<sup>123</sup> H.D.Sankalia. Prehistory and Protohistory in India and Pakistan, с 123; B.Allchin. The Indian Stone Age Sequence. — JRAS. 1963, vol. 93, №2.

<sup>124</sup> Подробнее см.: В.П.Алексеев. Антропологический состав населения древней Индии.

<sup>125</sup> Карбонный анализ на разных стоянках показывает разные даты (X, IX, VII, VI вв. до н.э.). Подробнее см.: D.P.Agrawal, R.V.Krishnamurty, Sheela Kusumgar, R.K.Pant. Chronology of Indian Prehistory from the Mesolithic Period to the Iron Age. — «Journal of Human Evolution». 1978, №7, с. 38.

ники мезолита в Индии изучены пока недостаточно. Трудность заключается в выделении собственно мезолитических культур: данные стратиграфии крайне неопределенны. Это заставляет прибегать к сопоставлению с типологически близкими материалами других археологических комплексов и создавать таким образом относительную стратиграфическую схему.

В течение длительного времени господствовала точка зрения о значительном разрыве между концом палеолита и периодом неолита. Сторонниками ее были Р.Б.Фут, Д.К.Браун, В.Смит и другие известные ученые. Новые раскопки индийских археологов показали несостоятельность этой точки зрения: Индия, подобно другим странам, прошла все стадии исторического развития. Установлена непрерывность эволюции древнейших культур — от палеолита и мезолита к неолиту.

Среди мезолитических памятников Индии наибольший интерес представляют поселения Лангхнадж (Гуджарат), раскопками которого руководил крупный индийский археолог Х.Д.Санкалия<sup>126</sup>, и Багор (Раджастан), открытый и исследованный В.Н.Мисрой<sup>127</sup>. (Некоторые ученые относят Лангхнадж к неолитической эпохе, но этот вывод еще требует дальнейших обоснований.)

Особенность первого поселения — почти полное отсутствие каких-либо массивных орудий и употребление его жителями геометрических микролитов — преимущественно в форме полумесяца, а также трапециевидных и треугольных. Типы микролитов и техника их изготовления свидетельствуют об использовании их для охоты (наконечники стрел) и разделывания туш (вкладыши в костяные рукоятки).

В истории поселения археологи сумели выделить три периода. Первый — до 2500 г. до н.э. — представлен прежде всего микролитами и отдельными предметами керамики, сделанной от руки, грубой и плохо обожженной — один из главных аргументов исследователей, относящих Лангхнадж к неолиту. Второй период тоже характеризуется микролитами и плохо обожженной керамикой. Керамика третьего периода выполнена уже на гончарном круге и расписана красной и черной красками. Раскопки позволили наметить связь культуры мезолита с неолитической культурой Центральной Индии.

Изучение остатков фауны свидетельствует о том, что животные, даже собака, еще не были приручены. Находки костей (рыб, носорога, оленя, волка) указывают на занятие жителей рыболовством и охотой. Земледелие, по-видимому, еще не было развито, во всяком случае в первый период Лангхнаджа.

Немалое значение имело открытие здесь семи человеческих скелетов — пока древнейшие костные остатки человека на территории страны. Антропологический анализ выявляет сходство мезолитического и раннеолитического человека Западной Индии с древними обитателями Северо-Восточной Африки и Сирии. Ученые отметили, в частности, ряд негроидных черт гуджаратских черепов, а также сосуществование средиземноморских и веддоидных признаков.

Раскопки в Багоре еще более рельефно продемонстрировали и общие черты и особенности культуры мезолита. Культурный слой (1,5 м) свидетельствует о длительности обитания и содержит материал трех периодов в истории поселения. Первая и самая ранняя стадия характеризуется широким применением вкладышей (из камня и кости), употреблением злаков и зачатками земледелия (найденны зернотерки). Но главным занятием населения были охота и собирательство. Находки костей животных говорят о начале их приручения (овца, коза) и о фауне того периода.

Охота имела огромное значение: в слое первого периода обнаружено 70% костей диких животных; затем процент значительно уменьшается, т.е. роль охоты падает.

---

<sup>126</sup> H.D.Sankalia. Excavations at Langhnaj, Gujarat. — «Man». 1955, vol. 55; он же. Excavations at Langhnaj: 1944–1963. P. 1–3. Poona, 1965.

<sup>127</sup> V.N.Misra. Bagor — a Late Mesolithic Settlement in North-West India. — «World Archaeology». 1973, vol. 5, №1, с. 92–110.

Судя по остаткам каменных полов и круглых каменных подпорок, для строительства жилищ (хижин) использовался и камень. При раскопках этого слоя открыто захоронение, которое располагалось в границах обитания. С помощью карбонного анализа первый период датируется 5000–2800 гг. до н.э., а второй — 2800–600 гг. до н.э. Тогда уже появляются керамика и изделия из металла, но микролиты продолжают широко употребляться. Основным занятием населения становится земледелие. Керамика и медные наконечники стрел аналогичны тем, которые представлены в халколитических культурах этой части Индии, и даже напоминают ряд хараппских изделий. Захоронения (также в зоне обитания) содержат уже и инвентарь.

К раннемезолитическому времени могут быть отнесены и микролитические стоянки в долине р. Махи в Гуджарате<sup>128</sup> и в бассейне р. Санграули в штате Уттар-Прадеш<sup>129</sup>. Любопытно, что микролиты были найдены на тех же речных террасах, что и палеолитические орудия; анализ материала, по мнению В.Кришнасвами, свидетельствует о пережитках палеолитической традиции. Никаких остатков керамических изделий, соотносимых с микролитами, не обнаружено. Огромное количество микролитов и отщепов в Санграули означает, возможно, что здесь была мастерская по изготовлению орудий.

Из открытий последних лет особо нужно отметить находки экспедиции Аллахабадского университета под руководством Дж.Р.Шармы в Сарай-Нахар-Рай (долина Ганга). Карбонный анализ датирует их 8395 (± 110) г. до н.э.<sup>130</sup> Стоянка располагалась на берегу озера (ныне высохшего). Четыре круглые выемки в углах пола указывают на то, что здесь были временные покрытия — крыши, природные условия (отсутствие поблизости камня) повлияли на технику изготовления микролитов: все они очень небольшого размера и число их по сравнению с другими районами крайне невелико.

Находки костей животных позволяют составить представление о фауне того времени — овца, коза, *Bos indicus*, слон, черепаха. Как считает Дж.Р.Шарма, некоторые виды были уже одомашнены; впрочем, это предположение нуждается в дальнейшей аргументации<sup>131</sup>. Другая мезолитическая стоянка, Махадаха, дала важный антропологический материал — необычайно крупные скелеты: мужские — 192 см, женские — 178 см.

Для изучения мезолита Южной Индии особое значение имеют раскопки микролитических стоянок в красных песчаных дюнах района Тинневелли<sup>132</sup>, которые демонстрируют единую местную традицию изготовления микролитов (главным образом из кремня и кварцита). Создатели этих орудий — охотники и рыболовы, жившие по берегам рек и на побережье океана<sup>133</sup>, — не были еще знакомы с керамикой и шлифовкой орудий.

Материал из Тинневелли датируется 4000 г. до н.э., т.е. временем, когда в долине Инда уже существовали поселения оседлых земледельцев и скотоводов — предшественников хараппцев. На Юге развитие шло гораздо медленнее, основным занятием были охота и рыболовство.

Некоторые археологи отмечают сходство индийской микролитической культуры с африканской (капсийская микролитическая индустрия) и, более того, подчеркивают их гене-

---

<sup>128</sup> B.Subbarao. Archaeological Excavations in the Mahi Valley. — «Journal of the M.S. University of Baroda». 1952, vol. 1, №1.

<sup>129</sup> V.D.Krishnaswami. Progress in Prehistory. — AI. 1950, №9.

<sup>130</sup> H.D.Sankalia. Prehistory and Protohistory in India and Pakistan. 2 ed., с. 239–240; G.R.Sharma. Mesolithic Lake Cultures in the Gan-gā Valley, India. — «Proceedings of the Prehistory Society». 1973, vol. 39, с. 129–146; G.R.Sharma, V.D.Misra, D.Mandal, B.B.Misra, J.N.Pal. Beginnings of Agriculture. Allahabad, 1980; В.М.Массон. Археологические исследования Аллахабадского университета. — ВДИ. 1982, №1, с. 227–231.

<sup>131</sup> B. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan. Cambridge, 1982, с. 77. Д.П.Агравал принимает мнение Дж.Р.Шармы о domestикации большинства животных (D.P.Agrawal. The Archaeology of India. L., 1981, с. 67).

<sup>132</sup> P.E.Zeuner, B.Allchin. The Microlithic Sites of the Tinnevely District, Madras State. — AI. 1956, №12.

<sup>133</sup> Б.Олчин находит прямые аналогии с материалом из Шри-Ланки (B.Allchin. The Late Stone Age of Ceylon. — «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland». 1958, vol. 88, с. 179–201), что свидетельствует о контактах между жителями этих двух регионов (ср.: W.A.Fairservis. The Roots of Ancient India. N.Y., 1971, с. 101).

тическую связь и даже общее происхождение<sup>134</sup>. Однако открытие раннемезолитической стоянки в Бирбханпуре (Западная Бенгалия)<sup>135</sup> свидетельствует о почти полном отсутствии микролитов геометрической формы (трапеций и треугольников), столь характерных для западных районов. Значит, вопрос о происхождении микролитических культур в целом следует решать, лишь учитывая региональную специфику. Раскопки в Уттар-Прадеше показали определенную последовательность: в ряде мест слои с негеометрическими микролитами залежали под слоем с геометрическими микролитами и керамикой. Можно ли, исходя из этого, утверждать, что культуры с негеометрическими микролитами (юго-восточные районы Индии) древнее тех, которые представлены геометрическими микролитами (Запад страны)? Вопрос еще ждет решения.

До недавнего времени микролитические орудия почти не встречались в Восточной Индии, что давало археологам основание резко разграничивать две области каменной техники: область микролитов на Западе страны и область шлифованных топоров на Востоке. В результате новейших исследований микролитические стоянки обнаружены и в Восточной Индии, что говорит о крайней условности выдвигавшихся прежде гипотез. Судя по раскопкам мезолитических стоянок в пещерах, в рассматриваемую эпоху уже существовала живопись. Древние художники изображали на стенах человеческие фигуры (охотников, стрелков из лука, пастухов и т.д.) и животных (слонов, оленей и т.д.). В Синганпуре (округ Райгарх)<sup>136</sup>, например, представлены сцены схватки со зверем, борьбы людей с бизоном и кабаном. Допустимо полагать, что в Индии (как и в Европе) пещерная живопись появилась значительно раньше — еще в эпоху палеолита. Обследование отрогов Виндхья, где естественные пещеры служили стоянками для человека, привело к открытию блестящих образцов позднепалеолитической и мезолитической живописи. Наибольшую известность получила живопись Адамгарха (около Хошангабада, в долине Нармады) и особенно Бхимбетки (недалеко от Бхопала) — подлинной галереи древнего искусства (здесь рисунки сохранились на стенах 500 пещер). В.С.Ваканкар относит наскальные рисунки к нескольким периодам, в том числе к верхнепалеолитическому и мезолитическому<sup>137</sup>. Самыми ранними, по его мнению, следует считать крупные по размерам изображения бизонов, слонов, тигров, носорогов. В мезолитической живописи преобладают темы охоты (охотники вооружены копьями, луками и стрелами) и ритуальных танцев. (Любопытно, что люди иногда изображены в масках и головных уборах.)

*Неолит* отмечен не только появлением новой техники изготовления орудий (полировка и шлифовка), но и переходом к оседлой жизни, развитием земледелия и скотоводства, широким распространением керамического производства.

Еще сравнительно недавно этот период в Индии был настолько мало изучен, что известный американский археолог Е.Ворман (в 1949 г.) заявил об отсутствии здесь до эпохи металла<sup>138</sup> даже следов пребывания «неолитических людей». Сейчас картина изменилась: археологи обнаружили множество неолитических поселений на всей территории Индостана<sup>139</sup>.

---

<sup>134</sup> См.: V.D.Krishnaswami. Stone Age in India. — AI. 1948, №3.

<sup>135</sup> B.B.Lal. Birbhanpur: a Microlithic Site in the Damodar Valley, West Bengal. — AI. 1958, №4, с. 4–48.

<sup>136</sup> См.: С.К.Дикшит. Введение в археологию. М., 1960, с. 208–210.

<sup>137</sup> W.S.Wakankar. Prehistoric Cave Paintings. — «Marg». 1975, vol. 28, №4, с. 17–34; D.P.Agrawal. The Archaeology of India, с. 83–89.

<sup>138</sup> E.C.Worman. The Neolithic Problem in the Prehistory of India. — «Journal of the Washington Academy of Sciences». 1949, vol. 39, №6.

<sup>139</sup> V.D.Krishnaswami. The Neolithic Pattern of India. — AI. 1960, №16; B.K.Thapar. Neolithic Problem in India. — Indian Prehistory, 1964. Poona, 1964; он же. Problems of the Neolithic Cultures in India: A Retrospect. — «Puratattva». 1974, vol. 7, с. 61–65.



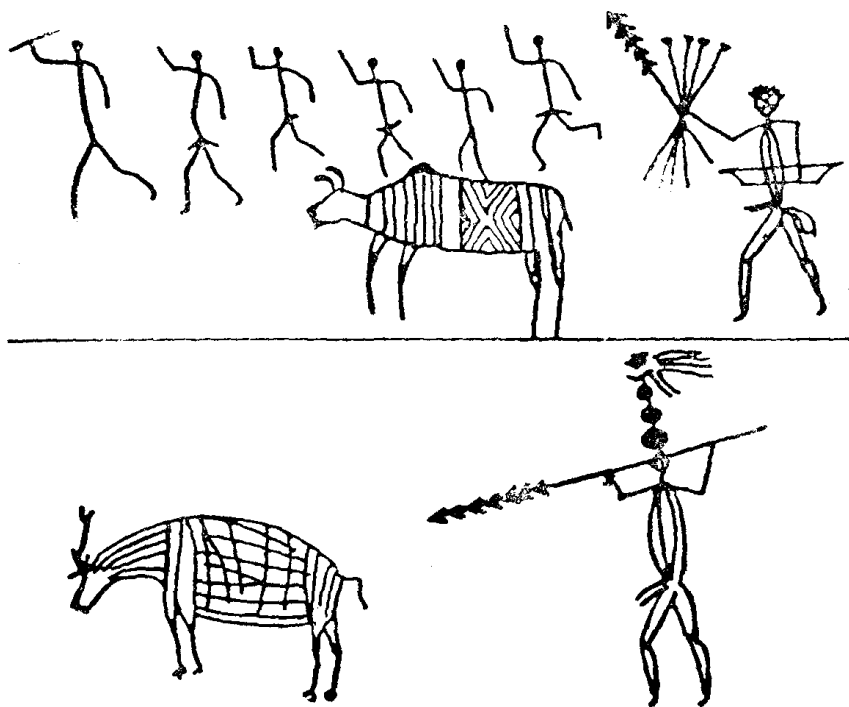
*Микролиты из Бирбханпура Тинневелли.*

Эти данные позволяют выделить несколько культурно-хозяйственных зон, различавшихся по уровню развития и типу хозяйственной деятельности населения. Как правило, в качестве таких зон выделяют долину Инда и прилегающие районы, Северную Индию, Западную Индию и Северный Декан, долину Ганга, Восточную Индию, Южный Декан<sup>140</sup>. Наиболее развитым в эпоху неолита был Северо-Запад, где рано возникли общины оседлых земледельцев и скотоводов, повлиявшие на сложение городской цивилизации в долине Инда. Но на огромных пространствах субконтинента тогда еще были распространены довольно архаичные культуры охотников и рыбаков<sup>141</sup>.

<sup>140</sup> См.: В. & R.Allchin. *The Rise of Civilization in India and Pakistan*, с. 97; D.P.Agraval. *The Archaeology of India*, с. 91.

<sup>141</sup> Подробнее см.: В.М.Массон. *Средняя Азия и Древний Восток*. М. — Л., 1964.





*Сцена охоты. Наскальные рисунки из Бхимбетки.*

Для изучения неолитических культур Белуджистана и бассейна Инда важный материал дали раскопки экспедиций В.А.Файрсервиса, Е.Росса, пакистанских и французских археологов<sup>142</sup> (с открытыми здесь комплексами типологически допустимо соотнесены поселения того же периода в Афганистане)<sup>143</sup>. Неолитические культуры рассматриваемого региона обычно датировали IV тысячелетием до н.э. (иногда V тысячелетием до н.э.)<sup>144</sup>. В настоящее время эту дату можно значительно удревить. Раскопки в Мехргархе (на р. Волан, в 150 км от Кветты), произведенные французскими археологами во главе с Ж.-Ф.Жаррижем, позволили проследить этапы развития — от раннеолитического до халколитического. Первый комплекс по технике каменных орудий близок к мезолитическому, керамика еще отсутствует, хотя население живет в домах, построенных из сырцовых кирпичей. Этот докерамический неолит, согласно карбонному анализу, датируется ранее чем 5100 до н.э. Однако уже в тот период население выращивало пшеницу и ячмень, возможно, был одомашнен и рогатый скот. По мнению ряда французских археологов, земледельческие общины появляются тут в VII тысячелетии до н.э.<sup>145</sup> Исключительная важность раскопок в Мехргархе определяется и тем, что они дают возможность детально выявить переход местных общин охотников и собирателей к общинам земледельцев и скотоводов.

Большинство из обнаруженных неолитических поселений оседлых земледельцев было открыто в долинах Северного Белуджистана<sup>146</sup>. Новые исследования показали, что прежняя

<sup>142</sup> Подробнее см.: W.A.Fairservis. The Roots of Ancient India; M.R.Mughal. Present State of Research on the Indus Valley Civilization. — Ancient Cities of the Indus. Ed. G.L.Possehl. Delhi, 1979, с. 90–98; Indus Civilization. New Perspectives. Ed. by A.H.Dani. Islamabad, 1981; J.-F.Jarrige, M.Lechevallier. Excavations at Mehrgarth, Baluchistan: Their Significance in the Prehistorical Context of the Indo-Pakistan Borderlands. — SAA 1977, с. 463–535; B. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan, с. 100–111; J.G.Shaffer. Prehistoric Baluchistan. Delhi, 1978; M.Lechevallier, G.Quivron. The Neolithic in Baluchistan. — SAA 1979, с. 71–82.

<sup>143</sup> См.: В.И.Сарианиди. Древние земледельцы Афганистана. М., 1977.

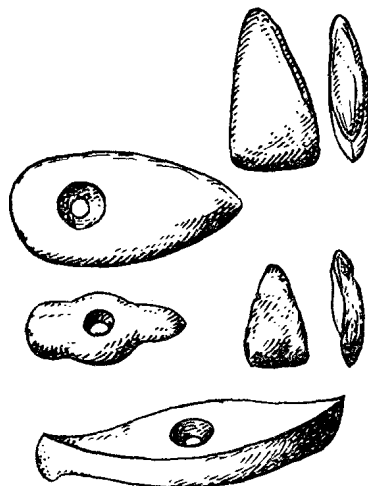
<sup>144</sup> См.: Chronologies in Old World Archaeology. Chicago — London, 1965.

<sup>145</sup> M.Lechevallier, G.Quivron. The Neolithic in Baluchistan.

<sup>146</sup> Вопрос о происхождении раннеземледельческих культур этого региона вызывает споры. Свообразная посуда, не имеющая прямых аналогий в Иране и Средней Азии, костные остатки местных пород скота указывают на местные корни этой культуры, хотя, как справедливо отмечает В.М.Массон, видны «следы западных воздействий» (В.М.Массон. Средняя Азия и Древний Восток, с. 260). Ж.-Ф.Жарриж считает, что

точка зрения об отсутствии таковых в долине Инда объясняется плохой изученностью этого района. Нужно надеяться, что и здесь будет более отчетливо и объемно прослежено развитие земледельческих культур от раннего неолита до эпохи металла.

Таким образом, значительная «древность» земледелия в Индостане уже не вызывает сомнений: имеются свидетельства о выращивании злаков в VII, в крайнем случае VI тысячелетиях до н.э.<sup>147</sup>, что ставит этот субконтинент в один ряд с другими древнейшими центрами — Ближним Востоком, Малой и Юго-Восточной Азией.



*Некоторые типы неолитических орудий.*

Вместе с тем было бы ошибкой рассматривать весь Северо-Запад Индии как район повсеместного распространения культур оседлых земледельцев. Внутри этой части страны имела своя периферия, где темпы развития были не столь быстрыми и неолитические культуры довольно долго сохраняли архаичный облик. Можно сослаться, например, на раскопки в Гумле (многослойное поселение на р. Гомал, притоке Инда), где в самом раннем неолитическом слое найдены кости диких животных и микролиты (керамика отсутствует)<sup>148</sup>.

Еще более архаичным предстает неолит Северной Индии (Кашмир), известный по раскопкам в Бурзахоме (недалеко от Сринагара)<sup>149</sup>. Поселения располагались на террасах, жители обитали в ямах, круглых и прямоугольных, покрытых корой березы. Полы и стены иногда обмазывались глиной; здесь же приготавливалась пища, на что указывают остатки золы на полу. Обилие костяных гарпунов говорит о роли рыболовства. Особое значение имели собирательство и охота. Керамика, сделанная от руки, была грубой и плохо обработанной. Прямых сведений о развитии земледелия пока не обнаружено.

В одном из помещений открыта живопись (сцена охоты) на полированном камне. Этот памятник — единственное надежное свидетельство о развитии изобразительного искусства неолитического населения Индии. Начало этой культуры, по данным карбонного анализа, относится примерно к XXIV–XXII вв. до н.э. (иногда предлагаются и более ранние даты)<sup>150</sup>, т.е. в целом совпадает с периодом городской цивилизации долины Инда, конец

главным было по влияние, идущее из Средней Азии, а социокультурная трансформация местных культур (J.-F.Jarrige. *Economy and Society in the Early Chalcolithic-Bronze Age of Baluchistan: New Perspectives from Recent Excavations at Mehrgarh*, — SAA 1979, с. 95).

<sup>147</sup> См.: D.P.Agrawal. *The Archaeology of India*, с. 92; M.S.Randhawa. *A History of Agriculture in India*. Delhi, 1981.

<sup>148</sup> См.: A.H.Dani. *The Excavations in the Gonial Valley*. — «Ancient Pakistan». 1970–1971, vol. 5. Правда, Б. и Р.Олчин сомневаются в том, что облик неолитического комплекса столь «примитивен» (*The Rise of Civilization in India and Pakistan*, с. 109).

<sup>149</sup> Подробнее см.: D.P.Agrawal. *The Archaeology of India*, с. 98–106; Madhu Bala. *A Survey of Proto-Historic Investigation in Jammu & Kashmir and Review of Present Position*. — «The Anthropologist». 1978, vol. 22, №1–2, с. 1–16; R.K.Pant. *Microwear Studies on Burzahom Neolithic Tools*. — ME. 1979, vol. 3, с. 11–18; R.N.Kaw. *The Neolithic Culture of Kashmir*. — *Essays in Indian Prehistory*. Delhi, 1979, с. 219–228.

<sup>150</sup> B. & R.Allchin. *The Rise of Civilization in India and Pakistan*, с. 111.

же — к 1700 и 1500 гг. до н.э.<sup>151</sup> В последующий период население уже строило дома из глины и сырцового кирпича. Находки останков человека в специальных горшках проливают свет на погребальные обычаи населения; вместе с людьми иногда хоронили собак и даже волков<sup>152</sup>, что, возможно, имело сакральное значение.

Весьма архаичный облик «кашмирского неолита», отсутствие сколько-нибудь ясных аналогий в культурах соседних районов Индостана поставили вопрос о соотношении создателей Бурзахома с пришлыми племенами, проникшими сюда из более северных областей Азии (такова, например, точка зрения В.А.Файрсервиса). Окончательное решение проблемы зависит от результатов продолжающихся здесь археологических раскопок.

Чем дальше на юг от высокоразвитых центров Северо-Запада, тем сильнее в культуре племен ощущаются архаичные черты. Так, в начале II тысячелетия до н.э., когда городская цивилизация долины Инда стала клониться к упадку, в Раджастанхана лишь формировались местные неолитические и энеолитические культуры раннеземледельческих племен. Еще более архаичны культуры Центральной Индии, хотя по уровню развития они были выше культур Юга. Их носители занимались охотой и рыболовством и делали первые шаги по пути к земледелию и скотоводству. Они жили в ямах и по уровню строительной техники сильно отставали от своих северных соседей. Это ясно демонстрируют раскопки в Декане и на Юге Индии. Неолит этой зоны стал фактически известен только в последние десятилетия по исследованиям в Брахмагири, Санганакаллу, Пиклихале, Халлуре, Теккалакоте, Нарсипуре и ряде других районов<sup>153</sup>. Самые ранние неолитические комплексы в Карнатаке относятся примерно к 3000 г. до н.э., хотя в целом южноиндийский неолит датируется 2500–1000 гг. до н.э.

В Брахмагири были вскрыты наслоения нескольких периодов<sup>154</sup>. Для нижнего слоя типичным орудием является шлифованный подтреугольный каменный топор с коническим обухом. Каменные топоры найдены вместе с множеством грубых, почти без следов ретуши, микролитов из агата, горного хрусталя, сердолика, яшмы, кремния. Керамика выполнена вручную и представлена преимущественно круглодонными сосудами со слабозагнутым краем.

Неолитические племена этого периода еще только переходили к более прогрессивным формам хозяйственной деятельности — земледелию и скотоводству. В следующем слое среди множества местных керамических изделий открыты также фрагменты расписной и нарезной керамики, происхождение которой установить пока трудно. Возможно, она была не местного производства; на связи неолитической культуры Южной Индии с культурами Северо-Запада указывают, в частности, сходство ряда керамических форм и техника изготовления посуды. Некоторые ученые считают, что неолитическая культура района Брахмагири просуществовала до второй половины I тысячелетия до н.э., т.е. периода, отмеченного на Севере развитыми культурами эпохи железа.

В поселении Санганакаллу (округ Беллари) археологи обнаружили культуру, близкую к культуре Брахмагири, но датируют они ее более ранним временем<sup>155</sup>. Слой, соответствующий неолитическому периоду, можно разделить на две фазы. Первая характеризуется шлифованными орудиями, бледно-серой, без следов росписи керамикой, сделанной от руки. Эта фаза, считал Б.Суббарао, — подлинно неолитическая, несмотря на то что по материалу древнее первого периода Брахмагири. Материал, сходный с найденным в Санганакаллу, датиру-

---

<sup>151</sup> H.D.Sankalia. Prehistory and Protohistory in India and Pakistan, с. 269; D.P.Agrawal, R.V.Krishnamurty, Sheela Kusumgar, R.K.Pant. Chronology of Indian Prehistory..., с. 40.

<sup>152</sup> См.: В. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan, с. 113.

<sup>153</sup> См., например: K.Paddayya. Investigations into the Neolithic Culture of the Shorapur Doab, South India. Leiden, 1979; H.D.Sankalia. Prehistory and Protohistory in India and Pakistan, 2 ed., с. 513–545; B.Narasimhaiah. Neolithic and Megalithic Cultures in Tamil Nadu. Delhi 1980.

<sup>154</sup> R.E.M.Wheeler. Brahmagiri and Chandravali, 1947. Megalithic and Other Cultures in the Chitaldrug District. Mysore State, — AI. 1948. №4.

<sup>155</sup> B.Subbarao. Stone Age Cultures of Bellary. Poona, 1948; Z.D.Ansari, M.S.Nagaraja Rao. Excavations at Sanganakallu 1964–1965. Poona, 1969.

ется в Утнуре 2160 ( $\pm 150$ ) г. до н.э.<sup>156</sup>, что позволяет отнести к этому периоду и ранние слои Санганакаллу (условно и Брахмагири). Только в следующей фазе появилась керамика, близкая к изделиям местных типов из Брахмагири. Одновременное с ней существование расписной керамики, по мнению Б.Б.Лала, — результат внешних влияний, идущих, очевидно, с Северо-Запада<sup>157</sup>. Обильный материал индийские ученые получили при раскопках в Теккалакоте (округ Беллари)<sup>158</sup>. Было исследовано 19 неолитических поселений, которые располагались преимущественно на холмистых террасах. Археологи выделили три типа построек: круглые без подпорок (нижняя часть стен делалась из соломы и обмазывалась раствором), круглые с подпорками из валунов и прямоугольные тоже с подпорками. Покойников иногда хоронили прямо под полом дома, иногда около дома под скалой; найдены и погребальные урны.

С помощью карбонного анализа ранняя фаза неолитического периода в Теккалакоте датируется 1800–1500 гг. до н.э., а поздняя — 1400–1000 гг. до н.э.<sup>159</sup> (сходная датировка получена и по материалам из Халлура)<sup>160</sup>.

Раскопки в Пиклихале открыли поселение, жители которого разводили домашний скот, занимались примитивным земледелием и изготавливали без гончарного круга грубую керамику<sup>161</sup>. Жилища возводились вокруг деревянных столбов, полы обмазывались глиной и навозом, покрывались циновками из бамбука. О развитии скотоводства в неолитическую эпоху на Юге говорят раскопки в Утнуре, где были найдены остатки загонов для скота.

Р.Олчин, производивший исследования в Пиклихале, полагал, что возникновение поселения оседлых земледельцев было связано с проникновением на Юг Индии примерно в 2500–2000 гг. до н.э. племен из Ирана, однако некоторые индийские археологи защищают убедительную, на наш взгляд, точку зрения, согласно которой эта раннеземледельческая культура — местного происхождения<sup>162</sup>. Чрезвычайно сложен вопрос и об этногенезе неолитического населения Декана и Южной Индии, поскольку данные палеоантропологии крайне скудны. Ряд индийских ученых (например, К.С.Мальхотра) склонны выделять на основе палеоантропологических данных из Теккалакоты два «расовых элемента» — местный, протоавстралоидный, и средиземноморский. Р.Олчин, подчеркивая генетическую связь населения упомянутых районов с жителями Центральной Индии, считает, что автохтонное население Южной Индии уже в период неолита подверглось «колонизации» племен из Западной Азии. Сопоставление материала из Лангхнаджа, Хараппы и Мохенджо-Даро с данными из Пиклихала и Теккалакоты показывает, что различия в антропологических типах Северной и Южной Индии проявлялись задолго до проникновения индоариев<sup>163</sup>. Исходя из материалов более позднего времени и фактов этнической истории в посленеолитическую эпоху, можно полагать, что основными в облике неолитического населения Декана и Южной Индии были признаки южноиндийской (дравидийской) и веддоидной расы.

Исследования археологов, особенно интенсивные в 70-е годы, выявили в Восточной Индии две главные культурные области эпохи неолита: Бихар — Бенгалия — Орисса и Ассам. Самый информативный памятник Бихара — Чиранд<sup>164</sup>. В отличие от жителей других неолитических поселений Индии чирандцы жили не в районах предгорья и на холмах, а в аллювиальных долинах бассейна Ганга. Природные условия определили и специфику хозяйст-

---

<sup>156</sup> F.R.Allchin. Utnur Excavations. Hyderabad, 1961.

<sup>157</sup> M.V.B.Lal. Protohistoric Investigation. — AI. 1953, vol. 9, с. 102.

<sup>158</sup> Подробнее см.: M.S.Nagaraja Rao, K.C.Malhotra. The Stone Age Hill Dwellers of Tekkalakota. Poona, 1965.

<sup>159</sup> D.P.Agrawal, Sheela Kusumgar. Prehistoric Chronology..., с. 72–73.

<sup>160</sup> О раскопках в Халлура подробнее см.: M.S.Nagaraja Rao. Prehistoric Cultures of the Tungabhadra Valley. — A Report on Hallur excavations. Bangalore, 1971.

<sup>161</sup> F.R.Allchin. Piklihal Excavations. Hyderabad, 1969; on же Neolithic Cattle Keepers of South India. A Study of the Deccan Ashmounds. Cambridge, 1963.

<sup>162</sup> H.D.Sankalia. Prehistory and Protohistory in India and Pakistan, с. 271–272.

<sup>163</sup> См.: Я.Я.Рогинский, М.Г.Левин. Антропология. М., 1978, с. 414; K.A.R.Kennedy. Prehistoric Skeletal Record of Man in South Asia. — «Annual Review of Anthropology». 1980, vol. 9.

<sup>164</sup> B.S.Verma. Excavations at Chirand. — «Puratattva». 1970–1971, №4, с. 18–22.

венной деятельности, и материал для изготовления орудий (помимо камня широко использовались кость и рога животных). Наряду с рыболовством большую роль уже играло земледелие. Неолитическая культура Чиранда датируется 2000 (1800)–1200 гг. до н.э.<sup>165</sup>, но была высказана мысль о возможности отнесения самого раннего этапа к 2500 г. до н.э.<sup>166</sup> (некоторые археологи причисляют и ранние слои Чиранда к эпохе халколита)<sup>167</sup>.

Население жило в круглых глиняных или обмазанных глиной соломенных «домах» (обычно диаметром 2 м), близко расположенных друг к другу. Кроме микролитов употреблялись топоры, каменные и костяные наконечники стрел. Посуда красного, черного и серого цветов производилась вручную (правда, Х.Д.Санкалия, лично изучивший данные Чиранда, полагает, что посуда изготовлялась и на гончарном круге). Большой интерес представила находка зерен риса, пшеницы, ячменя и чечевицы (вопрос о корнях рисоводства в этом регионе горячо дискутируется в научной литературе — появление его связывают, как правило, с Юго-Восточной Азией, хотя не исключено и его восточногогималайское происхождение)<sup>168</sup>.

Археологи обнаружили также украшения из кости, агата и халцедона. Терракотовые фигурки (птиц, быка, змеи) позволяют судить не только об искусстве чирандцев, но и о некоторых особенностях их верований. Очень показательна фигурка змеи: видимо, культ змей в Бихаре восходит к весьма раннему времени.

Если для неолита Бихара — Бенгалии — Ориссы характерно преобладание типично индийских форм и традиций, то для неолитической культуры Ассама — наличие наряду с местными значительного числа форм, присущих культурам Юго-Восточной Азии (так называемый плечиковый топор — прямоугольный топор-мотыга с квадратным выступом сверху). Но «иноземные» экземпляры по времени более поздние. С точки зрения ряда ученых, неолитические культуры Северо-Восточной Индии обязаны своим происхождением племенам, пришедшим из Юго-Восточной Азии. Как полагает Д.П.Агравал, Ассам в рассматриваемую эпоху был этнически, лингвистически и археологически связан с Юго-Восточной Азией<sup>169</sup>. Однако наличие таких связей не исключает и местных корней неолита Северо-Восточной Индии<sup>170</sup>.

Раскопки в Ассаме проводились пока в незначительных масштабах, и заключить, в какой степени местную струю неолитических культур можно непосредственно соотнести с культурами племен, проживающих здесь сейчас, трудно. Нет надежных оснований для установления абсолютной датировки неолитических культур региона. По всей вероятности, они хронологически близки к культурам того же периода в Декане, хотя некоторые более развитые черты проявляются в восточных районах довольно поздно. Неолитические слои ряда поселений датируют с помощью карбонного анализа примерно 1000 г. до н.э.<sup>171</sup> Поскольку в этих; слоях встречаются неолитические орудия, имеющие аналогии к неолиту Юго-Восточной Азии, допустимо распространение иноземных традиций условно соотносить с довольно поздним временем, притом что совершенно очевидны и весьма ранние контакты. Материалы исследований 60–70-х годов в Юго-Восточной Азии, прежде всего в Таиланде, свидетельствуют о возникновении здесь очагов земледельческих культур уже в X–VIII тысячелетиях до н.э. И именно отсюда многие достижения материальной культуры могли в эпоху неолита распространиться в восточные районы Индии, тем более что связь их с Юго-Восточной Азией в более поздние эпохи устанавливается с достаточной определенностью.

Итак, уже в неолитический период отчетливо выявляется неравномерное развитие отдельных районов страны. В эпоху, предшествовавшую сложению городской цивилизации Хараппы, Северо-Западная Индия представляла собой зону обитания земледельцев и ското-

<sup>165</sup> D.P.Agrawal, Sheela Kusumgar. Prehistoric Chronology..., с. 71.

<sup>166</sup> H.D.Sankalia. Prehistory and Protohistory in India and Pakistan, 2 ed., с. 304.

<sup>167</sup> D.P.Agrawal. The Archaeology of India, с. 245.

<sup>168</sup> Я.В.Чеснов. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976, с. 97.

<sup>169</sup> D.P.Agrawal. The Archaeology of India, с. 106.

<sup>170</sup> A.H.Dani. Prehistory and Protohistory of Eastern India. Calcutta, 1960.

<sup>171</sup> Indian Prehistory: 1964, с. 92.

водов, которые вели оседлый образ жизни, тогда как другие области заселяли коллективы охотников, рыболовов и собирателей и переход здесь к земледелию и скотоводству совершился много веков спустя.

Та же неравномерность развития характерна и для последующих периодов. В III тысячелетии до н.э. в долине Инда возникла высокоразвитая городская цивилизация, Юг же только становился районом земледелия и скотоводства. Довольно архаичные ранненеолитические культуры Гуджарата существовали до эпохи Хараппы (поэтому их иногда относят к IV–II тысячелетиям до н.э.). Еще более архаичен неолит Кашмира. Неравномерность развития, во многом, очевидно, объяснялась природными условиями. В целом же, несмотря на значительные локальные особенности, неолитические культуры Индостана обладали рядом принципиально сходных черт<sup>172</sup>, однако выводить всю специфику из единой традиции, как это нередко делают индийские археологи, на наш взгляд, ошибочно. Результаты новых раскопок позволили более объемно представить хозяйственную деятельность неолитического населения Индостана, судить о сельскохозяйственных культурах, которые оно выращивало (рис, просо, бобовые, пшеница, ячмень), и домашних животных, которых разводило (козы, овцы, крупный рогатый скот)<sup>173</sup>.

Следующий за неолитом этап исторического развития был отмечен употреблением металла — важнейшее событие в жизни древнего человека. Наибольшее распространение вначале получила медь, из которой изготовляли оружие, орудия труда и т.д. Крупные изменения произошли во всех областях жизни и трудовой деятельности, в общественной структуре. Большие сдвиги наблюдались в земледелии и ремесле. Развивался обмен, появились явные признаки имущественного неравенства.

Энеолитические (или халколитические, т.е. меднокаменные, по терминологии индийских археологов) культуры Индии до недавнего времени были изучены слабо. Последние годы, правда, ознаменовались важными открытиями, но до сих пор многие вопросы происхождения энеолитических культур, их датировки и эволюции остаются нерешенными.

Исключительный научный интерес представляет изучение эпохи энеолита на севере Индостана. Именно эта часть страны раньше всего познакомилась с металлом, здесь, в долине Инда, сложилась одна из величайших цивилизаций древности.

---

<sup>172</sup> В.К.Thapar. Problems of the Neolithic Cultures in India: a Retrospect — «Puratattva». 1974, №7, с. 61–65.

<sup>173</sup> F.R.Allchin. Early Domestic Animals in India and Pakistan; он же. Early Cultivated Plants in India and Pakistan. — The Domestication and Exploitation of Plants and Animals. L., 1968; Vishnu-Mittre, S.Guzder. The Early Domestication of Plants in South and Southeast Asia — a Critical Review. — «The Palaeobotanist». 1975, vol. 11, №2, с. 83–88.

## ГЛАВА II

### ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ. КУЛЬТУРА ХАРАППЫ

Более четырех тысяч лет назад в бассейне Инда была создана высокоразвитая городская культура, не уступавшая таким очагам мировой цивилизации, как Месопотамия и древний Египет, а в ряде отношений и превосходившая их. Открытие и исследование хараппской культуры (названа так по месту раскопок в Хараппе, округ Монтгомери, совр. Пакистан) имели чрезвычайно большое научное значение<sup>174</sup>. После этих открытий уже невозможно было утверждать, как это раньше делали многие ученые, что Индия — «никогда не знала цивилизации, отмеченной широким употреблением бронзы»<sup>175</sup>, что она прочной стеной была отделена от других государств древнего Востока и резко уступала им по уровню развития. Еще сравнительно недавно хараппская цивилизация порой объявлялась провинциальным вариантом шумерской<sup>176</sup>. Даже такой блестящий знаток этой культуры, как Мортимер Уилер, считал, что сама идея цивилизации проникла в Индию с запада<sup>177</sup>.

Раскопки в долине Инда убедительно показали древность, самобытность и автохтонность индийской культуры, сложившейся — задолго до появления в стране индоарийских племен. Этим был нанесен удар и по теориям, авторы которых связывали происхождение цивилизации в стране с приходом ариев.

Первые планомерные исследования<sup>178</sup> в Хараппе были начаты в 1921 г. индийским археологом Д.Р.Сахни; годом позже Р.Д.Банерджи открыл остатки другого центра — Мохенджо-Даро (на языке синдхи — «Холм мертвых»). В дальнейшем эти памятники изучали многочисленные экспедиции под руководством Дж.Маршалла, Н.Маджумдара, Э.Маккея, М.Ватса, М.Уилера и др.<sup>179</sup> В последние годы раскопки были предприняты индийскими и пакистанскими археологами, а также учеными Италии, Франции, США<sup>180</sup>. Эти работы не только уточнили, но и во многом изменили традиционные представления о древнейшей цивилизации Индии.

---

<sup>174</sup> К настоящему времени ареал этой культуры необычайно расширился, но ученые по-прежнему употребляют название «хараппская цивилизация». Термин «индская цивилизация» представляется менее удачным, поскольку ограничивает территорию ее распространения.

<sup>175</sup> V.A.Smith. The Copper Age and Prehistoric Bronze Implements of India. — IA. 1905, vol. 35, с. 229.

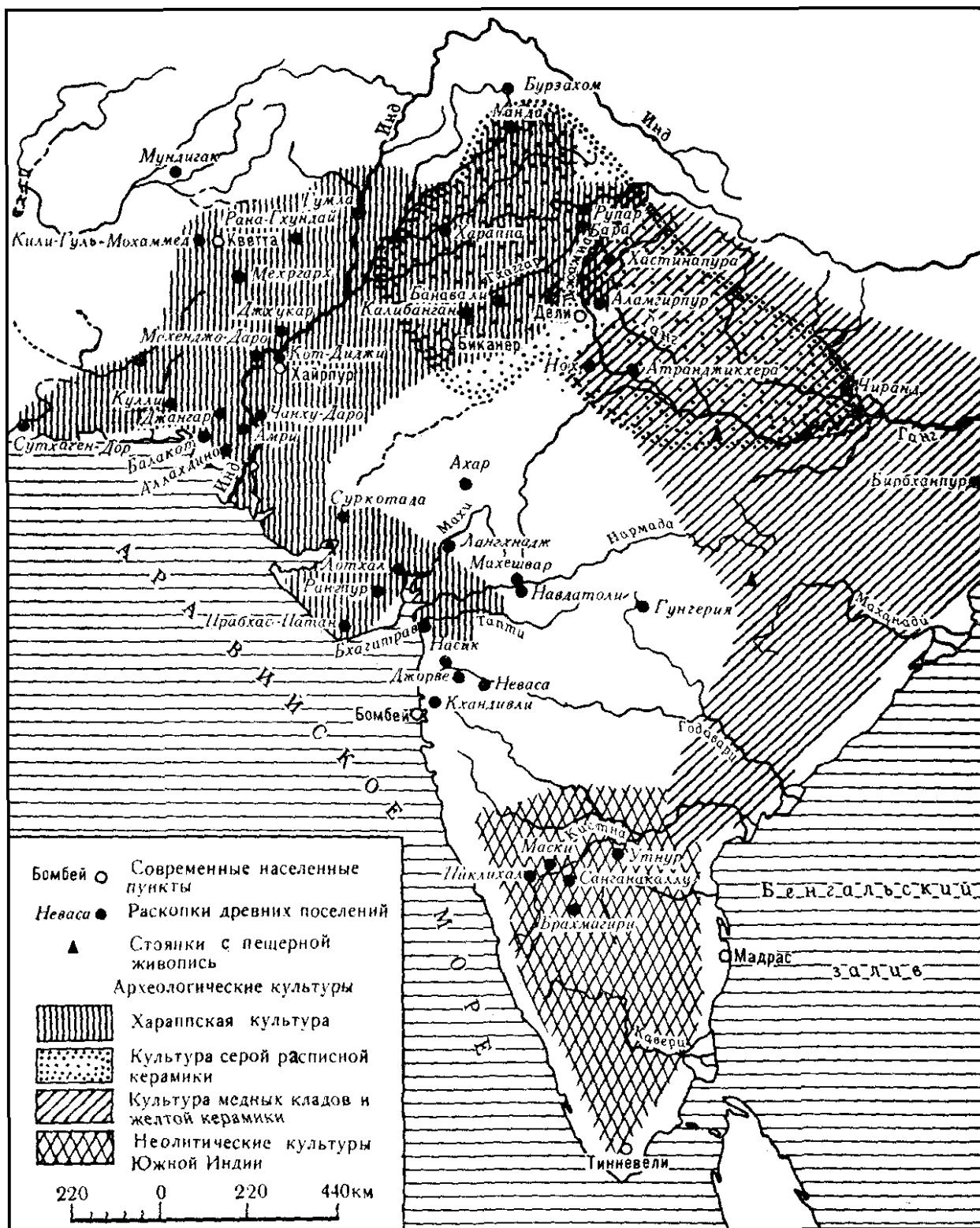
<sup>176</sup> См., например: H.S.David. Some Further Contacts and Affinities between the Egypto-Minoan and the Indo-(Dravido)-Sumerian Culture. — TC. 1956, vol. 5, №1. Один из крупнейших современных шумерологов, С.Н.Крамер, высказал предположение, что под натиском шумерийцев население обеидской эпохи двинулось из Месопотамии в долину Инда, что и привело к развитию там цивилизации (S.N.Kramer. The Indus Civilization and Dilmun: the Sumerian Paradise Land. — «Expedition». 1964, vol. 6, №3).

<sup>177</sup> M.Wheeler. Early India and Pakistan to Ashoka. N.Y., 1959, с. 104; он же. The Indus Civilization. Cambridge, 1968, с. 25.

<sup>178</sup> Первый обратил внимание на древность Хараппы, произвел небольшие раскопки и даже нашел хараппскую печать Л.Каннингхэм, отчет которого был издан в 1875 г. (A.Cuaningham. Harappa. — Archaeological Survey of India, Report for the Years, 1872–1873, 1875, с. 105–108).

<sup>179</sup> J.Marshall. Mohenjo-Daro and the Indus Civilization. Vol. 1–3. L., 1931; N.G.Majumdar. Explorations in Sind. — «Memoires of the Archeological Survey of India». 1934, vol. 48; E.Mackay. Chanhu-Daro Excavations 1935–1936. New Haven, 1943; M.S.Vats. Excavations at Harappa. Vol. 1–2. Delhi, 1940; M.Wheeler. Civilization of the Indus Valley and Beyond. L., 1960.

<sup>180</sup> Основная литература приведена в кн.: В.М.Панде, К.С.Рамачандран. Bibliography of the Harappan Culture. Miami, Florida, 1971; R.H.Brunswig. A Comprehensive Bibliography of the Indus Civilization and Related Subjects. — «Asian Perspectives». Vol. 16, №1, 1973 (1974); A.Parpola. Bibliographical Aids for the Study of the Indus Civilization: A Critical Survey, — «Puratattva». 1975–1976, №8; M.Rafique Mughal. Present State of Research on the Indus Valley Civilization. — Ancient Cities of the Indus. Delhi, 1979; Harappan Civilization. Delhi, 1982.



Археологическая карта древней Индии.

Проблемы происхождения харапской культуры. Отсутствие точных стратиграфических данных с периода неолита до строительных комплексов в индских городах в немалой степени затрудняет изучение ранних ее этапов. Повышение уровня подпочвенных вод тормозит исследование древнейших слоев в Мохенджо-Даро. В итоге ученые до сих пор не пришли к единому мнению о происхождении этой культуры. Некоторые полагают, что своим возникновением она обязана цивилизации на Евфрате и Тигре. Критика этой точки зрения нередко приводила к другой крайности. Стремясь подчеркнуть древность индийской культуры, Э.Эрас, например, утверждал, что харапская культура предшествовала шумер-



ской и, возможно, даже породила ее<sup>181</sup>. Среди исследователей имеются защитники и теории, связывающей появление Хараппы с арийскими племенами. Ряд авторов труда «История и культура индийского народа» склонны рассматривать ее как результат первой волны индо-европейского проникновения<sup>182</sup>. К этому примыкает и концепция К.Шастри, согласно которой хараппская цивилизация была по характеру ведийской (хронологически соответствующая «Атхарваведе»), поскольку «Ригведа» много древнее ее<sup>183</sup>. Ошибочность таких заключений становится особенно очевидной в свете новых археологических открытий, свидетельствующих о вызревании хараппской культуры в процессе развития раннеземледельческих культур бассейна Инда и соседних районов Белуджистана.

Как уже отмечалось, раннеземледельческие культуры Белуджистана и Синда изучены довольно фрагментарно; планомерные широкие археологические изыскания до недавнего времени здесь, фактически не проводились. Не существует и общепринятой классификации этих культур<sup>184</sup>. Лишь благодаря работам В.А.Файрсервиса в районе Кветты<sup>185</sup>, Ж.-М.Казалья в Южном Афганистане (Мундигак), Южном Белуджистане<sup>186</sup> и в долине Инда (Амри)<sup>187</sup>, а также пакистанских<sup>188</sup>, индийских<sup>189</sup>, французских (экспедиция под руководством Ж.-Ф.Жарижа)<sup>190</sup> и английских (Р.Олчии)<sup>191</sup> археологов получены новые данные.

Имеющийся в настоящее время материал позволяет проследить эволюцию ранних культур, смену скотоводческого хозяйства с ограниченной сферой земледелия развитым земледельческим хозяйством, выявить пути движения племен из горных районов в долины рек, освоение ими речных долин, переход от протогородской к городской цивилизации, взаимодействие локальных культур друг с другом и с синхронными им культурами Афганистана, Ирана, Средней Азии.

Раскопки В.А.Файрсервиса в Кили-Гуль-Мохаммеде (к северо-западу от Кветты) показали последовательное развитие культур в горных долинах Северного Белуджистана. Первые жители поселения (Кили I) употребляли еще кремневые орудия и не были знакомы с техникой изготовления керамики. О возможном развитии земледелия уже в этот ранний период говорят значительная толщина культурного слоя и небольшое число костных остатков животных (овцы, крупный рогатый скот, козы), а также находки серпов. В конце периода появляются дома, сделанные из сырцового кирпича. Карбонный анализ определяет верхнюю

---

<sup>181</sup> H.Heras. *Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture*. Vol. 1. Bombay, 1953.

<sup>182</sup> См.: *The Vedic Age (History and Culture of the Indian People, vol. 1)*. Bombay, 1950, с. 194–195, 216–217.

<sup>183</sup> K.N.Sastri. *New Light on the Indus Civilization*. Vol. 2. Delhi, 1965, с. 142.

<sup>184</sup> Подробнее см.: H.Mode. *Das Friihe Indien*. Weimar, 1960; W.A.Fairservis. *The Roots of Ancient India*. N.Y., 1971 (2-е изд. — Chicago, 1975).

<sup>185</sup> W.A.Fairservis. *Excavations in the Quetta Valley, West Pakistan*. N.Y., 1956; он же. *Archaeological Surveys in the Zhob and Loralai Districts, West Pakistan*. N.Y., 1959; он же. *The Origin, Character and Decline of an Early Civilization*. — *Ancient Cities of the Indus* (статья впервые была опубликована в 1967 г.).

<sup>186</sup> J.-M.Casal. *Fouilles de Mundigak*. Т. 1–2. P., 1961; он же. *L'Afganistan et les problèmes de l'archéologie indienne*. — «*Artibus Asiae*». 1956, t. XIX; он же. *Nindowary. A Chalcolithic Site in South Baluchistan*. — «*Pakistan Archaeology*». 1966, vol. 3.

<sup>187</sup> J.-M.Casal. *Fouilles d'Amri*, *Publications de la Commission des Fouilles Archéologiques, Fouilles du Pakistan*, t. 1–2. P., 1964.

<sup>188</sup> M.R.Mughal. *Present State of Research on the Indus Valley Civilization* (статья впервые опубликована была в 1972 г.); A.H.Dani. *Excavations in the Gomal Valley*. — «*Ancient Pakistan*». 1970–1971, vol. 5, с. 1–177; F.A.Khan. *Excavations at Kot Diji*. — «*Pakistan Archaeology*». 1965, vol. 2; M.A.Halim. *Excavations at Sarai Khola*. — «*Pakistan Archaeology*». 1970, vol. 7, с. 23–89; 1971, vol. 8, с. 1–112.

<sup>189</sup> B.K.Thapar. *New Traits of the Indus Civilization at Kalibangan: An Appraisal*. — *SAA* 1973, с. 85–104; он же. *Kalibangan: A Harappan Metropolis Beyond the Indus Valley*. — «*Expedition*». 1975, vol. 2.

<sup>190</sup> J.-F.Jarrige, M.Lechevallier. *Excavations at Mehrgarh, Baluchistan: Their Significance in the Prehistorical Context of the Indo-Pakistani Borderlands*. — *SAA* 1977, с. 463–535; J.-F.Jarrige, R.H.Meadow. *The Antecedents of Civilization in the Indus Valley*. — «*Scientific American*». 1980, vol. 243, №2, с. 122–133; J.-F.Jarrige. *Economy and Society in the Early Chalcolithic-Bronze Age of Baluchistan*. — *SAA* 1979, с. 93–114; он же. *Excavations at Mehrgarh: Their Significance for Understanding the Background of the Harappan Civilization*. — *Harappan Civilization*, с. 79–84.

<sup>191</sup> *SAA* 1979, с. 217–250.

границу докерамической культуры в Северном Белуджистане 3712–3688 (± 85) гг. до н.э.<sup>192</sup>, но, возможно, первые поселенцы пришли сюда еще раньше<sup>193</sup>.

Только культура третьего периода предстает как типично земледельческая, хотя она тесно связана с предшествующими фазами развития. Связь с Хараппой обнаруживается лишь на материале седьмого периода. Убедительным аргументом в пользу местного происхождения раннеземледельческих культур Белуджистана некоторые археологи считают наличие местных пород скота среди одомашненных животных.

Раскопки Е.Росса в Рана-Гхундай<sup>194</sup> позволили выявить преемственность культур на протяжении длительного периода и дали относительную стратиграфию Северного Белуджистана. Оседлые земледельцы и скотоводы вначале изготавливали керамические предметы вручную, но вскоре стали применять и гончарный круг. Сравнение материала нижних слоев Рана-Гхундай с культурами Северного Ирана демонстрирует определенное сходство культур Северного Белуджистана и Северного Ирана (Гиссар). Можно предположить, что отдельные племенные группы из Ирана проникали в Северный Белуджистан. Однако в целом здешняя земледельческая культура отличается специфическим местным колоритом, что противоречит высказываемому иногда мнению об ее иранском происхождении.

Керамика, близкая к керамике второго и третьего периодов в Рана-Гхундай, была найдена М.Уилером под укреплениями в Хараппе<sup>195</sup>, что указывает на связь культур Северного Белуджистана с самыми ранними культурами долины Инда и дает возможность определить третий период Рана-Гхундай как предхараппский.

С 70-х годов проводят интенсивные раскопки французские археологи совместно с учеными Пакистана. В 150 км от Кветты, в Мехргархе на р. Болан, были открыты поселения, где выявлены слои от ранненеолитического до халколитического. В этом районе уже в глубокой древности проходили торговые пути между Индией и Западной Азией. Фактически Мехргарх примыкает к долине Инда, и результаты раскопок чрезвычайно важны для изучения истории сложения хараппской цивилизации. Еще не так давно ученые полагали, что Белуджистан значительно отставал в развитии от культур долины Инда и перешел к оседлому земледелию гораздо позднее. Теперь получены неопровержимые доказательства того, что земледельческая культура существовала тут уже в VI тысячелетии до н.э. (или даже ранее). И главное, установлена последовательная эволюция местных культур от периода неолита до эпохи Хараппы.

Докерамический неолит датируется VI или даже VII тысячелетием до н.э.; обнаружены постройки из необожженных кирпичей. Население культивировало различные сорта ячменя и пшеницы, началось одомашнивание животных (крупный рогатый скот, козы, овцы)<sup>196</sup>. Раскопки этого комплекса позволяют судить и о погребальной практике жителей — в могилах найдены украшения из местных пород камня, а также из бирюзы и лазурита, что свидетельствует о торговых контактах со Средней Азией и Северным Афганистаном. Украшения и скелеты покрывались красной охрой. Различия в инвентаре захоронения говорят о социальной дифференциации.

Материалы раскопок указывают на смену докерамического неолита неолитом и ранним энеолитом с расписной керамикой, имеющей аналогии в керамике земледельческих культур Белуджистана и Синда. V тысячелетием до н.э. датируются поселения района Мехргарха, относящиеся к раннеэнеолитической эпохе. Более высокого уровня достигло строительное искусство; прямоугольные строения делились на узкие жилые помещения. В одном из них найдены отпечатки зерен пшеницы и ячменя, а также два серпа. По мнению Ж.-

<sup>192</sup> Chronologies in Old World Archaeology. Chicago — London, 1965, с. 276; B. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan. Cambridge, 1982, с. 136 (здесь даны поздние даты — 3180 и 3150 гг. до н.э.).

<sup>193</sup> См.: W.A.Fairservis. The Roots of Ancient India, с. 138.

<sup>194</sup> E.J.Ross. A Chalcolithic Site in Northern Baluchistan. — «Journal of the Near Eastern Studies». 1946, №4; W.A.Fairservis. Archaeological Surveys in the Zhob and Loralai Districts.

<sup>195</sup> R.E.M.Wheeler. Harappa 1946. The Defences and Cemetery R 37. AI. 1947, №3.

<sup>196</sup> R.Meadow. Early Animal Domestication in South Asia: A First Report of the Faunal Remains from Mehrgarh, Pakistan. — SAA 1979, с. 143–179.

Ф.Жарижа, это был склад для хранения продуктов. Много зерен (ячмень, пшеница) и семена хлопчатника обнаружены вне помещений. Находки семян хлопчатника — древнейшее свидетельство культивирования его в Индостане (до сих пор было известно о разведении хлопчатника лишь в эпоху Хараппы).

Огромное число костных остатков крупного рогатого скота говорит о важной роли скотоводства. По-прежнему широко употреблялись каменные орудия: археологи выявили своего рода мастерскую по производству микролитов из стеатита, тут же изготовлялись бусы из раковин. В этот период начинают появляться керамические предметы. Образцы расписной керамики напоминают посуду земледельческих культур Белуджистана и Афганистана IV тысячелетия до н.э. (находки в районе Мехргарха по времени предшествуют керамическим сериям, открытым В.А.Файрсервисом в Кили-Гуль-Мохаммеде). Изделия из металла, относящиеся к раннеэнеолитическому периоду, одиночны — медное кольцо, металлическая бусина. В целом в районе Мехргарха при сохранении устойчивых традиций в строительстве, культивировании злаков, одомашнивании животных отчетливо виден переход от охоты и собирательства к земледельческо-скотоводческому хозяйству.

Третий период здесь датируется примерно самым концом V тысячелетия до н.э. и характеризуется значительными инновациями в ремесле. Керамика изготавливается на гончарном круге и становится массовым материалом. Постепенно усложняется роспись на сосудах, создаются новые типы изделий: фигурки делаются уже из терракоты, впервые появляются печати (из кости и терракоты). Растет и число возделываемых злаков. Все это привело к расширению территории обитания. К концу IV тысячелетия складывается местная земледельческая культура, которая во многом сходна с другими синхронными культурами Белуджистана, Синда и соседних районов Афганистана. Устанавливаются тесные контакты с Ираном и югом Средней Азии. В III и II тысячелетиях до н.э. новый импульс получает строительство (возводятся двухэтажные жилища, массивные платформы), культивируются новые растения, в частности виноградная лоза, увеличивается число терракотовых фигурок (людей и животных), керамика обжигается в особых печах; эта традиция близка к раннехараппской и поздней фазе Амри и Кот-Диджи<sup>197</sup> (ключительные этапы совпадают с эпохой ранней Хараппы).

В особую группу могут быть выделены культуры Южного Белуджистана и Синда — Амри (часто Амри-Наль) и Кулли. Верхнюю границу культуры Амри-Наль помогают определить фрагменты керамики Амри, залегающие под слоем с хараппскими вещами. На некоторых стоянках над керамикой типа Амри обнаружен слой не только с хараппской керамикой, но и с керамикой, сходной с предметами Кулли, что, по мнению С.Пиготта, свидетельствует о синхронности поздних фаз Амри-Наль с Кулли и ранними фазами Хараппы<sup>198</sup>. На связь с хараппской культурой указывают находки в Амри-Наль фаянсовых бус и типично хараппских металлических изделий. Большое значение имели раскопки Ж.-М.Казаля в Амри (на правом берегу Инда, в 130 км к югу от Мохенджо-Даро), позволившие установить стройную стратиграфию от дохараппских слоев до поздней Хараппы<sup>199</sup>.

Никаких архитектурных строений самого раннего периода выявлено не было, значительная часть (80%) керамики производилась вручную, лишь некоторые экземпляры свидетельствуют о практике росписи. Находки медных браслетов говорят и о знакомстве с металлом, но широко применялись изделия из камня. На следующей стадии первого периода появляются постройки из сырцового кирпича (с несколькими комнатами размером 8 × 3 м), совершенствуется техника изготовления керамики, становятся более разнообразными элементы росписи. Существенные изменения отмечены в третьей фазе того же периода: прямоугольные дома размером 16 × 3 м с полами и дверьми возводятся из кирпича и камня на платформах; посуда, как правило, изготовлена на гончарном круге, хотя форма повторяет

<sup>197</sup> J.-F.Jarrige, M.Lechevallier. Excavations at Mehrgarh, Baluchistan, с. 463–535; S.P.Gupta. Baluchistan and Afghanistan: Refuge Areas or Nuclear Zones? — Essays in Indian Protohistory. Delhi, 1979, с. 9–15.

<sup>198</sup> S.Piggott. Prehistoric India to 1000 B.C. Harmondsworth, 1950 с. 142.

<sup>199</sup> J.-M.Casal. Fouilles d'Amri...

предшествующие образцы. Судя по находкам, одомашнению подвергся крупный рогатый скот, козы, овцы. К сожалению, раскопки не дали никаких остатков культурных растений. Существенно, что следующий период в истории Амри наступает в результате эволюции, без разрыва с предшествующей культурной традицией. Он характеризуется появлением керамики хараппского типа и представляет собой как бы переходный этап от культуры Амри к Хараппе. Керамика напоминает образцы из Кот-Диджи. И лишь третий период соответствует эпохе развитой Хараппы.

Поздние фазы первого периода с помощью карбонного анализа датируются 3015–2450 гг. до н.э.<sup>200</sup> (на основе коррекции супруги Олчин называют иные даты — 3540–3240 гг.)<sup>201</sup>. Раскопки в Балакоте (38 км к северу от Карачи)<sup>202</sup> дали богатый материал о культуре Кулли. Здесь, как и в ряде других поселений, прослежено развитие местной дохараппской традиции, сделавшей уже первые шаги к урбанизации. В IV тысячелетии до н.э. воздвигались массивные строения из необожженного кирпича; керамика близка керамике типа Наль, затем появляется посуда, сходная с предметами Амри; одомашнены крупный рогатый скот, козы, овцы, выращивается ячмень. Изучение остатков фауны уже в эпоху Хараппы показало, что большую роль в рационе стали играть продукты моря<sup>203</sup>. Распространяются печати с надписями; некоторые находки свидетельствуют о контактах с районом Персидского залива.

В целом исследования древних докерамических и керамических культур Белуджистана и Синда помогают решить вопрос о корнях хараппской цивилизации. Чрезвычайно важно, что Э.Маккей обнаружил в нижних слоях Мохенджо-Даро обломки керамика типа Кветты, а М.Уилер при раскопках строительных комплексов в Хараппе — фрагменты керамики Амри в Рана-Гхундай (II — III) в слоях, предшествующих городским укреплениям. Очевидно, развитие этих раннеземледельческих культур заставляло их носителей искать новые территории, расселяться по берегам рек. Так на Инде, где позднее была создана городская культура, возникли земледельческие общины, существовавшие ранее в более северных областях.

Примечательно, что в ряде районов предхараппская (или раннехараппская) культура предстает уже как весьма развитая. Раскопки в Кот-Диджи (недалеко от Хайрпура, Пакистан) открыли местную самостоятельную оседлую земледельческую культуру<sup>204</sup>. Непосредственно под памятниками Хараппы археологи нашли крупное сооружение предшествующей эпохи. Архитектурный комплекс состоял из двух частей: крепости и предместья с постройками. Здешняя керамика указывает на развитое гончарное производство, а сходство ее с раннехараппской вскрывает корни собственно хараппского гончарного производства. Керамика Кот-Диджи отчасти сближается и с той, что обнаружена под укреплениями Хараппы, т.е. в Амри и Рана-Гхундай (II — III)<sup>205</sup>. На основе карбонного анализа культура Кот-Диджи датируется 3155–2590, 2885–2805 и 2600 (± 145)–2100 (± 140) гг. до н.э. (периодом, предшествовавшим городской Хараппе)<sup>206</sup>.

---

<sup>200</sup> J.-M.Casal. Amri: An Introduction to the History of the Indus Civilization. — *Essays in Indian Protohistory*, с. 102.

<sup>201</sup> B. & R.Allchin. *The Rise of Civilization in India and Pakistan* с. 142.

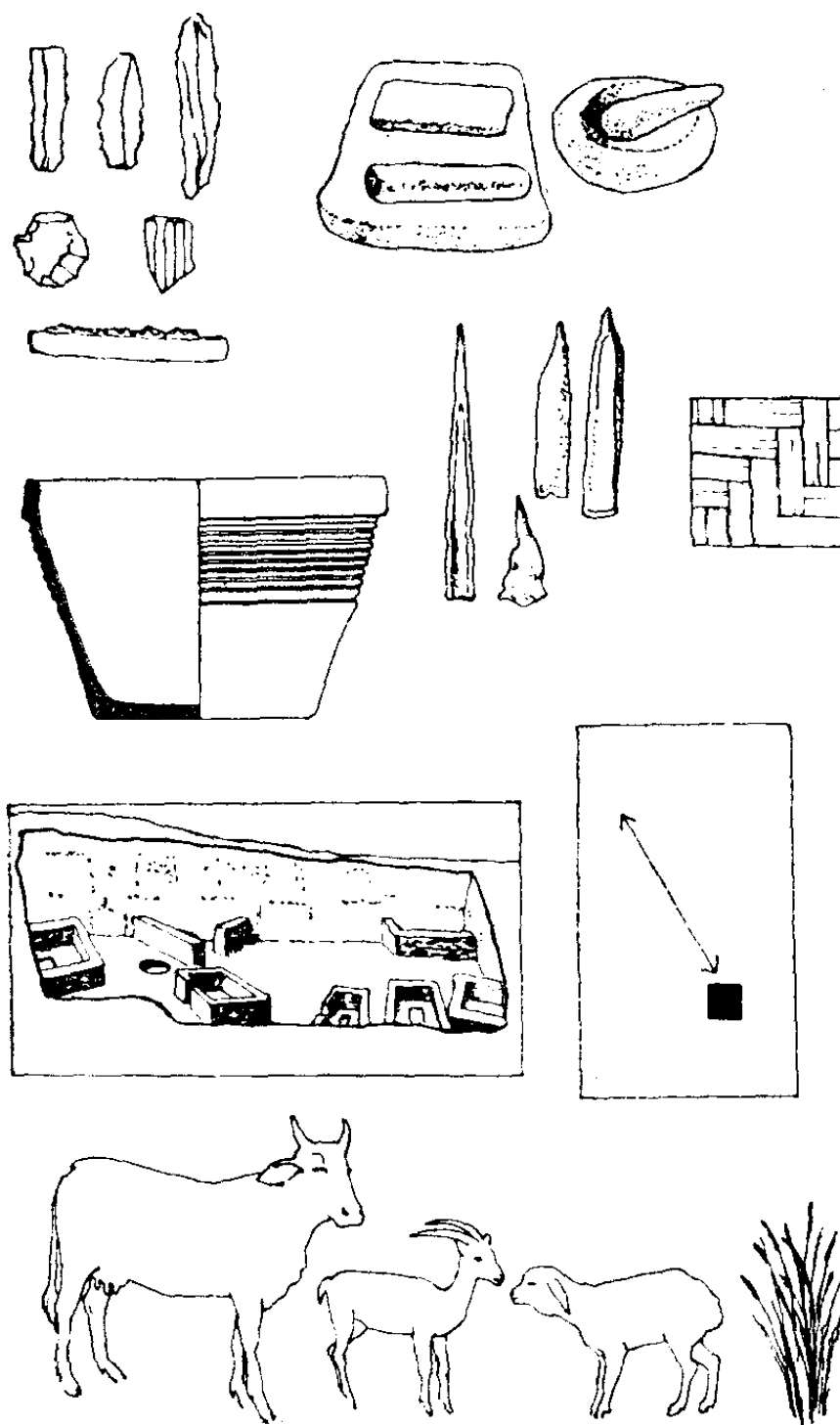
<sup>202</sup> G.F.Dales. *The Balakot Project: Summary of Four Years Excavations in Pakistan*. — *SAA* 1977, с. 241–273; B. & R.Allchin. *The Rise of Civilization in India and Pakistan*, с. 140.

<sup>203</sup> R.H.Meadow. *Prehistoric Subsistence at Balakot: Initial Consideration of the Faunal Remains*. — *SAA* 1977, с. 275–315.

<sup>204</sup> F.A.Khan. *Preliminary Report on Kot-Diji, 1957–1958*. Karachi. 1959; J.-M.Casal. *Archéologie pakistanaise: les fouilles de Kot-Diji*. — «*Arts Asiatique*». 1960, t. 7. №1; F.A.Khan. *Excavations at Kot-Diji*. — «*Pakistan Archaeology*». 1965, №2, с. 11–85.

<sup>205</sup> R.E.M.Wheeler. *Early India and Pakistan to Ashoka*, с. 107.

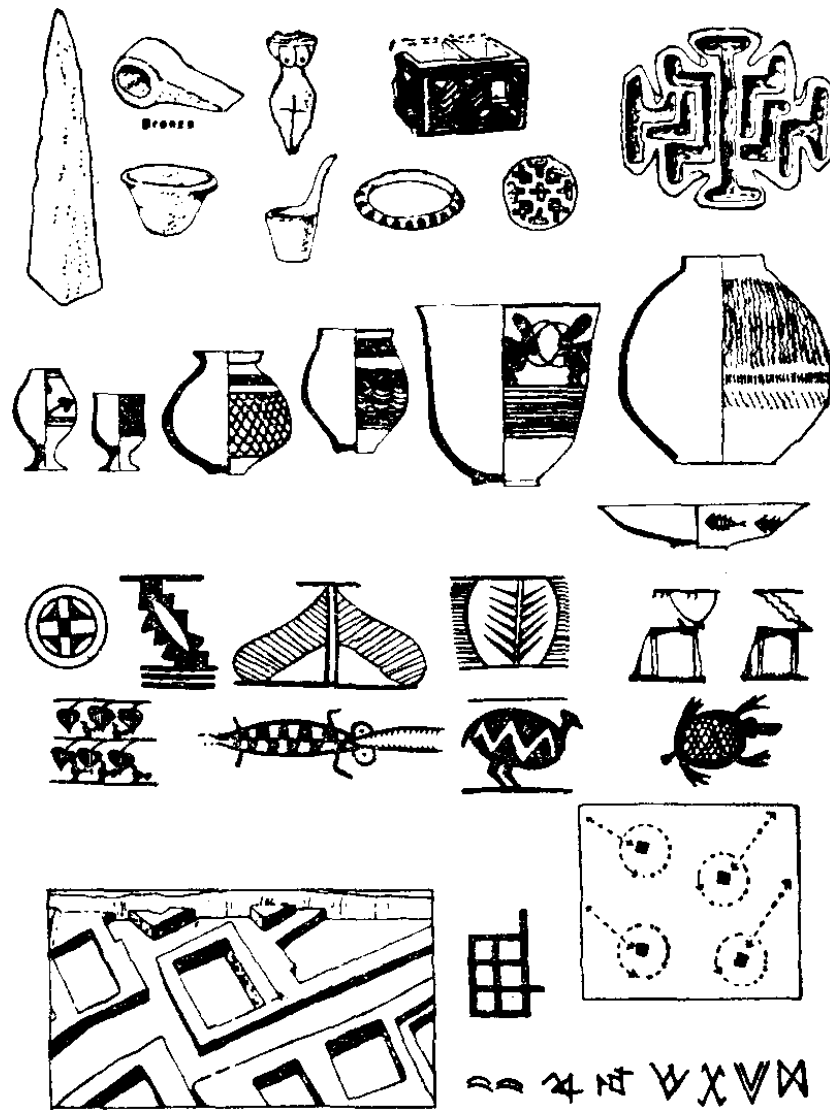
<sup>206</sup> D.P.Agrawal, Sheela Kusumgar. *Prehistoric Chronology and Radiocarbon Dating in India*. Delhi, 1974, с. 88.



*Основные элементы первого периода раннеземледельческих культур.*

Новые исследования свидетельствуют, что эта культура выходила за рамки самого поселения Кот-Диджи и охватывала районы в долине Инда, Северного и Центрального Белуджистана. В долине Кветты была обнаружена керамика, сходная с ранней котдиджинской<sup>207</sup>. Такой же вывод сделали ученые при раскопках Амри, Гумлы и других поселений, где тоже была открыта керамика раннекотдиджинского типа. Эти материалы позволили рассматривать культуру Кот-Диджи как пред- или раннехарапскую по времени. Это дало возможность установить последовательное развитие от раннехарапского этапа до периода городской цивилизации, уяснить истоки урбанизации и местные корни собственно харапской культуры.

<sup>207</sup> M.E.Mughal. Present State of Research on the Indus Valley Civilization..., с. 93–94.



*Основные элементы второго периода раннеземледельческих культур.*

Интересный материал получили индийские археологи и при раскопках Калибангана. Два холма, расположенные на левом берегу высохшего русла р. Гхаггар в Раджастхане, служили местом обитания и харапцев, и их предшественников. Первые жители Калибангана возводили свои дома из сырцового кирпича, строили фортификационные сооружения, знали основы планировки; им была известна и медь, но они продолжали пользоваться орудиями из камня. Судя по находкам, они уже в тот период торговали с весьма отдаленными областями. Форма керамических изделий, техника и характер росписи сближают последние с керамикой раннеземледельческих общин Белуджистана и Синда (например, Амри и Кот-Диджи)<sup>208</sup>. Но раннекалибанганская керамика встречается и в нижних слоях Харалпы и Мохенджо-Даро, а также, согласно материалам новых раскопок, на многих харалпских поселениях долины Сарасвати<sup>209</sup>. Дохаралпский или раннехаралпский период в Калибангане датируется с помощью

<sup>208</sup> Подробное см.: М.Н.Погрелова. Дохаралпская керамика Калибангана. — Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977. А.Гхош предложил дохаралпскую керамику Калибангана и Кот-Диджи обозначать как керамику культуры Сотхи. По его мнению, именно эта культура, наиболее ярко представленная на памятниках в долинах Гхаггара и Сатледжа, явилась основой, на которой и «выросла» собственно харалпская культура (подробнее см.: А.Ghosh. Indus Civilization: Its Origin, Authors, Extent and Chronology. — Indian Prehistory: 1964. Poona, 1965).

<sup>209</sup> Важные исследования были проведены в соседнем районе Пакистана пакистанскими археологами — по берегам высохшей реки Гхаггар (Хакра в Пакистане) было открыто более 400 стоянок и поселений предхаралпского, раннехаралпского и харалпского периодов (подробнее см.: M.R.Mughal. Recent Archaeological Research in the Cholistan Desert. — Harappan Civilization, с. 85–95).

карбонного анализа 2450–2300 гг. до н.э.<sup>210</sup>, т.е. он более поздний, чем сходные слои в Амри. Это, возможно, говорит о более позднем появлении земледельческих культур в Раджастане по сравнению с Белуджистаном и долиной Инда. Иными словами, расселение племен происходило в дохарапскую и раннехарапскую эпохи.

Решению вопроса о городской цивилизации Индостана помогает изучение типологически сходных процессов урбанизации в Индии и Восточном Иране (раскопки американских и итальянских археологов в Шахре-Сохте и Тепе Яхья)<sup>211</sup>. Открытия в Восточном Иране, Афганистане и Пакистане с очевидностью показали, что харапцы в период становления своей цивилизации тесно контактировали с жителями этого обширного региона. Более того, допустимо предположить и взаимные влияния, вероятно ускорявшие темпы развития. Новые раскопки окончательно опровергли мнение о «внезапном возникновении харапской цивилизации, не имевшей местных корней»<sup>212</sup>, и доказали, что она должна рассматриваться как закономерная фаза в процессе эволюции оседлоземледельческих культур<sup>213</sup>. Урбанизация была подготовлена предшествующими этапами истории этих культур в изучаемом регионе. Харапцы как бы восприняли все лучшее, что было достигнуто в более раннюю эпоху, — принципы городского планирования и фортификации, технологию обработки металла, камня и изготовления керамических изделий, традиции развитого земледелия и скотоводства, использования транспорта, изготовления печатей и терракотовых фигурок, стандартизации мер и т.д.<sup>214</sup>

Было бы, однако, упрощением отрицать важность того «исторического скачка», который привел к качественным изменениям и возникновению городской цивилизации. Тенденцию к урбанизации можно проследить на многих поселениях раннехарапского (или дохарапского) времени в Афганистане, Белуджистане, Синде, но развитая городская цивилизация связана с эпохой Харалпы. Огромное значение имели социальноэкономические и культурные факторы и особые географические и климатические условия речной системы Инда, создавшие исключительно благоприятные условия для развития хозяйства и появления городов — центров торговли и ремесла.

Проблемы происхождения харапской цивилизации еще нуждаются в дальнейшей разработке, однако теории, ставящие ее возникновение в зависимость от прихода ариев или шумерийцев, представляет сейчас лишь историографический интерес.

*Ареал распространения и хронология.* Поселения харапской культуры, обнаруженные вначале лишь в долине Инда, известны теперь на огромной территории — более чем 1100 км с севера на юг и 1600 км с запада на восток. По территории харапская цивилизация значительно превосходила древнейшие цивилизации Египта и Двуречья<sup>215</sup>. Среди многочисленных городов и поселений лучше всего исследованы два главных города — Харалпа и Мохенджо-Даро, а также Чанху-Даро, Калибанган, Банавали, Суркотада и Лотхал. Область распространения этой культуры не оставалась неизменной: харапцы двигались на юг, к Катхиавару, и на восток, проникая во все новые и новые районы. В Саураштре их поселения располагались и по берегу моря. Как полагают некоторые индийские археологи, это указывает на возможный путь движения из долины Инда к Гуджарату морем<sup>216</sup>.

Раскопки в Банавали (восточная периферия, штат Харьяна) выявили три этапа в истории поселения — предхарапский, харапский и позднехарапский<sup>217</sup>. Для первого периода

<sup>210</sup> В.К.Thapar. Kalibangan: A Harappan Metropolis Beyond the Indus Valley, с. 23.

<sup>211</sup> М.Тосси. The Proto-Urban Cultures of Eastern Iran and the Indus Civilization. Notes and Suggestions for a Spatio-Temporal Frame to Study the Early Relations between India and Iran. — SAA 1979.

<sup>212</sup> R.Heine-Geldern. The Origin of Ancient Civilization and Toynhee's Theories. — «Diogenes». 1956, vol. 13, с. 88.

<sup>213</sup> См.: В.М.Массон. Средняя Азия и Древний Восток. М. — Л., 1964, с. 265.

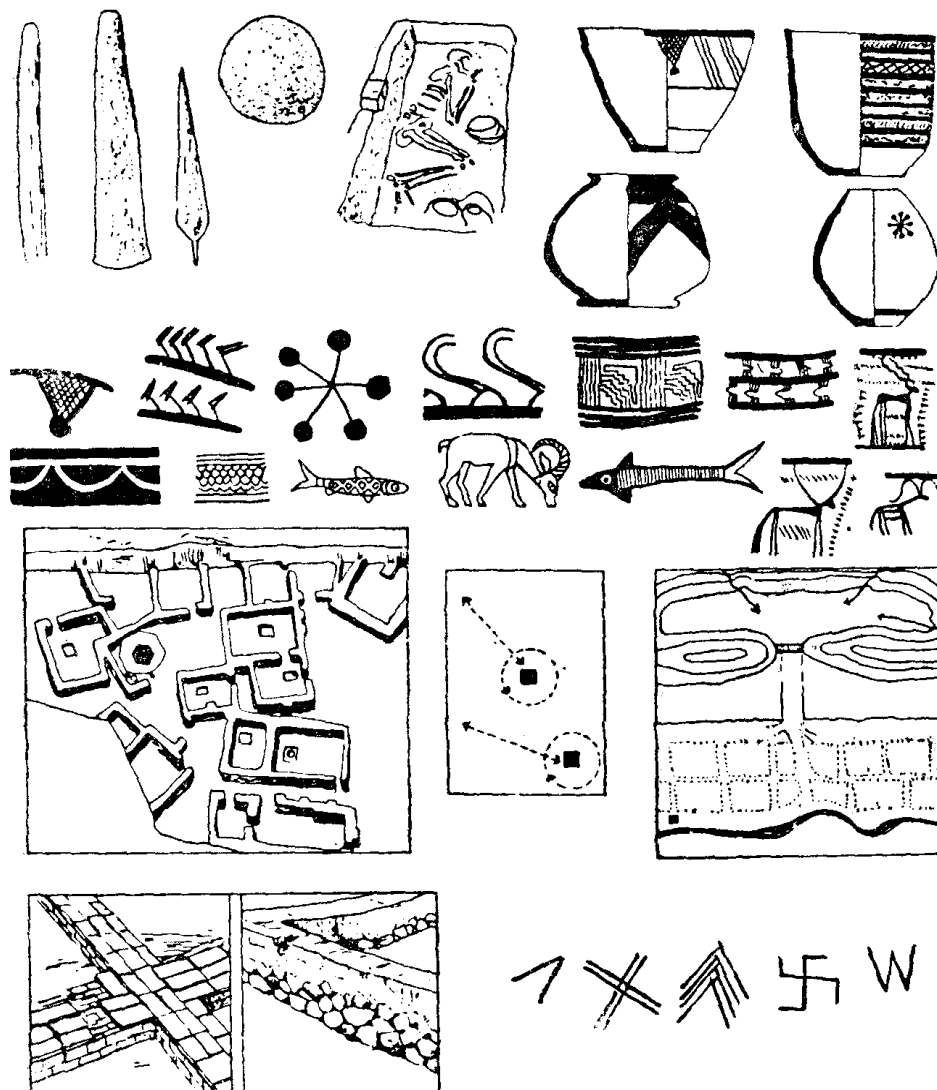
<sup>214</sup> D.P.Agrawal. The Archaeology of India. L., 1981, с. 140–141.

<sup>215</sup> Там же, с. 135.

<sup>216</sup> Indian Prehistory, 1964, с. 120; J.P.Joshi. Exploration in Kutch and Excavation at Surkotada and New Light on Harappan Migration. — «The Journal of the Oriental Institute of Baroda». 1972, vol. 22, №1–2, с. 139–143.

<sup>217</sup> См.: R.S.Bisht. Excavations at Banawali: 1974–1977. — Harappan Civilization, с. 113–124.

типичен материал, сходный с калнбанганским: земледельческое население освоило эти районы еще в дохарапскую эпоху. Позднее появляются собственно харапская архитектура, печати с надписями, меры веса и т.д., третий период отмечен чертами так называемой культуры Бары, одного из вариантов позднехарапской. Новые археологические открытия показали несправедливость выдвинутого ранее тезиса о единообразии и застойном характере харапской культуры<sup>218</sup>. В настоящее время можно говорить уже не только об ее общих особенностях, но и об определенном своеобразии отдельных областей и периодов в ее истории. Раскопки в Рангпуре, Бхагванпуре, Лотхале, Сисвале, Митатхале, Прабхас-Патане выявили многие ранее неизвестные черты. Немалую роль играли различия в природных условиях. Так, предхарапская культура, залегающая под типично харапской в Кот-Диджи, отличается от северобелуджистанских, засвидетельствованных в Мохенджо-Даро под цитаделью эпохи Харappy.



*Основные элементы раннехарапской культуры.*

Ученые выделяют несколько зон внутри ареала ее распространения — восточную, северную, центральную, южную, западную и юго-восточную — с характерными для каждой зоны особенностями<sup>219</sup>.

<sup>218</sup> См., например: Г.Чайлд. Древнейший Восток в свете новых раскопок. М., 1956, с. 262–263; Э.Маккей. Древнейшая культура долины Инда. М., 1951, с. 130. Вряд ли можно согласиться и с мнением Д.Д.Косамби, что ни один из городов долины Инда почти не подвергся каким-либо изменениям (Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968, с. 71).

<sup>219</sup> G.L.Posehl. The Harappan Civilization: A Contemporary Perspective. — Harappan Civilization, с. 15–27.



Существование местных вариантов было связано, вероятно, с тем, что создатели этой культуры принадлежали к разным, хотя и близким в этническом отношении, племенным группам.

Установление хронологических рамок хараппской цивилизации представляет немалые трудности, и датировка ее в целом весьма условна. Сравнительно точно могут быть датированы лишь отдельные комплексы городов и периоды их жизни, особенно когда речь идет о периоде расцвета: возникновение и упадок поселений в различных районах происходили не одновременно. Если упадок Мохенджо-Даро и Хараппы относится, очевидно, примерно к одному и тому же времени (Хараппа просуществовала несколько дольше), то города и поселения Катхиаварского полуострова, а также ряда областей Пенджаба продолжали жить и после гибели центров в долине Инда.

Главным материалом для датировки в течение многих десятилетий служили «индийские» и изготовленные по типу индийских в древних городах Двуречья месопотамские печати-амулеты. Поскольку месопотамская хронология известна сравнительно хорошо, то залегание индийских вещей (печати, бусины и др.) в конкретном культурном слое городищ Двуречья помогало датировать и эти индийские экземпляры. Вначале ученые очень удрежняли возраст хараппских городов, исходя лишь из общих соображений об аналогичности процесса развития цивилизации в Шумере и Индии. Один из зачинателей «индийской археологии», английский ученый Дж.Маршалл, относил хараппскую культуру к 3250–2750 гг. до н.э. Когда же были опубликованы печати из Месопотамии, оказалось, что большая часть их связана с правлением Саргона (2316–2261 гг. до н.э.), а также с периодами Исины (2017–1794 гг. до н.э.) и Ларсы (2025–1763 гг. до н.э.). Это дало основание для вывода о том, что наиболее прочные контакты между Месопотамией и Индией установились в XXIV — XVIII вв. до н.э.

Показательно, что в аккадских текстах наибольшее число упоминаний о торговле с восточными областями, в том числе Мелуххой, которая обычно ассоциируется с районом дельты Инда и соседними с ней областями, падает на периоды III династии Ура (2118–2007 гг. до н.э.) и династии Ларсы. Большой интерес представило открытие на одной из клинописных табличек, датированной 10-м годом правления царя Ларсы Гунгунума (1923 г. до н.э.), оттиска печати «индского» типа. Все эти данные позволили предположить, что время расцвета индских центров — конец III — начало II тысячелетия до н.э. При раскопках месопотамских городов печати были обнаружены и в слоях касситского периода, что свидетельствует о продолжении контактов и в эту эпоху.

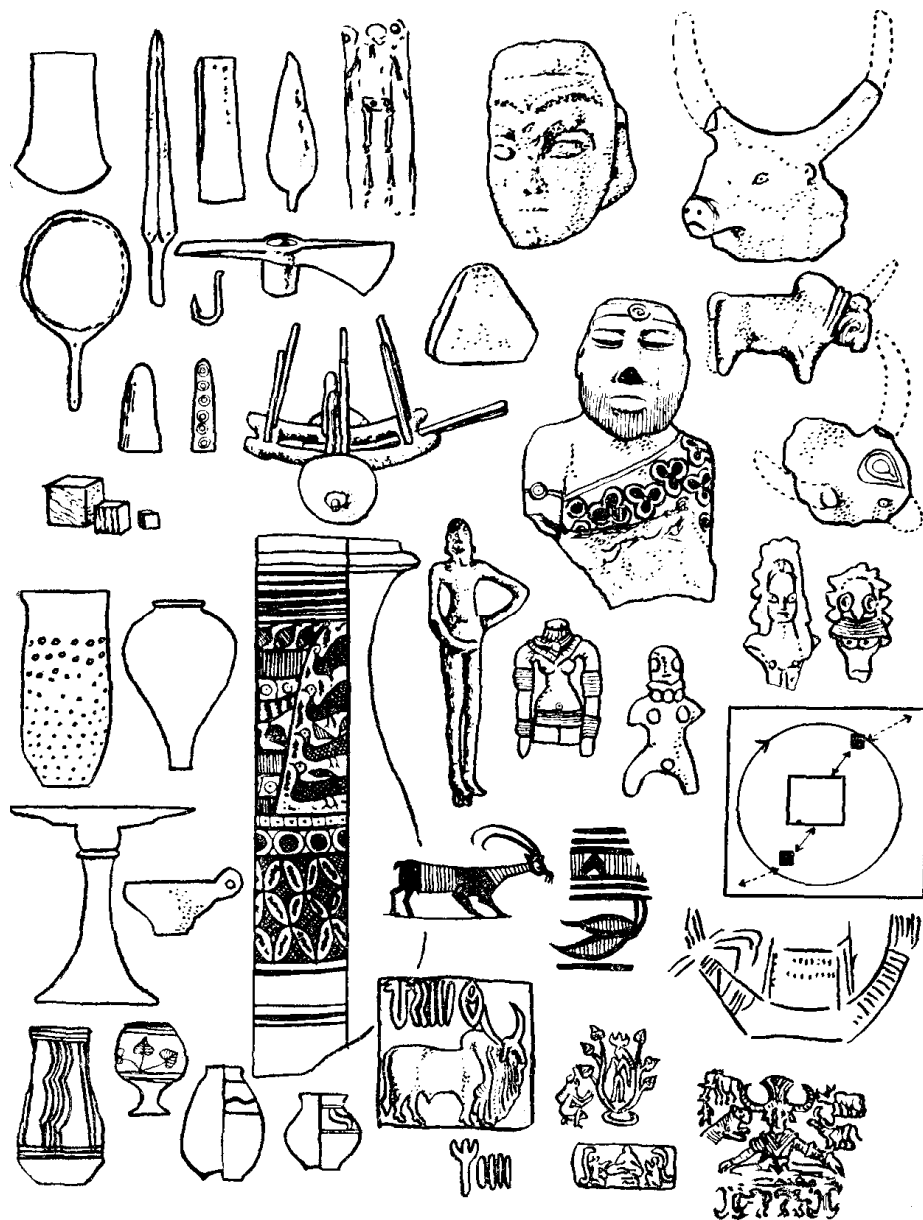
Когда на помощь ученым пришел карбонный метод исследования, появилась возможность с известной точностью определить возраст анализируемых слоев. В Кот-Диджи начало предхараппского поселения обычно датируется 3155–2590 или 2700–2600 гг. до н.э., а средние слои — 2400–2300 гг. до н.э.<sup>220</sup> Более позднее время указывается для ряда других поселений. Что касается хронологии уже развитой хараппской культуры, то в Калибангане ее слои определяются 2165–1955 гг. до н.э. и 2135–1925 гг. до н.э., в Лотхале — 2120–1870 гг. до н.э. и 2125–1895 гг. до н.э. Производивший раскопки в Лотхале С.Р.Рао предлагает, однако, иную дату — 2450–1600 гг. до н.э., что вызывает несогласие сторонников «краткой» хронологической схемы<sup>221</sup>. Дж.П.Джоши, руководитель исследований в Суркотаде, датирует хараппский период в городе 2300–1750 гг. до н.э. (начальный этап несколько раньше)<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> См.: B.B.Lai. A Picture Emerges — an Assessment of the Carbon Dating of the Protohistorical Cultures of the Indo-Pakistan Subcontinent. — *AI*. 1962–1963, vol. 18–19, с. 210–211; *Indian Prehistory*: 1964, с. 121; D.P.Agrawal, Sheela Kusumgar. *Prehistoric Chronology...*, с. 88.

<sup>221</sup> См.: S.R.Rao. *C<sub>14</sub> Dates as Applicable to Harappan Sites.* — *Radiocarbon and Indian Archaeology*. Bombay, 1973.

<sup>222</sup> J.P.Joshi. *Surkotada: A Chronological Assessment.* — «*Puratattva*». 1974, vol. 7, с. 34–38.



*Основные элементы харапской культуры развитого периода.*

Таким образом, «период развитой Харappy» обычно датируется 2200–2100 гг. до н.э., что позволяет перенести ее начальные этапы на несколько столетий назад — условно к 2500–2400 гг. до н.э., а по мнению Д.П.Агравала и Дж.Дейлса — к 2300 г. до н.э.<sup>223</sup> Применительно к центральным областям Д.П.Агравал называет 2350–2000 гг. до н.э., а к провинциальным районам — 2200–1700 гг. до н.э.<sup>224</sup> Карбонный метод, таким образом, заставил ученых «омолодить» харапскую культуру и сократить по сравнению с хронологическими рамками Дж.Маршалла продолжительность ее истории. Но в последние годы «карбонные даты» были проверены с помощью дендрохронологии, и полученные сведения как бы вновь возвращают ученых к старым (т.е. к более удревленнным) датировкам<sup>225</sup>. Так, харапские слои в Суркотаде относят к 2100–1650 гг.<sup>226</sup>, а по «уточненной схеме» — к 2480(2300)-2130(2020) гг.<sup>227</sup>, в Мо-

<sup>223</sup> D.P.Agrawal. Harappa Culture. New Evidence for a Shorter Chronology. — «Science». 1964, vol. 143, №3609; G. E. Dales. New Excavations at Mohenjo-Daro. — «Archaeology». 1965, vol. 18, №1.

<sup>224</sup> D.P.Agrawal, R.V.Krishnamurty, Sheela Kusumgar, R.K.Pant. Chronology of Indian Prehistory from the Mesolithic Period to the Iron Age. — «Journal of Human Evolution». 1978, vol. 7, с. 41.

<sup>225</sup> E.K.Ralph, H.N.Michael, M.Han. Radiocarbon Dates and Reality. — Ancient Cities of the Indus, с. 339–342.

<sup>226</sup> D.P.Agrawal, Sheela Kusumgar. Radiocarbon Chronology of Indian Protohistoric Cultures. — Essays in Indian Protohistory, с. 372–373.

хенджо-Даро — к 2400(2300)–2000–2590–2160 гг. Особенно трудно установить хронологию заключительных этапов жизни хараппских городов, поскольку кризис в них начался и развивался не одновременно. Лучше всего верхний рубеж определяется в Хараппе и Мохенджо-Даро. Здесь обнаружены сегментированные фаянсовые бусы, спектральный анализ которых показал их идентичность с бусами из Кносса (Крит), относящимися к XVI в. до н.э.<sup>228</sup> Поэтому экземпляры из Хараппы и верхние слои самого поселения также датировались примерно XVI в. до н.э. Этой датировки придерживались М.Уилер, С.Пиготт, Д.Гордон, Э.Маккей и др. В настоящее время приводятся более ранние, чем было принято, даты для поздних хараппских слоев в Мохенджо-Даро — примерно XVIII в. до н.э. (1760 ± 115 гг. до н.э.)<sup>229</sup>, хотя «уточненная схема» «приближает» их к середине II тысячелетия до н. э.

Исследования в Лотхале показали, что здесь не позднее XVII в. до н.э. культура теряет типично хараппские черты<sup>230</sup>. Конец ее в Калибангане Д.П.Агравал относит к 1880 (± 50) г. до н.э., а Б.Б.Лал — примерно к 2000 г. до н.э. Мы не имеем точных данных карбонного анализа о времени упадка самой Хараппы, но можно полагать, что это произошло не позднее XVII — XVI вв. до н.э.<sup>231</sup> Новые датировки, несомненно, требуют подтверждений, но уже сейчас ясно, что старые схемы нуждаются в корректировке.

*Города и поселения.* Со времени открытия хараппской культуры собран значительный материал, позволяющий довольно четко представить облик городов, систему их планировки, особенности жизни в каждом из них. Однако лишь в 70-е годы ученые приступили к строгой систематизации накопленного материала и решению общих проблем городской жизни в хараппскую эпоху<sup>232</sup>. О степени развития этой цивилизации мы судим главным образом на основании раскопок городов, поскольку провинциальные поселения исследованы пока еще недостаточно. При этом надо иметь в виду, что крупные центры, такие, как Мохенджо-Даро, Хараппа, Лотхал, Калибанган, Суркотада, находились на более высокой ступени развития, чем сельские поселения.

Мохенджо-Даро занимал площадь до 2,5 кв. км и, согласно условным данным, насчитывал 100 тыс. человек и более<sup>233</sup>. Впрочем, обычно ученые называют гораздо более скромные цифры — 41 или 35 тыс. для Мохенджо-Даро и 35 или 21 тыс. для Хараппы<sup>234</sup>. Из общего числа известных пока городов и поселений (более 800) лишь в 15, как полагают археологи, население превышало 5 тыс. человек<sup>235</sup>. Строительство велось по заранее разработанному плану. Даже древние города Шумера не знали столь строгой и четкой планировки.

Крупные города состояли из двух главных частей: цитадели, где, по всей вероятности, размещались местные власти, а возможно, и жреческая элита, и так называемого нижнего города — здесь были сосредоточены основные жилые постройки. Такая структура характерна и для Мохенджо-Даро, и для Калибангана, и для Суркотады. Цитадель (своего рода акрополь) воздвигалась на кирпичной платформе и, видимо, призвана была защищать от наводнений, которые нередко обрушивались на города, особенно в долине Инда. Она была меньше «нижнего» города (в Мохенджо-Даро занимала 1/7 всей территории, в Хараппе — 1/6 и в Калибангане — 1/3<sup>236</sup>) и по форме напоминала параллелограмм. В Калибангане она протянулась

---

<sup>227</sup> B. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan, с. 218–219.

<sup>228</sup> См.: J.C.S.Stone. A Second Fixed Point in the Chronology of the Harappa Culture. — «Antiquity». 1949, vol. 23, №92.

<sup>229</sup> B.V.L al. A Picture Emerges, с. 212–214.

<sup>230</sup> Подробнее см.: S.R.Rao. Lothal and Indus Civilization. L., 1973.

<sup>231</sup> См.: А.Я.Щегенко. К вопросу об абсолютной хронологии Хараппской культуры. — Археология Старого и Нового Света. М., 1966, с. 175.

<sup>232</sup> A.Ghosh. M.Jansen. Architectural Problems of the Harappa Culture. — SAA 1977.

<sup>233</sup> См.: B.K.Chatterjee. The Dale and Character of the Indus Civilization. — JBBS. 1965, vol. 42, №3–4, с. 390–391.

<sup>234</sup> W.A.Fairservis. The Origin, Character and Decline of an Early Civilization. — Ancient Cities of the Indus, с. 74; D.K.Chakrabarti. Size of the Harappan Settlements. — Essays in Indian Protohistory, с. 206.

<sup>235</sup> D.K.Chakrabarti. Size of the Harappan Settlements.

<sup>236</sup> M.Jansen. Settlements Pattern in the Harappa Culture. — SAA 1979. с. 253.

на 240 м с севера на юг и 120 м с востока на запад<sup>237</sup> и делилась на две почти равные части, обнесенные стенами (шириной 3–7 м со специальными бастionsами). Общение между цитаделью и нижним городом было, очевидно, намеренно затруднено. В Калибангане, скажем, обнаружено лишь два прохода, связывавших обе эти части. В случае нужды их, вероятно, блокировали, дабы отгородить власти от простых жителей. Один из руководителей раскопок, Б.Б.Лал, различает, однако, проходы в северную и южную половины цитадели. Северный как более узкий предназначался, по его мнению, для весьма ограниченного круга лиц, через южный же жители «нижнего» города могли попасть в соответствующий район цитадели и принимать участие в религиозных процессиях. На это указывают остатки алтарей, покоящихся на особых платформах. Не исключено, что тут же проводились и общественные церемонии. В северной части, судя по раскопкам, находились только дома, располагавшиеся по обеим сторонам улиц. В них, возможно, обитали жрецы и представители городской администрации. Сходные данные были получены и при раскопках в Лотхале, Суркотаде<sup>238</sup> и Банавали<sup>239</sup>, которые тоже были обнесены крепостной стеной. Правда, в Харappe укрепления окружали только цитадель; сведения такого рода о Мохенджо-Даро пока отсутствуют; в Суркотаде стена отделяла цитадель от «нижнего» города.

В целом принципы планировки харappских центров были примерно идентичны, хотя каждый город имел свои особенности. Раскопки в Калибангане и Кот-Диджи показали, что оборонительные сооружения существовали уже в дохарappское время. Это позволяет думать, что в эпоху Харappe получили развитие те принципы городского строительства, которые сложились в предшествующий период. Но ее безусловным нововведением было создание «двойного города». Подобные качественные изменения определялись социально-экономическими и политическими факторами.

По строгому плану создавались жилые кварталы «нижнего» города. Параллельные улицы пересекались другими под прямым углом. Ширина «проспектов» составляла иногда 10 м, к ним сходились улочки и переулки, порой столь узкие (менее 2 м), что по ним с трудом могли проехать повозки. Раскопки не выявили каких-либо следов дорожного покрытия; вероятно, в период муссонов движение было чрезвычайно затруднено. В Харappe открыта специальная дорога, расположенная у края цитадели; возможно, по ней проходили войска, охрана правителя, процессии во время празднеств и состязаний.

Дома зажиточных граждан, обычно двух- или даже трехэтажные, имели до 30 комнат. Строили их из обожженного кирпича, отличающегося прочностью, что немаловажно при довольно большой влажности. Использовали также сырце: изготовление его требовало меньше затрат, а в домах из него было гораздо прохладнее. В качестве связывающего материала употреблялся илистый раствор, в особых случаях (например, при создании системы канализации) — гипсовый.

Входили внутрь прямо с улицы через деревянные двери. Из дерева же, очевидно, делались и плоские крыши. Возможно, для настила применялся утрамбованный ил. Судя по сохранившимся постройкам, окон не было и свет поступал через отверстия в верхней части стен. Кроме жилых комнат в домах имелись хозяйственные помещения, комнаты для прислуги и сторожей. В специальных кладовых хранили продукты. Во дворах при доме готовили пищу; археологи обнаружили остатки кухонь и даже круглую печь для выпечки хлеба. Тут же, во дворе, вероятно, находился и мелкий рогатый скот. Основываясь на материалах раскопок, ученые пришли к выводу, что главной ячейкой общества являлась малая семья, занимавшая отдельный дом<sup>240</sup>.

---

<sup>237</sup> В.К.Thapar. *New Traits of the Indus Civilization at Kalibangan* — SAA 1973, с. 92. Следует заметить, что традиционная точка зрения о существовании цитадели и «нижнего города» встретила возражение со стороны А.Я.Щетенко, выдвинувшего иную трактовку (подробнее см.: А.Я.Щетенко. *Первобытный Индостан*. Л., 1979).

<sup>238</sup> J.P.Joshi. *Excavation at Surkotada* — Radiocarbon and Indian Archaeology. Bombay, 1973, с. 173–181.

<sup>239</sup> B.S.Bisht, Sh.Asthana. *Banawali and Some Other Recently Excavated Harappan Sites in India*. — SAA 1977.

<sup>240</sup> См.: A.Sarcina. *The Private House at Mohenjo-Daro*, — SAA 1977.

Почти в каждом была комната для омовения. Грязная вода шла в отстойник, а затем в сточные каналы, прорытые на улицах и соединявшиеся с городскими каналами. Можно полагать, что через определенные периоды производилась их очистка. Для дождевой воды строились подземные резервуары из кирпича. Система канализации, тщательно разработанная, была одной из наиболее совершенных на древнем Востоке. Раскопки свидетельствуют и о хорошо налаженной системе водоснабжения. При больших домах имелись свои колодцы, на улицах — колодцы общественного пользования.

Бедняки ютились в хижинах и лачугах. В Хараппе вблизи стен цитадели, недалеко от площадок для обмолота зерна, открыты два ряда строений в одну крохотную комнату каждое. Сходные строения обнаружены и в Мохенджо-Даро. Очевидно, они служили жилищем обедневшим ремесленникам, временным работникам и рабам.

На улицах городов помещались лавки и мастерские ремесленников, различные общественные постройки, в частности городской рынок. Раскопано и зернохранилище, оно покоилось на кирпичной платформе размером 61 × 46 м. Тут же находились платформы для помолы зерна. В Мохенджо-Даро открыты помещения для омовений, являвшиеся, вероятно, частью общественного бассейна. Не исключено, что он существовал при здании культового назначения. Дно его покрыто битумом, имеется приспособление для постоянного спуска воды и поступления свежей. Неподалеку располагалась баня, которая, судя по раскопкам, обогревалась горячим воздухом.

Размеры сооружений иногда довольно значительны. Так, площадь раскопанного в Мохенджо-Даро здания (полагают, что это дворец) достигала 230 × 170 м. Длина общественного бассейна в Хараппе составляла 11,9 м, ширина — 7 и глубина — 2,4 м.

Специфика городского планирования определялась характером поселения, его расположением. В ряде городов, страдавших от наводнений, дома поднимали на специальные платформы. Лотхал, например, от наводнений защищали глиняная стена и массивная платформа, на которой были построены жилые кварталы. Важнейший результат раскопок здесь — обнаружение кирпичной верфи правильной прямоугольной формы и довольно крупных размеров — 218 × 37 м. Каналы связывали верфь с рекой, впадающей в море<sup>241</sup>.

Интерес представляет открытие в Аллахдино (25 км к востоку от Карачи) поселения хараппской эпохи<sup>242</sup>: в отличие от городов оно занимало очень небольшую территорию, но несло основные приметы хараппской цивилизации — монументальная архитектура, плановая застройка, развитое ремесло и торговля, в том числе внешняя, знакомство с письменностью. Судя по раскопкам, здесь использовалось искусственное орошение. Найдено огромное число изделий ремесла из керамики, терракоты, металла, камня (300 тыс. черепков посуды, 2600 терракотовых треугольников и 1500 браслетов, около 200 вещей из меди и бронзы). Скорее всего некоторые изделия были привезены из хараппских центров.

*Основным занятием населения долины Инда, причем не только поселений сельского типа, но и городов, было земледелие. В Калибангане в предхараппском комплексе раскопано обработанное плугом (вероятно, деревянным) поле с остатками борозд — в одном направлении шли более узкие, в другом более широкие, что, возможно, указывает на одновременный посев двух различных культур<sup>243</sup>. Это открытие опровергло мнение ряда ученых о том, что в ту эпоху плуга еще не знали. Сейчас допустимо утверждать, что хараппцы унаследовали его от своих предшественников. О значении земледелия говорят находки огромного числа зернотерок. Продукты сельского хозяйства хранились в специальных амбарах.*

---

<sup>241</sup> K.N.Puri. Lothal. An Indus Valley Site in Saurashtra. — Indologen-Tagung. Göttingen, 1959, с. 51–57; он же. Lothal and the Indus Civilization. Мнение, что Лотхал — это порт, подверг критике Л.Лешник, который считает, что док использовался для ирригации — служил резервуаром для хранения воды (L.S.Leshnik. The Harappan «Port» at Lothal: Another View. — AA. 1962, vol. 70, с. 911–922).

<sup>242</sup> J.G.Shaffer. The Indus Civilization: New Evidence from Pakistan. — Essays in Indian Protohistory, с. 22–26; W. A. Fairservis. Allahdino: An Excavation of a Small Harappan Site. — Harappan Civilization с. 107–112.

<sup>243</sup> См.: В. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan с. 192.

Раскопки свидетельствуют о культивировании пшеницы (двух сортов), ячменя, проса, гороха, сезама, кунжута, хлопчатника, дыни, о развитии садоводства<sup>244</sup>. Зерна риса в поселениях долины Инда обнаружены не были, но в харапских слоях Лотхала (2300 г. до н.э.) в Рангпура (2000 г. до н.э.), в слое глины, используемой для строительства, и в керамике были найдены остатки рисовой шелухи. Не исключено, что жители данных «периферийных» районов занимались и рисоводством<sup>245</sup>. Быть может, «отсутствие» его в долине Инда было связано с иным, чем в более южных областях, «дождевым режимом»<sup>246</sup>. Сейчас уже выявляются локальные различия в выращивании злаков. В Харappe, Мохенджо-Даро и Чанху-Даро главными были пшеница и ячмень, в Калибангане — ячмень, в Лотхале и Суркотаде — просо (возможно, и рис)<sup>247</sup>. Находки в большом количестве зерен дикорастущих растений указывают и на традиции собирательства. Некоторые данные свидетельствуют о применении удобрений<sup>248</sup>. Жители долины были знакомы с водочерпательным колесом.

Отмечая развитие земледелия, нельзя, однако, недооценивать и роль скотоводства: сельские поселения были окружены прекрасными пастбищами<sup>249</sup>. Разводили коров, овец, коз, зебу, свиней, держали также кур. Некоторые исследователи считают, что харапцам была известна и лошадь, по имеющиеся сведения требуют подтверждений<sup>250</sup>. Костные остатки слона, тигра, бизона, шакала, волка, носорога, верблюда, льва позволяют судить о фауне эпохи. Многие домашние и дикие животные изображены на харапских печатях.

Немалую роль продолжало играть рыболовство, особенно если учесть, что большинство поселений располагалось по берегам рек.

Харапская культура была культурой эпохи бронзы. Наряду с медью бронза широко употреблялась в хозяйстве и ремеслах. Из этих металлов производили орудия производства и оружие: найдено много ножей, топоров, зеркал, бритв, кинжалов, мечей, наконечников стрел и копий, булав. Харапцы хорошо знали плавку, ковку и литье металлов. Из них создавались предметы искусства (найлены две фигурки танцовщиц и фигурки животных), а также игрушки. Анализ содержания металла свидетельствует о применении сплава меди и мышьяка, причем процент последнего был довольно высоким — до 4,5. В отдельных вещах содержание олова достигало 26%. Постепенно увеличивается число бронзовых изделий: если в нижних слоях они составляли 6% всех металлических предметов, то в более поздних — 23%<sup>251</sup>.

Железо не было известно: следы его не обнаружены даже в самых верхних слоях харапской культуры. Употреблялись, кроме того, золото, серебро, свинец. Из золота изготовляли различные украшения, а из серебра еще и сосуды. Эти металлы могли добываться в различных районах Индии, но, возможно, их доставляли и из западных районов — Афганистана, Белуджистана. Некоторые предметы (расчески, заколки и т.д.) делались из слоновой кости. Кроме металлов в хозяйстве по-прежнему широко использовали камень.

Крупные города были центрами ремесленного производства, ряд отраслей которого получили в то время значительное развитие, например прядение и ткачество. Пряслицы найдены почти в каждом доме, а в Мохенджо-Даро обнаружен кусочек хлопчатобумажной ткани. Отпечатки тканей сохранились и на харапской керамике. Мастерством отменены рабо-

---

<sup>244</sup> F.R.Allchin. Early Cultivated Plants in India and Pakistan. — The Domestication and Exploitation of Plants and Animals. L., 1971.

<sup>245</sup> I.C.Glover. Prehistoric Plant Remains from Southeast Asia, with Special Reference to Rice. — SAA 1977.

<sup>246</sup> Vishnu-Mittre. Palaeobotanical Evidence in India. — A Sourcebook of Indian Archaeology. Delhi, 1979, с. 300.

<sup>247</sup> Vishnu-Mittre. The Harappan Civilization and the Need for a New Approach. — Harappan Civilization, с. 32.

<sup>248</sup> Vishnu-Mittre and R.Savithri. Food Economy of the Harappans. — Harappan Civilization, с. 218.

<sup>249</sup> G.L.Possehl. Pastoral Nomadism in the Indus Civilization: A Hypothesis. — SAA 1977.

<sup>250</sup> A.D.Pusalker. Horse in Protohistoric India. — Munshi Indoological Felicitation Volume. Bombay, 1963. При раскопках Суркотады в харапском слое были обнаружены кости лошади (*Equus caballus* Linn.) и домашнего осла (*Equus asinus* Linn.) (подробнее см.: A.K.Sharma. Evidence of Horse from the Harappan Settlement at Surkotada. — «Puratattva». 1974, vol. 7, с. 75–76).

<sup>251</sup> D.P.Agrawal. The Technology of the Indus Civilization. — Indian Archaeology. New Perspectives. Delhi, 1982, с. 83–112.

ты горшечников, ювелиров, резчиков по кости и металлу и др. Сосуды изготавливали на гончарном круге и подвергали обжигу в специальных крупных вечах. Их грунтовали обычно красной охрой, затем ложили и перед обжигом расписывали черной краской. Орнамент весьма разнообразен: кружки, треугольники, клетки, скрещивающиеся линии, штриховка, растительные, реже зооморфные мотивы — фигуры птиц и зверей. Расписывалась обычно верхняя часть сосудов, нижняя же, которая, очевидно, помещалась в углубления в земле, оставалась неорнаментированной. Хараппцам была известна и поливная посуда. В городах предметы ремесленного производства изготавливали специальные мастерские.

Большим спросом у жителей пользовались украшения — бусы, ожерелья, кольца, браслеты, выполненные из металла (золота, серебра), кости и камня, и изделия из фаянса — украшения и некрупные по размерам сосуды. Хараппские ремесленники использовали в качестве материала также раковины и полудрагоценные камни (агат, яшма), добывавшиеся, по всей вероятности, в Гуджарате.

Памятников изобразительного искусства сохранилось немного — прекрасно выполненный женский торс из песчаника, скульптурный поясной «портрет» из стеатита (его иногда условно называют скульптурой бородатого жреца), изящная фигурка танцовщицы, в облике которой ученые находят дравидийские или даже веддоидные черты. К памятникам искусства могут быть отнесены и изображения на печатях. До нас не дошли степные росписи, но остались следы их. Многочисленные терракотовые фигурки имели, очевидно, и культовое назначение и служили в качестве игрушек<sup>252</sup>.

Высокого развития в хараппскую эпоху достигла внутренняя и внешняя торговля, которая велась по суше (в Мохенджо-Даро открыта модель двухколесной повозки, в такие повозки впрягали очевидно, волов), но рекам и морю, о чем свидетельствуют, в частности, раскопки в Лотхале. На широкий размах торговых операций указывают находки весов и множества гирь разной величины.

Отдельные районы хараппской цивилизации были тесно связаны между собой. Медь в города на Инде доставляли скорее всего из Раджастхана, богатого залежами руды<sup>253</sup>. Сравнение медных предметов, открытых там, с медными изделиями из Хараппы продемонстрировало сходство состава металла<sup>254</sup>. Металлы, как говорилось, привозили не только из индийских областей, но, очевидно, и из Белуджистана, Афганистана, Ирана<sup>255</sup>. Торговые отношения установились и с Южной Индией, откуда могли поступать золото и драгоценные камни, а также, по мнению некоторых ученых, — с Центральной Азией<sup>256</sup>. В последние годы советские археологи в Южной Туркмении выявили контакты хараппской цивилизации с областями Средней Азии<sup>257</sup>. Эти исследования расширили прежние представления о культурных и торговых связях хараппских городов<sup>258</sup>. Важное значение имеет открытие хараппского поселения в Северо-Восточном Афганистане<sup>259</sup>.

---

<sup>252</sup> Подробнее см.: E.C.L. During *Caspers. Caricatures, Grotesques and Glamour in the Indus Valley Art.* — SAA 1977.

<sup>253</sup> R.S. Agrawala, Vijay Kumar. *Ganeshwar-Joghpura Culture: New Traits in Indian Archaeology.* — *Harappan Civilization*, с. 125–139.

<sup>254</sup> D.P. Agrawal. *The Archaeology of India*, с. 153.

<sup>255</sup> Shashi Asthana. *Harappan Trade in Metals and Minerals: A Regional Approach.* — *Harappan Civilization*, с. 271–285.

<sup>256</sup> Э.Маккей. Древнейшая культура долины Инда, с. 132.

<sup>257</sup> В.М.Массон. Алтын-Депе. Л., 1981.

<sup>258</sup> В.М.Массон. Протогородская культура на юге Средней Азии. — СА. 1967, №3; А.Я.Щетенко. Южнотуркменские параллели Хараппской культуры. — Проблемы археологии Средней Азии. М., 1968, с. 35–36; В.М.Массон. Печати протоиндийского типа из Алдын-депе (к проблеме этнической атрибуции культур расписной керамики Ближнего Востока). — ВДИ. 1977, №4.

<sup>259</sup> См.: H.P. Francfort, M.H. Pottier. *Sondage préliminaire sur l'établissement proto-historique harappéen et post-harappéen de Shortugai (Afghanistan du N.E.).* — «Arts Asiatiques». 1978, vol. 34.

О постоянной торговле с далекой Месопотамией свидетельствуют находки в древних городах Двуречья печатей и других предметов, близких к протоиндийским<sup>260</sup>. Правда, по технике изготовления и характеру изображений эти печати во многих случаях отличаются от собственно хараппских, однако они сохраняют определенные «хараппские» черты. Особого внимания заслуживает недавнее открытие в «касситском слое» Ниппура типичной протоиндийской печати, на которой изображен однорогий бык, стоящий перед кормушкой.

Допустимо предполагать, что из городов Инда в Шумер экспортировались хлопчатобумажные ткани: там обнаружен кусок ткани с оттиском хараппской печати. Важным объектом торговли с Западом было сырье (металлы, камень и т.д.). Торговые пути в Месопотамию шли, вероятно, частично по суше, а затем по морю. Но единого мнения на этот счет нет. Согласно К.Ламбергу-Карловскому, непосредственные контакты между цивилизациями на Инде и Евфрате<sup>261</sup> отсутствовали и все операции осуществлялись через некий «центральный пункт». Главная роль в этой посреднической торговле принадлежала, по его мнению, Тепе Яхья в Восточном Иране. Здесь заключались сделки, сюда доставляли товары, которые затем индийские купцы везли на восток, а месопотамские — на запад. Известный английский ученый Дж.Бибби местом встреч считал район Персидского залива<sup>262</sup>. По другой точке зрения, именно прямые связи обеспечивали торговые отношения Месопотамии и Индии, хотя известное значение имело и посредничество купцов из зоны Персидского залива<sup>263</sup>. Как бы то ни было, сам факт тесных контактов сомнений не вызывает. На это указывают и материалы археологии, и данные клинописных источников<sup>264</sup>. Последние, повествуя о торговле с Востоком, чаще всего упоминают Дильмун (Тильмун, Тельмин), Маган (Макан) и Мелухху.

Судя по текстам, наиболее прочные связи установились с середины III тысячелетия до н.э. (хотя они существовали и раньше<sup>265</sup>) и интенсивно продолжались в течение пяти-шести столетий. Согласно сведениям клинописных источников, царь Аккада Саргон заявлял, что суда, приходящие из Мелуххи, Макана и Тильмуна или идущие туда, бросали якорь в гавани, расположенной близ его столицы. После падения Аккадского государства контакты между Месопотамией и Мелуххой не прерывались, В надписях правителя Лагаша Гудеа сообщается о жителях Мелуххи, которые доставили дерево и другие материалы (в том числе «красный камень») для строительства главного храма в столице Гудеа. По клинописным документам периода Ларсы видно, что особую роль в торговле Ура играли медь и изделия из нее, привозимые на судах из Тильмуна. Из Индии, вероятно, приходили драгоценные камни и слоновая кость (в списке товаров, поступающих в месопотамские центры, перечислены, например, расчески из слоновой кости, о которых мы знаем по раскопкам в Мохенджо-Даро).

Острые споры среди исследователей вызвал вопрос о локализации Дильмуна, Макана и Мелуххи. Известный американский шумеролог С.Крамер склонен был отождествлять Дильмун с долиной Инда<sup>266</sup>, индийский историк Р.Тхапар тоже полагает, что Дильмун, равно как и Маган и Мелухха, находился в Индии<sup>267</sup>, но большинство ученых идентифицируют Дильмун с Бахрейном<sup>268</sup>. Раскопки на этом острове, расположенном на пути из Шумера в

<sup>260</sup> Farzand Ali Durrani. Stone Vases as Evidence of Connection between Mesopotamia and the Indus Valley. — «Ancient Pakistan». 1964, vol. 1, c. 51–96.

<sup>261</sup> C.C.Lamberg-Karlovsky. Trade Mechanisms in Indus-Mesopotamian Interrelations. — JAOS. 1972, vol. 92, №2; K.Dilip Chakrabarti. Comments on C.C.Lamberg-Karlovsky's Paper on «Trade Mechanisms in Indus-Mesopotamian Interrelations». — «Puratattva». 1974, №7, c. 74–75.

<sup>262</sup> G.Bibby. Looking for Dilmun. N.Y., 1969.

<sup>263</sup> E.C.L.During Caspers. Harappan Trade in the Arabian Gulf in the 3rd Millennium B.C. — «Mesopotamia». 1972, vol. 7.

<sup>264</sup> Подробнее см.: A.L.Oppenheim. The Seafaring Merchants of Ur. — JOAS. 1954, vol. 74, c. 6–17.

<sup>265</sup> K.Dilip Chakrabarti. «Long-Barrel-Cylinder» Beads and the Issue of Pre-Sargonic Contacts between the Harappan Civilization and Mesopotamia. — Harappan Civilization, c. 265–270.

<sup>266</sup> S.N.Kramer. Dilmun, Quest for Paradise. — «Antiquity». 1963, vol. 37, №146.

<sup>267</sup> R.Thapar, A Possible Identification of Melu□□a, Dilmun and Makan. — JESHO. 1975, vol. 18, p. 1.

<sup>268</sup> P.B.Cornwall. On the Location of Dilmun. — «Bulletin of the American Society of Oriental Research». 1946, №103; Г.Комороци. Гимн о торговле Тильмуна. — «Древний Восток». Ереван, 1976, №2.



Индию, открыли наряду с месопотамскими вещами близкие к хараппским стеатитовые печати<sup>269</sup> и убедительно показали, что Бахрейн был одним из главнейших пунктов, связывавших долину Инда с долинами Тигра и Евфрата. В этом плане важным представляется открытие в Лотхале печати «западного типа» — из зоны Персидского залива (возможно, из Бахрейна)<sup>270</sup>.

Еще более спорен вопрос о локализации Мелуххи. Сейчас пригодится все больше аргументов в пользу отождествления ее с областями долины Инда<sup>271</sup> и соотнесения шумерского *melu□□a* с санскритским словом «млечча» (в значении «варвар»)<sup>272</sup>. Индоарии, очевидно, этим словом обозначали носителей хараппской цивилизации. Ряд данных позволяет установить протодравидийскую основу санскритского *mleccha* и *melu□□a* шумерских текстов, что согласуется с мнением о дравидоязычности хараппцев. Судя по этим текстам, шумерийцы отличали свой язык от языка страны Меллуха, расположенной далеко на восток.

*Проблемы этногенеза. Язык и письменность.* Палеоантропологические материалы из хараппских поселений скудны, и выводы ученых часто основываются на небольших краниологических сериях. В течение длительного времени была распространена точка зрения о расовой пестроте населения Хараппы<sup>273</sup>.

В настоящее время наиболее правильным следует признать мнение о преобладании европеоидных черт в расовых типах древних жителей долины Инда<sup>274</sup>. Вместе с тем такое заключение еще не свидетельствует о правоте тех авторов, которые считают хараппскую культуру созданием племен — носителей индоевропейского языка (ариев). Едва ли допустимо непосредственно соотносить материалы антропологии и лингвистики. К тому же известно, что европеоиды проникли в Северную Индию задолго до сложения индоевропейской общности, возможно еще в эпоху верхнего палеолита или мезолита. Согласно данным антропологов, в расовом отношении население Северной Индии было гомогенным на протяжении огромного периода, уже за несколько тысячелетий до начавшегося процесса урбанизации в долине Инда<sup>275</sup>. Судя по костным остаткам (400 экземпляров из семи хараппских городов и поселений), явных изменений не наблюдалось на протяжении всей истории хараппской цивилизации.

Характерной чертой этой цивилизации и показателем высокого развития ее культуры является существование письменности. Найдено более 2 тыс. надписей, содержащих 400 различных знаков<sup>276</sup>. Надписи наносились не только на особые печати (чаще всего четырехугольные), но и на керамику, медные пластинки, бронзовые ножи, изделия из слоновой кости и т.д. Многие печати просверлены, что позволяет рассматривать их либо как амулеты, либо как своего рода расписки или «этикетки», которые могли прикрепляться к товарам. Все это говорит о широком развитии грамотности в эпоху Хараппы.

---

<sup>269</sup> G.Bibby. The Ancient Indian Style Seals from Bahrain. — «Antiquity». 1958, vol. 32.

<sup>270</sup> S.R.Rao. «A Persian Gulf» Seal from Lothal. — «Antiquity». 1963, vol. 37, №146.

<sup>271</sup> См.: J.Hausman. A Periplus of Magan and Melu□□a. — BSOAS. 1973, vol. 35, p. 3.

<sup>272</sup> A.Parpola, S.Parpola. On the Relationship of the Sumerian Toponym Melu□□a and Sanskrit Mleccha. — «Studia Orientalia». 1975, vol. 46; Вяч. Вс. Иванов. К истории значений санскритского *mleccha*. — Санскрит и древнеиндийская культура. Т. 1. М., 1979.

<sup>273</sup> Некоторые индийские и западные исследователи выделяли четыре основных антропологических типа — протоавстралоидный, монголоидный, альпийский, средиземноморский (M.Wheeler. The Indus Civilization. Cambridge, 1960, с. 51). Затем была предложена иная классификация: веддоидный, хамитский, монголоидный и арменоидный (H.Friederichs, H.Müller. Die Rassen-elemente im Indus Tal während des 4 und 3 vorchristlichen Jahrtausends und ihre Verbreitung. — «Anthropos». 1933, t. 208, №34). Однако эти схемы, как было показано в последних антропологических работах, противоречат морфологическим данным и методике исследования, ибо соединяют разные категории расовой систематизации.

<sup>274</sup> В.П.Алексеев. Антропологический состав населения древней Индии. — Индия в древности. М., 1964.

<sup>275</sup> K.A.R.Kennedy. Skulls, Aryans and Flowing Drains: The Interface of Archaeology and Skeletal Biology in the Study of the Harappan Civilization. — Harappan Civilization, с. 289–295.

<sup>276</sup> Некоторые ученые выделяют только 150 или 250 основных знаков, остальные же знаки считают производными.

Надписи состоят преимущественно из рисунков, однако детальное изучение их позволило прийти к выводу, что наряду с идеограммами встречаются и фонетические знаки. Судя по характеру последних, письмо не было алфавитным; среди знаков привлекают внимание черточки — по мнению ученых, цифры. Тексты, как правило, коротки — в основном от одного до восьми знаков. Строки расположены горизонтально. Раскопки в Калибангане дали материал для решения вопроса о направлении письма. Б.Б.Лал считает, что жители долины Инда писали справа налево, но, когда текст заходил на следующую строку, слева направо<sup>277</sup>. К этому же заключению пришли советские и финские ученые, исследующие протоиндийские тексты.

Уже появление первых публикаций печатей из Мохенджо-Даро в 70-х годах XIX в. вызвало исключительный интерес к ним: были высказаны точки зрения о близости их письма письменности о-ва Пасхи, хеттскому иероглифическому письму, шумерскому, этрусскому и даже некоему «тантрическому коду». Основная трудность в правильной дешифровке надписей из Мохенджо-Даро состоит в том, что наука не дает пока окончательного ответа на вопрос о языке создателей хараппской цивилизации. Не располагают ученые и билингвами. К сожалению, часто нарушается методика строгого научного анализа, не учитываются совокупность историко-культурных факторов и хронологические рамки<sup>278</sup>. Некоторые современные индийские исследователи склонны рассматривать язык надписей Мохенджо-Даро как архаический санскрит, что противоречит многим историческим и лингвистическим данным<sup>279</sup>.

К настоящему времени установлено влияние дравидийских языков на ведийский санскрит, хорошо прослеживаемое по материалам «Ригведы», причем для индоарийских языков Северо-Западной Индии дравидийский субстрат является, очевидно, основным или даже единственным<sup>280</sup>. Наличие такого влияния позволило ученым (М.Эмено, Т.Барроу, Ф.Б.Я.Кёйперу, М.Майерхоферу, А.Нарноле и др.) предположить, что язык доарийского населения долины Инда принадлежал к группе дравидийских (протодравидийских) языков<sup>281</sup>.

Можно привести еще аргументы в пользу данного мнения<sup>282</sup> — например, связи между дравидийскими языками и языками Передней Азии, в частности эламский. Показательно, что дравидоязычное население и гораздо позднее, почти до наших дней, обитало к западу от границ хараппской цивилизации. В районе Калата (Белуджистан) сохранилась группа племен брагуи, говорящих на одном из дравидийских языков, который развивался самостоятельно, а не под влиянием языков Юга Индии.

Важный вывод о близости языка протоиндийских надписей к дравидийским был сделан советскими учеными, проведшими анализ текстов с помощью вычислительной техники. По словам руководителя этих работ Ю.В.Кнорозова, «имеются все основания считать, что протоиндийский язык близок к дравидийским языкам по грамматической структуре<sup>283</sup>. При

---

<sup>277</sup> B.B.Lal. The Direction of Writing in the Harappan Script. — Summaries of Papers. International Congress on Asian Archaeology. Delhi, 1961, с. 37–38.

<sup>278</sup> Разбор основных теорий см. в кн.: A.Parpola. The Problem of the Indus Script. — Essays in Indian Protohistory; Г.М. Бонгард-Левин, Н.В.Гуров. Новое в исследовании протоиндийской культуры. — «Наука в СССР». 1981, №3, с. 71–83.

<sup>279</sup> См., например: S.R.R a o. Lothal and the Indus Civilization; он же. The Decipherment of the Indus Script. Bombay — Calcutta — New Delhi, 1982.

<sup>280</sup> В.С.Воробьев-Десятовский. К вопросу о роли субстрата в развитии индоарийских языков. — СВ. 1956, №1, с. 101.

<sup>281</sup> См., например: M.V.Emeneau. Linguistic Prehistory of India. — TC. 1956, vol. 5, №1; K.V.Zvebil. Harappa and the Dravidians — an Old Mystery in New Light — «New Orient». 1965, vol. 4, №3; F.B.J.Kuiper. The Genesis of a Linguistic Area. — «Indo-Iranian Journal». 1967, vol.10, №2–3.

<sup>282</sup> См. подробнее: F.C.Southworth. Linguistic Stratigraphy of North India. — «International Journal of Dravidian Linguistics». 1974, vol. 3, №2.

<sup>283</sup> Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1965, с. 49; см. также: Proto-Indica: 1968. М., 1968; Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Т. 1–2. Proto-Indica: 1972. М., 1972; Proto-Indica: 1973. М., 1975; Proto-Indica: 1979. М., 1981; Ю.В.Кнорозов. Протоиндийские надписи (к проблемам дешифровки). — СЭ. 1981, №5.

этом надо учитывать, что речь может идти о сопоставлении не с современными дравидийскими языками, а с реконструируемым праязыком дравидийской группы. Было установлено также, что сближение протоиндийского языка с другими языковыми семьями Индостана и Западной Азии неправомерно. К сходным заключениям пришли финские и индийские (И.Махадэван) ученые.

Можно говорить о существовании протодравидийской этноязыковой общности к северо-западу от долины Инда (территориальные рамки точно определить пока не представляется возможным). Распад этой общности лингвисты относят к IV тысячелетию до н.э., когда началось движение дравидоязычных племен к югу и юго-востоку<sup>284</sup>. Отделение предков брагуи от общего «ствола» условно датируется рубежом IV и III тысячелетий до н.э. или даже самым началом IV тысячелетия до н.э., затем отделились предки других современных дравидийских народов. Согласно глоттохронологическим расчетам, в долине Инда протодравиды находились уже примерно в середине III тысячелетия до н.э.<sup>285</sup>

*О религиозных представлениях* носителей хараппской цивилизации можно судить главным образом по памятникам материальной культуры (хотя отдельные сведения дают изображения на печатях). Некоторые исследователи склонны принимать огромное здание, частично раскопанное в Мохенджо-Даро (здесь был обнаружен знаменитый стеатитовый бюст бородатого жреца), за храм<sup>286</sup>. К этому комплексу примыкает и бассейн, построенный из обожженного кирпича. Находки множества терракотовых статуэток женщин, возможно, указывают на культ богини-матери, широко распространенный и у других народов древности. Это согласуется и со сведениями о большой роли земледелия в жизни хараппского общества. Вероятно, хараппцы обожествляли животных. На печатях имеются изображения носорога, быка, слона, буйвола, крокодила, тигра, а также мифических животных, полубогов-полулюдей, что в определенной степени могло быть связано с тотемистическими представлениями. Кроме того, жители хараппских поселений поклонялись огню и воде.

Раскопки в Калибангане обогатили прежние знания о религиозном ритуале древних индийцев. Археологи открыли здесь несколько крупных алтарей, поднятых на специальные каменные платформы рядом с колодцем и площадкой для омовения<sup>287</sup>. При алтарях найдены сосуды с остатками золы и терракотовые изделия — очевидно, «праздничные подношения» божеству.

Давно привлекает внимание изображение на печатях трехликого божества, окруженного животными и сидящего в позе, которую позднее придавали Шиве. Дж.Маршалл идентифицировал божество с Шивой в образе Пашупати, т.е. покровителя скота. Этот культ, вероятно, свидетельствует об известной преемственности верований хараппцев и индуизма. Шива «присутствует» и на печатях, найденных после раскопок Дж.Маршалла, — трехликий бог с цветами над головой, — что, видимо, символизировало его власть над природой<sup>288</sup>.

В Калибангане на одном из терракотовых изделий ритуального характера выполнен рисунок «рогатого бога», сходного с изображением на печатях<sup>289</sup>. Эта находка позволяет допустить факт проникновения культа «прото-Шивы» из долины Инда в Раджастан. Нельзя ли широкое распространение культа Шивы в Декане и Южной Индии в более позднее время объяснять глубокими корнями тех верований, которые распространились в результате переселения дравидоязычного населения из зоны Хараппы? Материал печатей дает возможность говорить о существовании культа женского божества, женской ипостаси прото-Шивы. На одной печати «богиня» как бы выходит из ствола дерева ашваттхи, на голове ее «три рога», как

<sup>284</sup> М.С.Андронов. Язык брауи. М., 1971.

<sup>285</sup> M.Andronov. Lexicostatistic Analysis of the Chronology of Disintegration of Proto-Dravidian. — «Indo-Iranian Journal». 1964, vol. 7, №2–3.

<sup>286</sup> Э.Маккей. Древнейшая культура долины Инда, с. 55–56; M.Wheeler. The Indus Civilization. Cambridge University Press, 1962, с. 40–41; W.A.Fairservis. The Roots of Ancient India, с. 259–260.

<sup>287</sup> В.К.Thapar. Kalibangan: A Harappan Metropolis Beyond the Indus Valley.

<sup>288</sup> The Vedic Age, с. 187.

<sup>289</sup> См.: H.D.Sankalia. The Prehistory and Protohistory of India and Pakistan. Poona, 1974, с. 352.

у прото-Шивы; на другой она борется с тигром, — явная параллель с «мужским вариантом»<sup>290</sup>. Не исключено, что эта хараппская богиня была прообразом Шакти.

В Мохенджо-Даро экспедиция Дж.Маршалла обнаружила любопытные скульптурные композиции — фигурки женщин рядом с «дымящимися чашами»<sup>291</sup>. По мнению Р.Н.Дандекара, это указывает на обряд поклонения тина «пуджи»<sup>292</sup>. Следует заметить, что слово «пуджа» (приношение божеству цветов, воды, растений и т.д.) имеет довольно четкую дравидийскую этимологию<sup>293</sup>.

Примечателен и встречающийся на печатях протоиндийский вариант изображения Гильгамеша, но герой борется не со львами, как в месопотамском варианте, а с тиграми.

Сведения о религиозных представлениях населения Хараппы заметно пополнились благодаря исследованиям советских ученых по расшифровке протоиндийских текстов с помощью вычислительной техники. Ленинградский этнограф Б.Я.Волчок, проанализировав изображения животных на амулетах и печатях, выделила ряд сцен (даже серии сцен), которые предположительно определила как своего рода конспект мифов. Она проследила более поздние аналогии ко многим изображениям на печатях и амулетах и сделала вывод, что протоиндийские космографические и мифологические представления (и соответствующая им иконография) в измененном виде вошли в религиозные системы Индии — индуизм, буддизм и джайнизм<sup>294</sup>.

Раскопки могильников в Хараппе (R37) и в ряде других поселений (например, в Рупаре и Лотхале) позволяют в общих чертах воссоздать погребальные обряды населения долины Инда. Умерших хоронили обычно в земле (обнаружено было 60 могил). В ямах найдены также керамика, орудия труда и инвентарь, украшения — в некоторых могилах дорогие, в некоторых же лишь медные перстни. Это свидетельствует о наличии имущественного неравенства.

В Хараппе открыты также захоронения в урнах. В одном погребении покойник, завернутый в циновку, лежал в деревянном гробу. Согласно предположению ученых, он был торговцем из Шумера, поскольку захоронение схоже с шумерским. В Лотхале в трех могилах обнаружены по два человеческих скелета.

Весьма сложным остается вопрос о *политической и социальной структуре* хараппского общества. Еще сравнительно недавно существовало мнение о полном отсутствии здесь следов государственности<sup>295</sup>. Открытие городских цитаделей в Хараппе, Мохенджо-Даро, Калибангане, Суркотаде и в ряде других поселений окончательно опровергло отраженное в ряде зарубежных работ представление о примитивной структуре хараппской цивилизации.

В цитаделях, сделанных из обожженного кирпича и хорошо укрепленных, располагались, вероятно, местные власти и жречество. Цитадели воздвигались на отдельном холме и как бы господствовали над остальным городом.

Советский академик В.В.Струве<sup>296</sup>, немецкий индолог В.Рубен<sup>297</sup> и другие характеризовали общество Хараппы как рабовладельческое, а политический строй индских городов — как близкий к политическому строю Шумера. В.В.Струве считал также, что в долине Инда могла сложиться деспотия. Д.Д.Косамби, сопоставляя хараппскую цивилизацию с Месопотамией, полагал, что во главе управления стояли жрецы, а вся земля была собственностью большого храма<sup>298</sup>.

---

<sup>290</sup> J.Marshall. Mohenjo-Daro and the Indus Civilization. Vol. 3.

<sup>291</sup> Там же, табл. 44, 45.

<sup>292</sup> R.N.Dandekar. Some Aspects of the History of Hinduism. Poona, 1967, с. 17.

<sup>293</sup> T.Burrow. Collected Papers on Dravidian Linguistics. Annamalainagar, 1968, с. 277.

<sup>294</sup> Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов, с. 68.

<sup>295</sup> Вряд ли можно согласиться с утверждением Д.Д.Косамби, что народ без особого принуждения выполнял все распоряжения властей (Д.Д.Косамби. Культура и цивилизация древней Индии. М., 1966, с. 72). По словам Д.Д.Косамби, главным в обществе долины Инда было не насилие, а религия (с. 78).

<sup>296</sup> См. предисловие В.В.Струве к кн.: Э.Маккей. Древнейшая культура долины Инда, с. 23–24.

<sup>297</sup> См.: W.Ruben. Einführung in die Indienkunde. В., 1954, с. 73–76.

<sup>298</sup> Д.Д.Косамби. Культура и цивилизация древней Индии, с. 78.

В последние годы проблема политической и социальной структуры снова привлекла внимание индийских ученых. Основываясь на материале раскопок в Калибангане, известный индийский археолог Б.Б.Лал высказал мысль о тройственной стратификации хараппского общества — жрецы, жившие в цитадели, слой торговцев и земледельцев и рабочий люд<sup>299</sup>. С.Р.Рао разделяет мнение о классовой дифференциации, но указывает на отсутствие свидетельств относительно применения рабского труда<sup>300</sup>. Кроме того, в отличие от Б.Б.Лала он выдвигает тезис о секулярном характере власти. А.Я.Щетенко справедливо критикует этих ученых за тенденцию модернизировать общественные отношения, хотя и его собственный взгляд на хараппскую цивилизацию как на предклассовое общество требует дополнительной аргументации (он предлагает пересмотреть тезис о существовании цитадели и «нижнего города» в хараппских центрах)<sup>301</sup>.

К сожалению, пока ни одна из точек зрения не может быть подтверждена письменными свидетельствами; все гипотезы нуждаются в дальнейшем обосновании. С достаточной определенностью можно говорить только об имущественном и общественном неравенстве. На него указывают общий облик городских построек и предметы ремесленного производства. Наряду с небольшими строениями, принадлежавшими, очевидно, ремесленникам, были раскопаны просторные двухэтажные дома со специальными помещениями для омовений и большими внутренними дворами, дома, владельцы которых, вероятно, были людьми состоятельными. В здании в Мохенджо-Даро, которое Э.Маккей, как говорилось, склонен считать дворцом, было несколько залов, караульные помещения, комнаты административного назначения и продовольственные склады<sup>302</sup>. Есть некоторые основания для вывода о том, что жилищных горожан обслуживали и рабы. Они жили либо в домах хозяев, либо в хижинах. В Хараппе за стеной цитадели, недалеко от общественных амбаров и платформ для обмолота зерна, открыты крошечные лачуги, где могли обитать рабы и зависимые работники. В Калибангане и Лотхале подобных строений не обнаружено, что побудило ученых (например, французского археолога Ж.-М.Казалья) высказать суждение о более либеральном режиме в этих городах по сравнению с авторитарным в Хараппе<sup>303</sup>. Такая точка зрения представляется недостаточно убедительной, хотя логично думать, что политическая организация хараппских поселений была неодинакова.

Любопытно, что английский ученый Д.Х.Гордон предложил рассматривать некоторые терракоты, изображающие людей, которые сидят на корточках, обхватив руками колени, как фигурки рабов<sup>304</sup>. В этой связи Ж.-М.Казаль в миниатюрных печатках с простым и кратким «текстом» видит своего рода «удостоверения личности» работников или рабов<sup>305</sup>. Не исключено, что в городах были и государственные рабы, занятые на строительстве общественных зданий, системы канализации и водоснабжения, но прямые данные отсутствуют. С.К.Дикшит и другие ученые пытались выделить в населении индских городов четыре основные социальные прослойки: «владельцы больших домов», или олигархи, военные, торговцы и ремесленники, т.е. находили зачатки варновой системы<sup>306</sup>.

Тщательная планировка и благоустройство городов, наличие общественных построек — амбаров для хранения продуктов, бассейнов для омовения, огромного крытого помещения типа рынка в Мохенджо-Даро — могут говорить о существовании централизованной власти. За всеми постройками и системами необходим был надзор; должны были приниматься меры для борьбы с наводнениями. Строгая стандартизация изделий, устойчивые меры веса тоже наводят на мысль об административном контроле. Можно допустить и существова-

---

<sup>299</sup> B.B.Lal. Some Reflections on the Structural Remains at Kalibangan. — *Indus Civilization. New Perspectives*, с. 47–54.

<sup>300</sup> S.R.Rao. Lothal and the Indus Civilization, с. 110.

<sup>301</sup> См.: А.Я.Щетенко. Первобытный Индостан, с. 203–205.

<sup>302</sup> Э.Маккей. Древнейшая культура долины Инда, с. 38.

<sup>303</sup> J.-M.Casal. La Civilisation de l'Indus et ses énigmes. P., 1969. с. 197.

<sup>304</sup> См.: D.H.Gordon. The Prehistoric Background of Indian Culture. Bombay, 1958.

<sup>305</sup> J.-M.Casal. La Civilisation de l'Indus..., с. 195–196.

<sup>306</sup> С.К.Дикшит. Введение в археологию. М., 1960, с. 360–369.

ние общественных хозяйств, где работали различные категории свободного и подневольного населения. В справедливости такого допущения убеждает открытие огромных амбаров для хранения зерна.

В целом высказанные пока суждения о социальной и политической структуре хараппского общества весьма гипотетичны. Решающее слово будет сказано после прочтения протоиндийских печатей.

*Упадок хараппских городов.* После нескольких столетий расцвета наступил «закат» хараппской цивилизации. Новые археологические материалы позволяют в общих чертах восстановить последние этапы ее истории. Особенно сильно внутренний кризис поразил основные центры на Инде<sup>307</sup>. В Хараппе и Мохенджо-Даро нарушилась нормальная городская жизнь, прежде строго регламентировавшаяся, ослаб и муниципальный надзор. В Мохенджо-Даро на развалинах общественных строений (например, амбара) выросли крошечные домишки. На главных улицах появились гончарные печи, а вдоль дорог выстроились наспех сделанные прилавки. Ряд зданий оказался просто заброшенным. Крупные помещения перестраивались, причем применялся старый, уже использованный кирпич<sup>308</sup>. Черты упадка явно проступают и в Хараппе. Многие строения пришли в негодность и вскоре превратились в развалины<sup>309</sup>. Захирела внутренняя и внешняя торговля (резко уменьшилось число привозных вещей), сократилось ремесленное производство.

До недавнего времени упадок индских центров обычно объясняли внешними факторами: вторжением чужеземных племен, отождествляемых, как правило, с ариями<sup>310</sup>. Однако приметы его отчетливо обозначились до проникновения в хараппские города значительных групп пришельцев. Кроме того, согласно хронологическим данным, кризис там отмечался еще в XIX — XVIII вв. до н.э., т.е. до возможного появления ариев в Индии. Этот вывод подтверждается новыми исследованиями поздне- и послехараппских поселений и городов различных зон, прежде всего Саураштры и Катхиаварского полуострова<sup>311</sup>. Здесь не обнаружено следов каких-либо культур пришлых племен, но видны изменения, связанные с начавшимся внутренним кризисом.

В Рангпуре, например, непосредственно над хараппским слоем залегал слой с грубо обработанной керамикой, хотя техника изготовления еще непосредственно связана с хараппской. «Переходный» период, как показали раскопки, был довольно продолжительным. Не вызывает сомнения, что в этом районе упадок культуры был вызван не вторжением племен, а внутренними причинами<sup>312</sup>.

Большой интерес представляют работы индийских археологов в Лотхале (на языке гуджарати «Лотхал», как и «Мохенджо-Даро» на языке синдхи, означает «Холм мертвых»). По данным карбонного анализа, начало изменений в хараппской культуре относится тут к XX — XIX вв. до н.э.<sup>313</sup> По мнению С.Р.Рао, в 2018 (± 115) г. до н.э. и 1800 (± 115) г. до н.э. два сильных наводнения обрушились на Лотхал<sup>314</sup>, что имело серьезные последствия — ослаб муниципальный контроль, постройки утратили прежний вид. Склад в городе не смогли восстановить в полном объеме. Население не в состоянии было вести борьбу со стихией. После XVIII — XVII вв. до н.э. нарушаются связи с главными центрами долины Инда, которые

<sup>307</sup> Подробнее см.: K.N.Dikshit. The Late Harappan Cultures in India. — Essays in Indian Protohistory.

<sup>308</sup> Э.Маккей. Древнейшая культура долины Инда, с. 61; M.Wheeler. Early India and Pakistan to Ashoka, с. 111–113; G.F.Dales. New Investigations at Mohenjo-Daro. — «Archaeology». 1965, vol. 18, №2.

<sup>309</sup> R.E.M.Wheeler. Harappa 1946.

<sup>310</sup> См., например: R.E.M.Wheeler. Harappan Chronology and the «Rig-Veda». — AI. 1947, vol. 3; он же. Five Thousand Years of Pakistan. An Archaeological Outline. L., 1950, с. 32; S.Piggott. The Dawn of Civilization. L., 1961, с. 214–215.

<sup>311</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Упадок хараппской цивилизации и вопрос об арийском нашествии. — Народы Южной Азии. М., 1963, с. 87–89; S.R.Rao. Lothal and the Indus Civilization, с. 181–182; он же. Excavations at Rangpur and Other Explorations in Gujarat. — AI. 1963, vol. 18–19.

<sup>312</sup> См.: S.R.Rao. Excavations at Rangpur.

<sup>313</sup> B.B.Lal. A Picture Emerges..., с. 219.

<sup>314</sup> S.R.Rao. Lothal and Indus Civilization, с. 180.

тоже переживали трудные времена. Таким образом, упадок Лотхала датируется периодом непосредственно перед XVIII — XVI вв. до н.э., что согласуется с датировкой последних этапов жизни городов долины Инда: карбонный анализ определяет верхние слои Мохенджо-Даро не позднее 1700 г. до н.э. Никаких следов иноземных культур в районе Лотхала и его окрестностях не обнаружено.

О постепенной трансформации собственно хараппской культуры в завершающий период ее истории свидетельствуют результаты раскопок и в других районах ее распространения<sup>315</sup>. При этом некоторые типично хараппские черты принимают иные формы, а некоторые вовсе исчезают. Керамика становится более грубой, без искусной росписи, уменьшается число печатей, почти не используется металл, перестают употребляться привозные материалы — результат затухания торгового обмена. Если в Лотхале причиной начавшегося упадка, возможно, послужили наводнения, то в Калибангане и ряде соседних поселений высыхание р. Гхаггар, очевидно, заставило жителей покинуть жилища и двинуться в другие области.

В одних районах Гуджарата и Пенджаба позднехараппская культура с явными признаками упадка является продолжением культуры развитой Хараппы, в других же (Саураштре, Гуджарате, Пенджабе) поселения возникают не на основе предшествующей хараппской традиции, а как бы на «пустом месте» (и здесь отчетливо обозначаются приметы отказа от главных ее достижений). Для обеих групп характерно ослабление торговли и юродского контроля, сокращение числа металлических изделий, «огрубление» керамики, хотя многие особенности хараппской культуры еще существуют (правда, часто и трансформированном виде). Показательно, что в северных районах наступление кризиса было более быстрым; на Юге же, вдали от крупных центров, хараппские традиции сохранялись дольше<sup>316</sup>. Таким образом, процесс протекал по-разному в разных районах.

Для объяснения этого явления нужен дифференцированный подход к конкретному району или даже конкретному памятнику, но, наверное, существовали и общие причины, обусловившие изменение «облика», хараппской цивилизации. Исследователи предлагали различные толкования. Большинство, как отмечалось, ссылались на события внешнего порядка — одновременное вторжение арийских племен (Р.Гейне-Гельдерн, М.Уилер, С.Пиготт, С.К.Дикшит)<sup>317</sup>, другие называли в качестве причин изменение уровня морского дна, русла рек и направления муссонов, эпидемии, засухи как следствие вырубki лесов, засоление почв, наступление пустыни из Раджастхана, наводнение<sup>318</sup>. Здесь уместно привести любопытное сообщение, переданное Страбоном (XV.1.19): «Во всяком случае он (т.е. Аристобул. — *Авт.*) говорит, что, посланный с каким-то поручением, он видел страну с более чем тысячью городов вместе с селениями, покинутую жителями, потому что Инд, оставив свое прежнее русло и повернув в другое русло, гораздо более глубокое, стремительно течет, низвергаясь подобно катаракту».

Сообщение Страбона можно сопоставить с материалами гидрологической экспедиции Р.Л.Рейкса. Был сделан вывод, что в связи с тектоническими толчками уровень воды в Инде повысился и это привело к затоплению города. По данным экспедиции пакистанских археологов и Пенсильванского университета, недалеко от Мохенджо-Даро (в 140 км) находился эпицентр тектонического толчка, приведшего город к гибели. Судя по раскопкам, потоки пять раз заливали город и каждый раз он вновь возрождался. Население строило плотины; одна из них была недавно открыта археологами. Однако в конце концов город все же пришлось оставить<sup>319</sup>.

---

<sup>315</sup> K.N.Dikshit. Hulas and the Late Harappan Complex in Western Uttar Pradesh. — *Harappan Civilization*, с. 339–351.

<sup>316</sup> См.: S.R.Rao. New Light on the Post-Urban (Late Harappan) Phase of the Indus Civilization in India. — *Harappan Civilization*, с. 353–359.

<sup>317</sup> См.: С.К.Дикшит. Введение в археологию, с. 351; M.Wheeler. Early Indus and Pakistan to Ashoka.

<sup>318</sup> См.: M.R.Sahni. Bio-Geological Evidence Bearing on the Decline of the Indus Valley Civilization. — «*Journal of the Paleontological Society of India*». 1956, vol. 1.

<sup>319</sup> См.: R.L.Raikis. The End of the Ancient Cities of the Indus. — AA. 1964, vol. 66, №2; он же. The Mohenjo-Daro Floods. — «*Antiquity*». 1965, vol. 39; он же. Kalibangan: Death from Natural Causes. — «*Antiquity*».

По мнению Р.Л.Рейкса, подъем суши и тектонические толчки привели к изоляции некоторых поселений, острой нехватке воды — жители вынуждены были перебираться в другие районы, а прежние поселения фактически перестали существовать. Против этой точки зрения были выдвинуты солидные контраргументы<sup>320</sup>, однако Р.Л.Рейкс продолжает ее упорно отстаивать<sup>321</sup>.

Американский археолог В.А.Файрсервис считает, что основной причиной падения хараппской цивилизации было истощение экономических ресурсов долины Инда, вынудившее население двинуться в Пенджаб, на юг, к морю, и на восток, в долину Ганга<sup>322</sup>.

Можно привести и иное объяснение упадка центров на Инда и кризиса хараппской культуры в целом. По мере эволюции общества и в связи со значительным расширением территории, включавшей уже и районы обитания соседних племен, которые отличались в этническом отношении и по уровню развития социальной организации, наблюдалась определенная варваризация культуры, ее приспособление к новым условиям.

Немалое значение имело, вероятно, и ослабление торговых контактов с Месопотамией. С этой сферой хозяйственной деятельности были непосредственно связаны не только торговцы, но и ремесленники и земледельцы.

Итак, вопрос о причинах внутреннего упадка хараппской культуры ждет окончательного решения, однако нужно иметь в виду, что кризис ее не стоит изолированно от процессов, характерных для цивилизаций Среднего Востока и Средней Азии. В начале II тысячелетия до н.э. в Иране и на юге Средней Азии также приходят в упадок многие города, сокращается общая площадь поселений<sup>323</sup>. Но всей вероятности, в основе этих качественных изменений в Иране, Афганистане, Средней Азии, долине Инда лежали сходные или аналогичные факторы<sup>324</sup>, связанные не только с природными явлениями, но и прежде всего с эволюцией структуры оседлоземледельческих культур. Правда, характер этого процесса еще неясен.

Принятие тезиса о внутренних причинах падения главных хараппских центров ни в коей мере не исключает, однако, и признание роли внешнего фактора — вторжения племен. На это указывают укрепление оборонительной системы, создание специальных построек для отражения врага и т.д. Изучение такой системы в Хараппе привело М.Уилера к выводу, что в поздний период истории города население находилось в состоянии готовности к обороне от нападения извне<sup>325</sup>.

Завершающий этап истории Мохенджо-Даро связан со странным на первый взгляд усилением контакта с Южным Белуджистаном, и в первую очередь с Кулли, — распространяются керамические изделия и каменные сосуды белуджистанских типов<sup>326</sup>. Трудно поверить, что в это нелегкое время вновь расцвела торговля с поселениями Белуджистана. Скорее всего усиление его влияния было сопряжено с проникновением в долину Инда каких-то племен из соседних районов. Возможно также, что в данном случае речь шла просто о нападении одного из племен. Неестественное положение обнаруженных на улицах Мохенджо-Даро групп скелетов наводило на мысль о насильственной смерти людей.

Некоторые ученые (М.Уилер, С.К.Дикшит) считали, что это жертвы мощного потока арийских завоевателей. Однако Дж.Ф.Дейлс, детально изучив стратиграфию Мохенджо-

---

1968, vol. 42; G.F.Dales. New Excavations at Mohenjo-Daro. — «Archaeology». 1965, vol. 18, №1; он же. Civilization and Floods in the Indus Valley. — «Expedition». 1965, vol. 7, №2; он же. The Decline of the Harappans. — Ancient Cities of the Indus, с. 307–312.

<sup>320</sup> H.T.Lambrick. The Indus Flood Plain and the «Indus Civilization». — «Geographical Journal». 1967, vol. 133, P. 4; G.L.Possehl. The Mohenjo-Daro Floods: A Reply. — AA, 1967, vol. 69, №1.

<sup>321</sup> R.L.Rakes. The Mohenjo-Daro Floods: The Debate Continues, — SAA 1977, с. 561–566.

<sup>322</sup> W.A.Fairservis. The Origin, Character and Decline of an Early Civilization.

<sup>323</sup> См.: Э.А.Грантовский. Разложение первобытнообщинного строя. — История Ирана. М., 1977, с. 19.

<sup>324</sup> M.Tossi. The Proto-Urban Cultures of Eastern Iran and the Indus Civilization. — SAA 1977; R.Biscione. The Crisis of Central Asian Urbanization in 2nd Millennium B.C. and Villages as an Alternative System. — Le Plateau Iranienne et l'Asie Centrale des origines a la conquete islamique. P., 1977.

<sup>325</sup> R.E.M.Wheeler. Harappa 1946..., с. 58.

<sup>326</sup> S.Piggoll. Prehistoric India to 1000 B.C., с. 221.



Даро, пришел к выводу, что скелеты принадлежат к разным слоям, а не только к верхнему, не связаны с «заключительным аккордом» в истории города<sup>327</sup>. Проведенное антропологами (палеодемографами) исследование выявило патологические изменения в костной системе, вызванные эпидемическими заболеваниями, в частности малярией; никаких следов смертельных травм не было обнаружено.

Засвидетельствованная в Чанху-Даро, небольшом поселении к юго-востоку от Мохенджо-Даро, послехараппская культура Джхукар, известная по находкам одноименного поселения в Синде, заметно отличается от собственно хараппской, хотя первые три периода связаны с ней. Руководитель раскопок Э.Маккей полагал, что создатели культуры Джхукар оккупировали Чанху-Даро уже после того, как город был покинут хараппцами, очевидно из-за наводнения<sup>328</sup>.

Дальнейшие раскопки показали, что здесь период Джжукара наступает сразу за периодом развитой Хараппы<sup>329</sup>: для строительства применялся кирпич, бывший ранее в употреблении, сохранялся общий облик поселения. Разумеется, выявлен и ряд особенностей, сближающих Джхукар с культурами Белуджистана и Ирана (прежде всего в керамическом производстве), но в целом резкого разрыва не наблюдается. Впрочем, высказывались и иные точки зрения<sup>330</sup>. Согласно Б. и Р.Олчин, население оставалось в своей основе неизменным<sup>331</sup>. По мнению Гейне-Гельдерна и Файрсервиса, носителями этой послехараппской культуры были арии, однако отождествление джжукарцев с индоарийскими племенами не соответствует ни временным, ни территориальным показателям.

В результате исследований М.С.Ватса, а затем М.Уилера в послехараппских слоях Хараппы и двух других поселений данного района была открыта «культура могильника Х». М.Уилер подчеркивал резкие отличия этой культуры от собственно хараппской и вслед за Г.Чайлдом считал ее создателями индоариев, будто бы разрушивших центры цивилизации на Инде<sup>332</sup>. Благодаря работам индийских археологов стало ясно, что носители «культуры могильника Х» во всех отношениях почти не отличались от хараппцев<sup>333</sup>. Кроме того, согласно материалам Б.Б.Лала, в самой Хараппе эта культура значительно отделена по времени от собственно хараппской и потому неправомерно говорить об их непосредственной связи<sup>334</sup>.

Ослабленные в результате внутренних изменений (в ряде случаев из-за наводнения) города с появлением иноземных племен окончательно захирели. Первые пришельцы не принадлежали к единой этнической общности: послехараппские по времени и нехараппские в своей основе культуры отличаются друг от друга. Иногда это культура, близкая к южнобелуджистанской, иногда — чисто «варварская» типа Джхукар, находящая некоторые аналогии в культурах Белуджистана и отчасти Ирана<sup>335</sup>.

История Белуджистана в поздне- и послехараппский периоды исследована пока фрагментарно. В южной его части был раскопан могильник в Шахи-Тумне, на месте заброшенного земледельческого поселения типа Кулли. Инвентарь включает медные печати, медный втульчатый топор, сходный с топором из слоя периода Джхукар в Чанху-Даро, и серую керамику. Печати аналогичны печатям из Анау III и Гиссара III. Датировка условна — середина II тысячелетия до н.э. Значительные изменения затронули и поселение Рана-Гхундай: появляется грубая, от руки сделанная керамика, что, возможно, было связано с перемещением различных племенных групп, но их соотнесение с ариям, неправомерно.

<sup>327</sup> G.F.Dales. The Mythical Massacre at Mohenjo-Daro. — «Expedition». 1964, vol. 6, №3, с. 36–43.

<sup>328</sup> E.Mackey. Chanhu-Daro Excavations 1935–1936.

<sup>329</sup> См.: B. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan, с. 242.

<sup>330</sup> K.N.Dikshit. The Late Harappan Culture in India. — Essays in Indian Protohistory, с. 129.

<sup>331</sup> B. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan, с. 242.

<sup>332</sup> R.E.M.Wheeler. Harappa 1946.

<sup>333</sup> H.D.Sankalia. The Cemetery «H» Culture. — «Puratattva». 1972–1973, vol. 6.

<sup>334</sup> B.B.Lal. The Indo-Aryan Hypothesis vis-à-vis Indian Archaeology. — Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981.

<sup>335</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Хараппская цивилизация и «арийская проблема». — СЭ. 1962, №1.

Исключительно интересный материал о послехараппской культуре Белуджистана был открыт экспедицией под руководством Ж.-М.Жаррижа в Пираке (долина Инда)<sup>336</sup>. Здесь открыто поселение, основанное примерно в XVIII — XVII вв. до н.э. и существовавшее без перерыва вплоть до I тысячелетия до н.э. (IX — VIII вв. до н.э.). Это — поселение сельского типа<sup>337</sup>, возникшее вне зоны развитой культуры и в период после ее кризиса. Первый этап характеризуется постройками из необожженного кирпича и грубой, сделанной от руки керамикой, сохранившей, однако традиции росписи; найдены также терракотовые фигурки животных и предметы из меди и бронзы. На втором этапе (1370– 1340 гг. до н.э., по данным карбонного анализа) общий облик культуры не меняется, но резко увеличивается число глиняных и терракотовых фигурок, в том числе изображающих людей, появляются первые предметы из железа. Существенно возрастает производство железных изделий в третий период. Судя по остаткам флоры, жители Пирака культивировали пшеницу трех сортов, ячмень двух сортов, просо и особенно рис (*Oryza saliva*). Находки зерен риса и проса — первые в этом районе для культур II тысячелетия до н.э. — значительно расширяют представления о хозяйственной деятельности населения послехараппских культур Белуджистана и Синда. О широком распространении риса говорит, в частности, наличие специальных мест его хранения<sup>338</sup>.

Сравнение злаков, известных по Мехргарху и Пираку, демонстрирует весьма заметные сдвиги в земледельческом хозяйстве названных районов во II тысячелетии до н.э.: наряду с традиционными злаками появляются новые, «пришедшие» сюда, быть может, из Африки и Юго-Восточной Азии. В целом культура Пирака представляет собой органичный синтез местных в внешних (среднеазиатских) традиций, но никаких связей с ариями не обнаруживает. Пирак свидетельствует об исчезновении черт городской цивилизации после упадка главных центров на Инде — отсутствуют печати с надписями, предметы хараппского искусства, крупные, монументальные постройки. И вместе с тем Пирак позволяет проследить, как преодолевался кризис: местные культуры продолжали существовать, приспосабливаясь к новым условиям, заимствуя у населения соседних территорий некоторые их достижения. В целом Синд, бывший в эпоху развитой Хараппы районом процветающих городских культур<sup>339</sup>, в поздне- и послехараппский периоды стал «зоной изоляции»; здесь, как и в прилегающих районах, проходила «деурбанизация» культуры (термин А.Гхоша)<sup>340</sup>. Сказанное, однако, ни в коей мере не служит отрицанием факта проникновения индоарийских племен в Индию, реальность которого теперь не вызывает никаких сомнений.

Проблема *наследия хараппской цивилизации* все больше привлекает внимание специалистов<sup>341</sup>, чему в немалой степени способствовали новые открытия памятников этой культуры в Индии, Пакистане, Афганистане, Средней Азии. Все отчетливее видна огромная роль Хараппы в историко-культурном развитии Индостана и ряда близлежащих районов. «Хараппский материал» чрезвычайно важен также для исследования истории тех регионов древнего Востока, с которыми города на Инде поддерживали тесные торговые и культурные контакты, а также для выявления общих закономерностей возникновения и развития ранних древневосточных цивилизаций.

В течение длительного времени в индологии господствовала точка зрения о незначительном воздействии хараппской цивилизации на дальнейшее развитие Индии: недостаточная изученность её памятников препятствовала вычленению «хараппских черт» в культуре последующих эпох. При этом, опираясь на данные археологии, ученые подчеркивали значительный временной разрыв между упадком хараппских центров и приходом индоарийских

<sup>336</sup> J.-F.Jarrige, M.Santoni. Fouilles de Pirak. Vol. 1–2. P., 1979.

<sup>337</sup> Там же, vol. 1, с. 388.

<sup>338</sup> L.Constautini. Palaeoethnobotany at Pirak: A Contribution to the 2nd Millennium B.C. Agriculture of the Sibi-Kacchi Plain, Pakistan. — SAA. с. 273.

<sup>339</sup> S.P.Gupta. The Late Harappan: A Study in Cultural Dynamics. — Harappan Civilization, с. 52.

<sup>340</sup> A.Ghosh. Deurbanization of the Harappan Civilization. — Harappan Civilization, с. 52.

<sup>341</sup> См.: В. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan. P. 3.

племен. Давала себя знать и общая тенденция недооценки местного доарийского этнокультурного субстрата в генезисе древнеиндийской цивилизации.

Новые открытия индийских археологов свидетельствуют о прямом контакте носителей поздней Хараппы в Восточном Пенджабе и Харьяне с создателями «культуры серой расписной керамики», которую многие современные исследователи соотносят с индоарийскими племенами. Судя по раскопкам Дж.П.Джоши, хараппцы продолжали жить в областях этого региона и после прихода сюда создателей «культуры серой расписной керамики»<sup>342</sup>. Некоторые сведения позволяют говорить о воздействии хараппских традиций на эту культуру. Раскопки на Катхиаварском полуострове показали, что хараппские поселения, хотя и принявшие иной вид, просуществовали довольно долго и могли повлиять на позднейшие культуры региона.

Каковы бы ни были причины упадка главных центров хараппской цивилизации, насколько бы незначительным по охвату ни был ареал непосредственных контактов ранневедийских племен с хараппцами, нет оснований думать, что к моменту проникновения первых и в период их расселения хараппские поселения и богатые традиции самой культуры бесследно исчезли. Поскольку хараппские «надписи» все еще не расшифрованы, эти традиции в последующей культуре древней Индии выявляются пока недостаточно отчетливо, но определенную преемственность можно установить уже и сейчас. Советские ученые, работающие над дешифровкой хараппской письменности, пришли к выводу, что многие мифологические и космографические представления эпохи Хараппы вошли в состав индуизма, буддизма и джайнизма, хотя, конечно, претерпели значительную трансформацию. Допустимо полагать, что практика возведения крупных алтарей и храмовых комплексов, столь характерная для брахманизма и индуизма, сложилась под воздействием религиозной практики хараппской цивилизации. Некоторые данные позволяют также считать, что ряд божеств брахманистского пантеона обязан своим происхождением местным доарийским культам, вероятно, и эпохи Хараппы. С этой цивилизацией можно связывать и такие, имевшие затем широкое распространение культы, как культы матери-богини, священных растений, животных.

По мнению Р.П.Дандекара, хараппская религия составляла начальный этап в истории индуизма. Он определяет хараппский комплекс верований как «протоиндуизм»<sup>343</sup>.

Хараппская цивилизация, и это выявили материалы археологии и лингвистики, дала значительный импульс развитию материальной культуры индоариев. Несомненно, новые исследования еще более рельефно продемонстрируют воздействие Хараппы на древнеиндийскую культуру в целом.

---

<sup>342</sup> См.: J.P.Joshi. Interlocking of Late Harappa Culture and Painted Grey Ware Culture in the Light of Recent Excavations. — ME. 1978, vol. 2; K.N.Dikshit. The Late Harappan Cultures in India; J.P.Joshi, Madhubala. Life during the Period of Overlap of Late Harappa and PGW Cultures. — «Journal of the Indian Society of Oriental Art». 1978, vol. 9.

<sup>343</sup> R.N.Dandekar. Some Aspects of the History of Hinduism, с. 2; он же. Insights into Hinduism. Delhi, 1979, с. 9–12.

## ГЛАВА III

### ПЛЕМЕННАЯ ПЕРИФЕРИЯ

Освоение металлов в решающей степени способствовало развитию материальной культуры. Открылись возможности дальнейшего экономического прогресса и освоения речных долин, наиболее удобных для земледелия, которое стало важнейшей сферой экономики. Заселение сначала долины Инда, а затем Ганга на многие века обеспечило этим районам ведущую роль в истории страны. Именно здесь раньше всего начали складываться классовое общество, государства, возникали города как ремесленные, торговые и культурные центры. Предгорные районы Севера и горные Юга, которые были ведущими в эпоху каменного века, теперь оказались в худшем положении. Тяжелые почвы, пересеченный рельеф, менее благоприятные условия для искусственного орошения — все это определило постепенное отставание данных районов. До середины I тысячелетия до н.э. территории к югу от долины Ганга и Инда представляли собой обширный племенной мир, хотя и здесь ярко проявлялись неравномерность и разные темпы историко-культурного развития (в некоторых областях намечался переход к урбанизации). Вместе с тем не следует недооценивать важность процессов, протекавших на Юге и Востоке.

Название главы — «Племенная периферия» — весьма условно: несмотря на то что центр цивилизаций эпохи раннего металла находился в долине Инда, в остальных частях Индостана тоже шло формирование местных культур, заложивших основы дальнейшего развития этих районов.

*Племена Центральной Индии в эпоху энеолита.* Об отставании территорий к югу от городской цивилизации долины Инда наглядно свидетельствуют памятники эпохи энеолита<sup>344</sup> в Центральной и Западной Индии, которые, в свою очередь, по уровню развития превосходили памятники культуры Южной — Индии того же периода. Отмеченная при изучении материалов неолита неравномерность эволюции отдельных районов страны стала еще более очевидной в эпоху энеолита. Население Центральной Индии знало металл, хотя продолжало употреблять каменные орудия, занималось земледелием и скотоводством, изготовляло на гончарном круге керамические изделия, добилось определенных успехов в строительной технике, однако его культура не достигла уровня городской культуры Хараппы: сильно было влияние архаичных традиций, проявлявшихся здесь и в эпоху неолита.

Сосуществование развитой городской цивилизации с более отсталыми раннеземледельческими культурами наблюдалось не только в Индии, но и в других регионах древнего Востока.

Энеолит Центральной и Западной Индии стал объектом пристального изучения главным образом после того, как здесь были произведены раскопки многослойных поселений. Особенно большой интерес представляют исследования индийских ученых Х.Д.Санкалии, С.Б.Део и З.Д.Ансари в Ахаре, Х.Д.Санкалии, Б.Суббарао и С.Б.Део в Махешваре, работы Х.Д.Санкалии и его коллег в Невасе, Х.Д.Санкалии и С.Б.Део в Насике и Джорве, а также недавние раскопки в Инамгаоне<sup>345</sup>. Эти исследования позволили более обоснованно судить о

---

<sup>344</sup> Советские археологи обычно отделяют начальный период сосуществования медных и каменных орудий (энеолит) от бронзового века, когда человек научился создавать сплавы меди и олова. Применительно к культурам эпохи металла Индостана, где четкое разделение на медный и бронзовый века пока не прослеживается, мы пользуемся термином «энеолит». Индийские ученые часто употребляют термин «халколит», не делая четких различий между поздним неолитом и эпохой меди, с одной стороны, и бронзовым веком — с другой.

<sup>345</sup> H.D.Sankalia, B.B.Subbarao, S.B.Deo. The Excavations at Maheshwar and Navdatoli, 1952–1953. Poona — Baroda, 1958; H.D.Sankalia, S.B.Deo, Z.D.Ansari. Chalcolithic Navdatoli. Poona — Baroda, 1971; H.D.Sankalia, S.B.Deo, Z.D.Ansari, E.Ehrhardt. From History to Prehistory at Nevasa. Poona, 1960; H. D. Sankalia, S.B.D e o. Report on the Excavations at Nasik and Jorwe, 1950–1951. Poona, 1955; H.D.Sankalia, S.B.Deo,

ранних этапах энеолита в данном регионе, выявить типологию локальных вариантов и составить общую хронологическую схему.

Очень важным явилось открытие земледельческой культуры Каятха, названной так по месту первых раскопок<sup>346</sup>. С помощью радиоуглеродного анализа она датируется 2000–1800 гг. до н.э. Ученые (в частности, М.К.Дхаваликар и Х.Д.Санкалия) подчеркивают некоторые черты сходства каятхской керамики с раине — и предхарапской, но вопрос о степени влияния Хараппы еще нуждается в дальнейшей разработке<sup>347</sup>. К сожалению, в самой Каятхе раскопки осуществлялись на ограниченной площади, что не позволило установить планировку жилищ и специфику строительной техники. Наряду с медью здесь использовался и камень (индустрия каменных пластин). Примерно в 1800 г. до н.э. жители оставили поселение (может быть, подверглись нападению), однако через 100 лет оно было снова заселено — уже племенами иной, банасской (или ахарской) культуры. Это позволило установить преемственность энеолитических культур региона: Каятха — Ахар — Малва.

Из-за отсутствия сведений палеоантропологии остается неясным вопрос об этническом облике создателей каятхской культуры. Она предстала перед археологами как бы в готовом виде, на стадии довольно высокого развития — предшествующие этапы здесь не прослеживаются. Это дало основание ученым высказать гипотезу о переселении каятхцев из более северных областей<sup>348</sup>.

Носители культуры ахарского периода пришли сюда, по мнению Х.Д.Санкалии, из долины Банаса<sup>349</sup>. С 50-х годов и до настоящего времени ведутся интенсивные раскопки памятников ахарской, или банасской, культуры, открытой Р.С.Аухваллом, а затем изучаемой Б.Б.Лалом, Х.Д.Санкалией и его коллегами и др. Уже обследовано более 60 поселений, самые известные из которых Ахар и Гилунд.

Благодаря раскопкам удалось выявить местные корни ахарской культуры, хотя многое в проблеме ее происхождения и этногенеза ее создателей остается неясным. По данным радиоуглеродного анализа, поселение относится к 1800–1200 гг. до н.э., но собственно ахарский период продолжался, как полагает Д.П.Агравал, до 1600 г. до н.э.<sup>350</sup> Жители обитали в домах с каменным фундаментом, для строительства применялся сырцовый обожженный кирпич, стены обмазывались глиной и укреплялись особым раствором. Внутри помещения находился очаг. Значительные по размеру зернотерки, обнаруженные в домах, указывают на большую роль земледелия. Ахарцы выращивали рис и, возможно, пшеницу. Развитие гончарного производства демонстрируют образцы так называемой черно-красной керамики, выполненной техникой частичного обжига. Она возникает в результате продолжения местных керамических традиций и становится характерной для обширной зоны энеолитических культур. Население употребляло орудия из металла (меди), кости и камня<sup>351</sup>.

Ахарская культура несет следы влияния Хараппы (например, в керамике), но говорить о непосредственной связи ахарцев с хараппцами вряд ли правомерно и, исходя из имеющегося материала, несомненно, преждевременно<sup>352</sup>. Д.П.Агравал обращал внимание на хронологию

---

Z.D.Ansari. Excavation at Ahar. 1961–1962. Poona, 1969; M.K.Dhavalikar. Settlement Archaeology of Inamgaon. — «Puratattva». 1975–1976, vol. 8, с. 44–54.

<sup>346</sup> М.К.Дхаваликар. Kayatha: A New Chalcolithic Culture. — «Indica». 1970, vol. 7, с. 85–93; он же. Early Farming Cultures of Central India. — Essays in Indian Protohistory. Delhi, 1979, с. 230–234.

<sup>347</sup> Х.Д.Санкалия, считающий, что Каятха выросла частично из хараппской, а частично из предхарапской культуры, на наш взгляд, преувеличивает степень влияния Хараппы (H.D.Sankalia. Prehistory and Protohistory of India and Pakistan. Poona, 1974, с. 422).

<sup>348</sup> М.К.Дхаваликар. Early Farming Cultures, с. 234; G.L.Possehl. Indus Civilization in Saurashtra. Delhi, 1980.

<sup>349</sup> H.D.Sankalia. Prehistory and Protohistory of India and Pakistan, с. 433.

<sup>350</sup> D.P.Agrawal. The Copper Bronze Age in India. Delhi, 1971, с. 100.

<sup>351</sup> См.: А.Д.Щетенко. Первобытный Индостан. Л., 1979, с. 146–148.

<sup>352</sup> Ю.А.Заднепровский подчеркивал огромную, если не определяющую, роль хараппской культуры в сложении культуры Ахар (Ю.А.Заднепровский. Культура Ахар в Южном Раджастхане. — Страны и народы Востока. Вып. XIV. М., 1972, с. 207; D.P.Agrawal. The Copper Bronze Age in India, с. 44).

гическую близость конца хараппской культуры и первого этана культуры Банас (Ахар)<sup>353</sup>, что, по его мнению, может служить одним из аргументов в пользу отождествления ахарцев с ариями<sup>354</sup>. Х.Д.Санкалия специальное внимание уделял иноземным воздействиям и старался найти аналогии в культурах Ирана, Средней и Малой Азии. Эти усилия были предприняты для доказательства выдвинутой им теории о западном происхождении халколитических культур Центральной, Западной Индии и Северного Декана, с которыми он соотносил ариев<sup>355</sup>. Обе указанные точки зрения не соответствуют общей линии историко-культурного развития Индии в эпоху энеолита<sup>356</sup>. Если следовать этой гипотезе, то область оседлых земледельческих культур указанного региона нужно рассматривать как первичный район расселения индоарийских племен в стране, пришедших сюда из Западной Азии (каким путем?) и затем продвинувшихся в Гангскую долину. Такая трактовка противоречит археологическим и лингвистическим материалам. Скорее всего ахарская культура была одним из локальных вариантов энеолитической культуры Раджастан, возникшей на основе местных традиций.

Как отмечалось ранее, прямой наследницей Ахара была культура Малвы (по месту первых раскопок в Нагде на р. Чамбал ее иногда называют нагдннской)<sup>357</sup>. Уже в древности почвы долины Малвы отличались плодородием, что способствовало развитию земледелия. К археологическим памятникам этой культуры принадлежат Эран, Нагда, Махешвар и сравнительно недавно открытый Инамгаон, но наибольшую известность получило поселение Навдатоли (раскопки в котором производили индийские ученые под руководством Х.Д.Санкалии).

В Эране (на р. Бина) были выявлены древнейшие следы традиции так называемой черно-красной керамики, или керамики Малвы<sup>358</sup>. Здесь были обнаружены остатки оборонительной стены и рва, относящихся к периоду энеолита. Эти находки важны и для изучения ранних этапов общего процесса урбанизации.

Правда, многолетние исследования в Навдатоли не выявили сходные с Эраном строительные комплексы, но они дали возможность составить представление о занятиях и укладе жизни энеолитических племен Центральной Индии. С помощью карбонного анализа начальный период в Навдатоли датируется 1600 г. до н.э., завершающий — 1300 г. до н.э. Основными занятиями племен были земледелие и скотоводство, хотя немалую роль по-прежнему играли рыболовство и охота. Археологи обнаружили зерна различных злаков — пшеницы, гороха, риса, а также массивные кувшины для хранения зерна. Найден и кусочек шелковой ткани (XIII в. до н.э.). При обработке камня изготавливали пластины, главным образом ножевидные, которые использовались в качестве вкладышей для серпов и ножей. В Навдатоли было найдено более 23 тыс. таких пластин. Открытие их в разных местах и на различных стадиях обработки позволяет думать, что их делали в каждом доме. В поселениях были обнаружены специальные мастерские — например, по изготовлению шлифованных каменных топоров, характерных для неолита этих и более южных районов. Медные орудия употреблялись, очевидно, нечасто, пока найдено всего несколько медных топоров, фрагменты кинжалов, мечей и т.д.

Одна из отличительных черт энеолита Центральной Индии — наличие значительного числа стеатитовых, сердоликовых, агатовых и медных бус. Разнообразны керамические изделия; сосуды изготавливали на гончарном круге, затем их обжигали и расписывали — преимущественно черным по красному фону (более двух третей всех изделий), а также серой, желтой и красной красками. Ученые выделили более 600 типов орнамента.

<sup>353</sup> D.P.Agrawal. The Copper Bronze Age in India, с. 44.

<sup>354</sup> D.P.Agrawal. C-14 Dates, Banas Culture and the Aryans. — «Current Science». 1966, vol. 35, №5.

<sup>355</sup> H.D.Sankalia. Indian Archaeology Today. Bombay, 1962.

<sup>356</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. К проблеме генезиса древнеиндийской цивилизации (индоарии и местные субстраты). — ВДИ. 1979, №3.

<sup>357</sup> Материалы последних работ, посвященных этой культуре, изложены в кн.: А.Я.Щетенко. Первобытный Индостан, с. 148 и сл.

<sup>358</sup> M.K.Dhavalikar. Some Aspects of the Chalcolithic Cultures of Central India. — «Puratattva». 1970–1971, №4.

Жители селились по берегам рек. В районе Невасы они обитали в хижинах из прочного материала. Специальные полы-основания сделаны из глины. Туда обычно закапывали сосуды для зерна. Существовали также глиняные постройки с деревянным основанием. В Навдатоли археологи проследили три типа помещений: квадратные, круглые и продолговатые; самое большое было размером 4,5 × 3 м. Степы нередко возводились из дерева, а затем обмазывались глиной, иногда штукатурились. В некоторых помещениях обнаружены глиняные печи.

Раскопки позволяют судить об обряде погребения. Останки умерших детей закладывали в глиняные урны, которые хранили прямо под полом жилой постройки. Рядом с урнами найдены каменные предметы (отшлифованные топоры), керамика, украшения и т.д. Трупы взрослых зарывали в яму под полом. Некоторые данные указывают на религиозные представления племен — они поклонялись огню, для чего устраивали специальные алтари, а также животным. Священными считались черепаха и ящерица, особо почитаемые и в вишнуизме.

С помощью стратиграфического анализа ученые наметили верхнюю границу энеолитической культуры. На многих поселениях ее слои сменяются слоями, содержащими северную черную лощеную керамику, которая появляется примерно в VI — V вв. до н.э. Иногда хронологическими показателями служат так называемые клейменные монеты. В некоторых случаях благодаря карбонному методу эта граница определяется X или даже XIII в. до н.э.<sup>359</sup> Возможно, такая ранняя дата последнего этапа энеолита была характерна не для всех энеолитических поселений Центральной Индии: во многих районах она могла быть более поздней.

Карбонный анализ позволяет относить начало энеолитического периода условно ко II тысячелетию до н.э. (1700–1600 гг. до н.э.), а установление хронологических рамок культур изучаемых районов — констатировать их синхронность культурам других районов Индии. Сейчас совершенно ясно, что эти культуры по времени соответствовали поздним периодам истории хараппской цивилизации.

Большой интерес представляли раскопки в Насике и Джорве. В слое так называемого первого периода поселений наряду с множеством микролитов найдены керамические изделия и орудия из меди и бронзы. Бронзовые топоры из Джорве сопоставляют иногда с орудиями того же типа из долины Инда. Керамика представлена двумя видами: расписная (черным по красному фону, желтого цвета) и нерасписная. Никаких следов северной черной лощеной керамики, характерной для североиндийских культур второй половины I тысячелетия до н.э., обнаружено не было. Наличие в нижнем слое желтой керамики, сходной с посудой того же цвета из районов Восточной Индии, свидетельствует, очевидно, о контактах носителей энеолитических культур Центральной и Восточной Индии.

Прежде чем в Декане утвердилась культура Джорве, в ряде областей уже существовала халколитическая культура, связанная с югом Декана. В результате раскопок в Даймабаде (на р. Праваре, притоке Годавари) выявлены более древние обитатели этого района — неолитические племена — и последовательное развитие затем культуры энеолита<sup>360</sup>.

Особенно четкая стратиграфия была установлена в Инамгаоне (недалеко от совр. Пуны)<sup>361</sup>. Первый период был связан с культурой Малвы (нагдийской), второй — с развитой (или ранней) Джорве и третий — с поздней Джорве. Поселение существовало с 1600 до 700 г. до н.э. Археологи раскопали 60 «домов», относящихся к разным эпохам. Первоначально население жило в своего рода землянках, а затем в хижинах, построенных из бамбука и обмазанных глиной. В основание построек закладывалась специальная платформа (для прочности глина смешивалась с песком). Главным занятием жителей в первый период было земледелие (выращивали преимущественно ячмень) и скотоводство (разводили коз, овец,

<sup>359</sup> См.: H.D.Sankalia, B.B.Subbarao, S.B.Deo. The Excavations at Maheshwar and Navdatoli..., с. 68.

<sup>360</sup> M.K.Dhavalikar. Daimabad — A Rediscovery. — «Puratattva». 1969–1970, vol. 3; S.A.Sali. The Harappans of Daimabad — Harappan Civilization. Delhi, 1982.

<sup>361</sup> M.K.Dhavalikar. Settlement Archaeology of Inamgaon, с. 44–54.

свиней), но сохраняли свое значение охота и рыболовство. В период Джорве культивировали прежде всего ячмень, а также пшеницу, рис; развивалось садоводство<sup>362</sup>.

Судя по раскопкам в Инамгаоне, в эту эпоху была сооружена массивная насыпь для борьбы с наводнениями и прорыты каналы для ирригации. Дома, обычно размером 5 × 3 м, строились в форме прямоугольника. Пол покрывался особым раствором из коровьего навоза и извести. «Строительство» осуществлялось, очевидно, по плану; дома отстояли друг от друга на определенном расстоянии. Часть площади поселения отводилась под жилища ремесленников. Было открыто в значительное по размерам строение из пяти комнат. Оно помещалось рядом с амбаром и, по мнению М.К.Дхаваликара, принадлежало главе инамгаонской общины. Периодом Джорве датируется обнаруженный здесь горн для обжига посуды. Поздний Джорве продолжался с 1000 до 700 г. до н.э. К этому времени относятся большинство построек, однако они возводились уже без четкого плана и представляли собой небольшие круглые хижины.

Энеолитическая культура Северного Декана, прослеженная по раскопкам в Насике и Джорве, датируется примерно 1500–1000 г. до н.э.<sup>363</sup> Новые исследования показали, что в измененном виде эта культура существовала еще в течение нескольких веков, вплоть до 700 г. до н.э. В связи с этим период «развитой Джорве» теперь принято называть «ранней Джорве»<sup>364</sup>.

Наличие контактов энеолитических поселений с Западной Азией привело некоторых ученых к выводу о западном происхождении всей энеолитической культуры Центральной Индии и Декана<sup>365</sup>; высказывалось мнение о сильном влиянии индоариев. Некоторые археологи подчеркивают различную степень иранского воздействия на центральные районы страны (Х.Д.Санкалия писал даже о миграции племен из Ирана). Вопрос этот широко дискутируется индийскими археологами<sup>366</sup>. Иной точки зрения придерживается А.Я.Щетенко<sup>367</sup>, настаивающий на местном происхождении энеолита Центральной Индии. Сопоставление последнего с неолитическими культурами данного региона указывает на определенную их преемственность. Новые раскопки подтвердили, что энеолитические культуры выросли из предшествовавших культур этих районов, хотя допустимо предположить известное влияние более поздней культуры Хараппы. В частности, характерная для энеолита рассматриваемых областей индустрия пластин, очевидно, демонстрировала продолжение местных традиций обработки камня еще мезолитической и раннеэнеолитической эпох. Некоторые аналогии отмечаются и в керамическом производстве. Однако племена могли получить гончарный круг, технику керамической росписи и ряд других достижений материальной культуры от развитой Хараппы. Известную роль сыграли и контакты с энеолитическими культурами Восточной Индии («культура медных кладов»).

Для решения вопроса о хараппском влиянии на халколит (энеолит) Центральной Индии и Декана большое значение имеет открытие в Махараштре позднехараппских поселений. В этот период многие черты развитой городской культуры были уже утрачены и воздействие ее не могло привести к появлению в этих областях таких специфически хараппских элементов, как печати, монументальная архитектура, каменная скульптура и т.д.

---

<sup>362</sup> Vishnu-Mittre, B.Savithri. Ancient Plant Economy at Inamgaon. — «Puratattva». 1975–1976, vol. 8, с. 55–62.

<sup>363</sup> D.P.Agrawal. The Copper Bronze Age in India, с. 96–100; М.К.Дхаваликар. Development and Decline of the Deccan Chalcolithic — Radiocarbon and Indian Archaeology. Bombay, 1973, с. 139–141.

<sup>364</sup> М.К.Дхаваликар. Early Farming Cultures of the Deccan. — Essays in Indian Protohistory, с. 252–253.

<sup>365</sup> Например: F.K.Allchin. Piklihal Excavations. Hyderabad, 1960; H.D.Sankalia. New Light on the Indo-Iranian or Western Asiatic Relations between 1700 B.C. — 1200 B.C. — «Artibus Asiae». 1963, vol. 26, №3–4. Многие индийские археологи указывали на западное происхождение отдельных компонентов этой культуры.

<sup>366</sup> B.K.Thapar. Relationship of the Indian Chalcolithic Culture with West Asia. — Indian Prehistory: 1964. Poona, 1965; H.D.Sankalia, S.B.Deo, Z.D.Ansari. Chalcolithic Navdatoli, с. 428–429.

<sup>367</sup> См.: А.Я.Щетенко. К проблеме происхождения энеолита Центральной Индии. — Индия в древности. М., 1964; он же. Энеолит Центральной Индии. — СА, 1965, №2; он же. Древнейшие земледельческие культуры Декана. Л., 1968.



Острые споры среди исследователей вызвала находка в Даймабаде клада блестяще выполненных бронзовых фигур (колесница, запряженная двумя волами и управляемая человеком, слон, носорог, буйвол). Одни ученые считают, что эти изделия относятся к позднехарапской эпохе (сделаны кузнецами из Харалпы или импортированы оттуда)<sup>368</sup>; другие объясняют их появление воздействием халколитических традиций Западной и Центральной Индии<sup>369</sup>; третьи настаивают на очень позднем происхождении этих интереснейших произведений ремесла и искусства<sup>370</sup>, лишь по стилю и форме напоминающих металлические изделия из центров долины Инда.

Палеоантропологические материалы крайне фрагментарны и не позволяют решить вопрос об антропологическом облике создателей энеолитических культур Центральной, Западной Индии и Декана. Можно лишь предполагать, что в Центральной Индии и Декане обитали племена, этнически родственные харалпцам, но сохранявшие локальные особенности. Изучение небольшой серии черепов из Невасы привело к заключению о том, что халколитическое население было родственно местным племенам — бхилам и гондам, хотя в их облике присутствовали черты и средиземноморской расы<sup>371</sup> (отмечалось также и известное сходство с палеоантропологическим материалом из Харалпы). К аналогичному выводу пришел и К.С.Мальхотра, полагающий, что череп из халколитического слоя в Чхандоли демонстрирует сочетание средиземноморских и протоавстралоидных черт<sup>372</sup>.

Можно допустить, что Центральная Индия и Северный Декан были «местом встречи» дравидийских племен-европеоидов с веддоидными племенами, жившими здесь (и в более южных районах) задолго до проникновения сюда дравидов (протодравидов). В этой связи небезынтересно вспомнить и о палеоантропологических данных из Лангхнаджа, которые свидетельствуют о преобладании в Гуджарате в мезолитическую и раннеэнеолитическую эпохи европеоидного типа с негроидными признаками<sup>373</sup>. Очевидно, и в эпоху энеолита на этой территории, особенно в более южных областях, где взаимодействие с харалпской культурой было менее интенсивным, в антропологическом облике населения сохранялась некоторая негроидность (или австралоидность).

*Племена долины Ганга и Восточной Индии.* Первые публикации памятников энеолитической культуры долины Ганга относятся к концу прошлого столетия, когда в значительном количестве были обнаружены медные предметы. В литературе эти находки получили название «медные клады». Дальнейшее накопление материала позволило установить главный район распространения памятников этой культуры и выделить основные типы орудий и оружия — плечиковый медный топор, вытянутое долото, гарпун с шестью «перьями», меч с антеннообразной рукоятью антропоморфные фигурки, медные кольца, наконечники копий с шипом и т.д. Судя по инвентарю, культура этих племен в целом должна быть охарактеризована как развитой энеолит.

Носители «культуры медных кладов» были оседлыми земледельцами, на что указывают толщина культурного слоя, находки больших сосудов и зернотерок. Исключительно важным было открытие зерен окультивированного риса и ячменя — важнейшее свидетельство столь раннего выращивания этих злаков в долине Ганга. Анализ орудий показывает, что основным занятием было мотыжное земледелие, для чего приходилось очищать пространство от джунглей, но охота и рыболовство продолжали играть большую роль. Возможно, был уже одомашнен и особый вид быка (*Bos indicus*): кости его найдены при раскопках поселений. Археологические открытия последних лет позволяют составить более полное представ-

<sup>368</sup> M.K.Dhavalikar. Daimabad Bronzes. — Harappan Civilization, с. 361–366.

<sup>369</sup> B. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan. Cambridge, 1982, с. 281.

<sup>370</sup> D.P.Agrawal, R.V.Krishnamurti, S.Kusumgar. New Data on the Copper Hoards and the Daimabad Bronzes. — ME. 1978, vol. 2.

<sup>371</sup> K.A.R.Kennedy, K.C.Malhotra. Human Skeletal Remains from Chalcolithic and Indo-Roman Levels from Nevasa: An Anthropometric and Comparative Analysis. Poona, 1966.

<sup>372</sup> S.B.Deo, Z.D.Ansari. Chalcolithic Chandoli. Poona, 1965; H.D.Sankalia. Prehistory and Protohistory of India and Pakistan, с. 512–513.

<sup>373</sup> В.П.Алексеев. Антропологический состав населения древней Индии. — Индия в древности, с. 22.

ление о материальной культуре создателей «медных кладов». Из деревянных прутьев они делали хижины, которые для прочности обмазывали сверху глиной; ею же укрепляли пол. Внутри находился очаг. Судя по раскопкам в Лал-Киле, в строительстве применялся также обожженный и сырцовый кирпич. К сожалению, общий план «домов» пока воспроизвести не удалось. В Лал-Киле были обнаружены терракотовые фигурки, изделия из кости, терракотовые бусины и т.д. Керамика изготовлялась на гончарном круге, подвергалась обжигу и расписывалась.

Одно из наиболее типичных орудий «культуры медных кладов» — плоский плечиковый топор с сильно округленным лезвием, — вероятно, служило в качестве мотыги или топора. Сопоставление районов распространения их и каменных плечиковых топоров подводит к выводу, что последние были прототипом медных плечиковых топоров, которые распространились из Восточной Индии на северо-запад по долине Ганга.

Широко представлены плоские клиновидные топоры (кельты) в форме вытянутой трапеции и вытянутые долота. Для Восточной Индии в противоположность, например, Западной и Центральной Индии характерно обилие плоских орудий при отсутствии проушных и втульчатых. Сравнение «географии» каменных и развивавшихся из них медных долот приводит к тем же выводам, что и при рассмотрении плечиковых топоров. Подобное совпадение, очевидно, свидетельствует, что район распространения каменных плечиковых топоров и вытянутых тесел — междуречье рек Маханади и Ганга — был также родиной медных плечиковых топоров и тесел и всей «культуры медных кладов». Именно здесь имелись богатые залежи медных руд.

Другие характерные изделия — многошиповый медный гарпун, а также тяжелое черенковое копье — применялись, возможно, не только при ловле крупной рыбы, но и при охоте на наземных животных. Для военных целей употреблялся длинный, тяжелый, обоюдоострый меч с антеннообразной рукояткой. Встречаются и медные кольца диаметром 8–10 см, причем всегда немалыми группами — от 6 до 47; наиболее вероятно, что их использовали в качестве денежного эквивалента.

Во многих поселениях обнаружены остатки желтоохристой керамики, которую уже в 1951 г. Б.Б.Лал предложил связывать с «культурой медных кладов»<sup>374</sup>. Дальнейшие раскопки, особенно в Сайпай и Лал-Киле, ясно показали, что эта керамика и медные предметы составляют один культурный комплекс<sup>375</sup>. В Хастинапуре желтая керамика залегала в нижнем слое многослойного поселения, что позволяло датировать верхнюю границу «культуры медных кладов» XII — XI вв. до н.э. Открытие в Центральной Индии аналогичных образцов керамики побудило некоторых ученых предположить, что энеолитические племена Центральной Индии мигрировали на восток<sup>376</sup>. Поэтому «культуру медных кладов» по происхождению иногда связывали с центральноиндийским энеолитом. Высказывалось также мнение, что желтая керамика представляет лишь позднюю фазу хараппской<sup>377</sup>, однако новые раскопки показали, что она совершенно самостоятельна, хотя и прослеживается определенное сходство ее с керамикой Центральной Индии эпохи энеолита и влияние традиций поздней Хараппы<sup>378</sup>. Последнее обуславливалось, видимо, тем, что создатели «культуры медных кладов и желтой керамики» в восточных областях хараппской цивилизации контактировали с ее населением<sup>379</sup>.

<sup>374</sup> B.B.Lal. Further Copper Hoards from the Gangetic Basin and a Review of the Problem. — AI. 1951, vol. 7.

<sup>375</sup> B.B.Lal. The Copper Hoard Culture of the Ganga Valley. — «Antiquity». 1972, vol. 46; он же. A Note on the Excavations at Saipai. — «Puratattva». 1971–1972, vol. 5; R.C.Gaur. Lal Qila Excavations and O.C.P. Problem. — Radiocarbon and Indian Archaeology, с. 154–162.

<sup>376</sup> См.: S.P.Gupta. Indian Copper Hoards: the Problems of Homogeneity, Stages of Development, Origin, Authorship and Dating. — «Journal of the Bihar Research Society». 1963, vol. 49, p. 1–4.

<sup>377</sup> N.R.Banerjee. The Iron Age in India. Delhi, 1965. Подробно вопрос о соотношении двух видов керамики разбирался на специальном симпозиуме («Puratattva». 1971–1972, vol. 5).

<sup>378</sup> Indian Prehistory: 1964, с. 190.

<sup>379</sup> Подробнее см.: R.C.Gaur. An Appraisal of the Prehistoric Problems of the Ganga-Jamuna Doab. — «Puratattva». 1970–1971, vol. 4; Suraj Bhan, J.G.Shaffer. New Discoveries in Northern Haryana. — ME. 1978, vol. 2.

До сих пор остается дискуссионным вопрос об этнической принадлежности носителей «культуры медных кладов». Еще в 1937 г. Р.Гейне-Гельдерн высказал мысль, что создатели этой культуры — ведийские арии<sup>380</sup>. Иной точки зрения придерживался С.Пигготт, который считал, что это жители Хараппы, бежавшие на восток после прихода ариев<sup>381</sup>. Индийский ученый Р.С.Гаур, ассоциирует создателей «культуры медных кладов и желтой керамики» с дохараппским населением долины Инда, которое позднее под давлением хараппцев продвинулось в долину Ганга<sup>382</sup>. Археологи Б.Б.Лал, В.Кришнасвами, С.П.Гупта и др. справедливо рассматривают эту культуру как самостоятельную и местную. (Исследование предметов показало очень большой процент содержания меди, что отличает их от металлических хараппских изделий.)

Мы тоже полагаем возможным связать энеолитическую культуру с местными традициями, с предками народов мунда, позднее обитавших в районах распространения данной культуры<sup>383</sup>. Можно проследить движение в эпоху энеолита племен с низовьев Ганга и из Ориссы, где встречаются памятники неолитической культуры и выросшие из нее орудия раннего энеолита, к северо-западу по Джамна-Гангскому двуречью, где обнаружены памятники более позднего периода «культуры медных кладов». Очевидно, характерное для энеолита движение было закономерным продолжением процесса расселения племен, отмеченное еще в эпоху неолита. Тогда некоторые районы Восточной Индии, Бирма и Индокитай составляли область распространения близких культур. По мере их развития, особенно с освоением металла, выделился ряд локальных, несущих специфические черты культур энеолита. Не исключено, например, что развитие предков мунда, близких по языку предкам монкхмерских народов, привело к возникновению у них на индийской почве самостоятельной и своеобразной неолитической «культуры медных кладов». Вероятно также, что ряд особенностей энеолитической культуры Восточной Индии своими корнями уходит в неолит этого региона (в том числе в культуру племен охотников и рыболовов, оставивших микролитическую стоянку в Бирбханпуре)<sup>384</sup>.

Раскопки Хастинапуры и других многослойных поселений Джамна-Гангского бассейна свидетельствуют, что наследницей «культуры медных кладов» является «культура серой расписной керамики». В то же время ее следы не обнаруживаются в Ориссе, Западной Бенгалии и Бихаре — районе, который может рассматриваться как исходный пункт движения предков мунда на северо-запад. Лишь гораздо позднее (в VI — III вв. до н.э.) на эту территорию распространилась «культура северной черной лощеной керамики», но она заняла в основном долину Ганга и прибрежные районы, как бы обойдя области, где и сейчас обитают народы группы мунда. В некоторых поселениях Ганго-Джамнского двуречья желтая керамика перекрывается черно-красной керамикой, характерной для халколитических культур Центральной Индии. Особенно ясно это демонстрируют материалы раскопок в Атранджикхере<sup>385</sup>. Затем здесь появляется «культура серой расписной керамики», т.е. в ряде районов непосредственными восприимчивыми «культуры медных кладов» оказались создатели «культуры

---

<sup>380</sup> R.Heine-Geldern. *New Light on the Aryan Migration to India*. — «Bulletin of the American Institute of Iranian Art and Archaeology». 1937, vol. 5.

<sup>381</sup> S.Piggott. *Pre-historic Copper Hoards in the Ganges Basin*. — «Antiquity». 1944, vol. 18, №72.

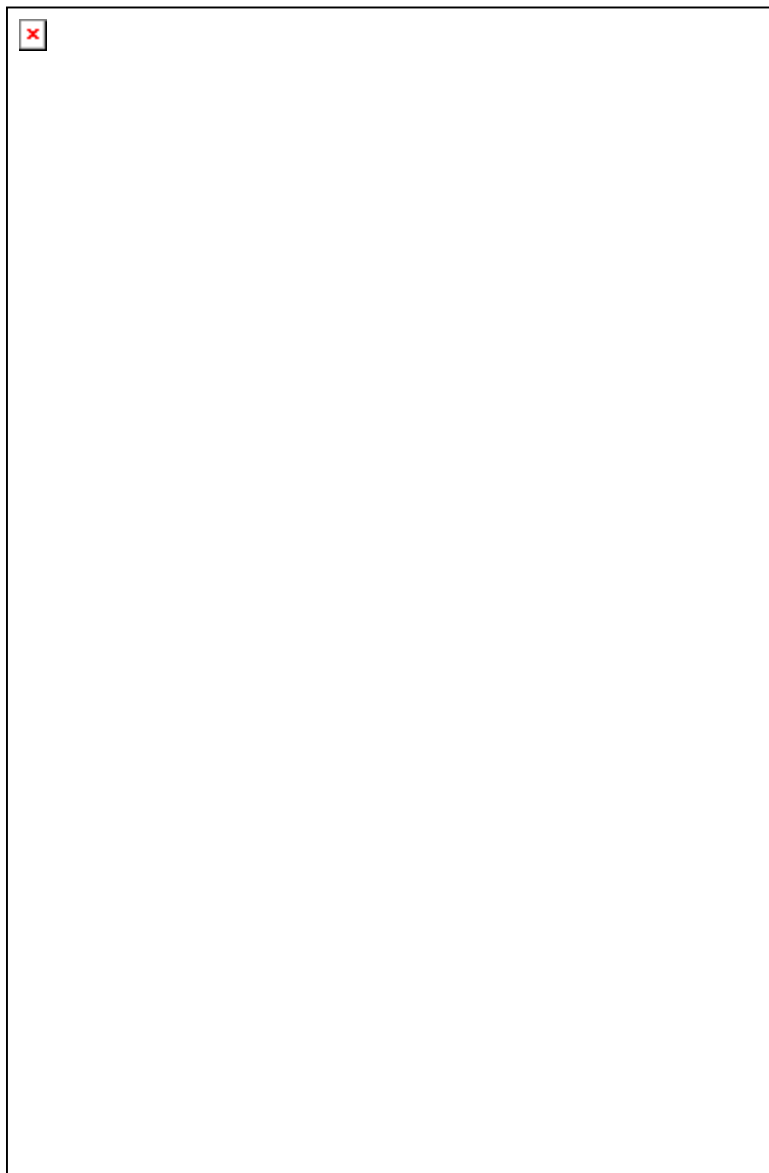
<sup>382</sup> Подробнее см.: R.C.Gaur. *The Ochre Coloured Pottery: A Reassessment of the Evidence*. — SAA 1973; он же. *Lal Qila Excavations and the O.C.P Problem*. — *Radiocarbon and Indian Archaeology*, с. 159; он же. *Authors of the O.C.P.* — *Indian Archaeology. New Perspectives*. Delhi, 1982, с. 131–136.

<sup>383</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин, Д.В.Деопик. *К проблеме происхождения народов мунда*. — СЭ. 1957, №1; а также: Г. М. Бонгард-Левин. *Энеолит Восточной Индии и проблема происхождения мунда*. — *Народы Южной Азии*. М., 1963, с. 72–73. Эта точка зрения была поддержана и зарубежными учеными (Л.Ике-Швальбе. *Историко-этнографические данные по древнейшей истории доарийских племен на южноазиатском субконтиненте*. — СЭ. 1977, №1; P.H.L.Eggermont. *Comptes Rendus*. — «Persica». 1975–1978, vol. 7, с. 184).

<sup>384</sup> См.: В.М.Массон. *Средняя Азия и Древний Восток*. М. — Л., 1964, с. 300.

<sup>385</sup> R.C.Gaur. *Nature of Pottery Complex of Black-and-Red Ware Phase at Atranjikhhera*. — *Potteries in Ancient India*. Patna, 1969.

туры черно-красной керамики» (не исключено, что это были дравидоязычные племена)<sup>386</sup>. Раскопки в Каллуре и некоторые лингвистические и этнографические материалы позволяют говорить о взаимовлиянии традиций предков мунда и дравидоязычных племен юга Индии.



*Типы орудий «культуры медных кладов».*

Новые методы датировки, к которым обратились ученые, позволили более точно установить время «культуры медных кладов и желтой керамики». Если раньше приходилось довольствоваться «относительной хронологией» (соотнесение со слоями позднейших культур и сравнение отдельных предметов), то карбонный и люминесцентный анализы сделали хронологические схемы более надежными. Из восьми проб, которые по материалам раскопок в Атранджикхере, Лал-Киле, Джхинидхане и Нарипуре были получены с помощью люминесцентного исследования, три указывают период до 2000 г. до н.э., три — между 2000 г. до н.э. и 1500 г. до н.э. и только две — после 1500 г. до н.э.<sup>387</sup> С.К.Дикшит условно датирует «культуру медных кладов» в Ганго-Джамнском бассейне 1600–1000 гг. до н.э.<sup>388</sup>, т.е. она может рассматриваться как синхронная некоторым фазам хараппской цивилизации, прежде

---

<sup>386</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. К проблеме генезиса древнеиндийской цивилизации (индоария и местные субстраты). — ВДИ 1979, №3.

<sup>387</sup> B.B.Lal. The Copper Hoard Culture of the Ganga Valley, с. 286.

<sup>388</sup> K.N.Dikshit. The Ochre Coloured Ware Settlements in GangaYamuna Doab. — Essays in Indian Protohistory, с. 295.

всего в ее восточных областях. Более рельефно проступают сейчас и черты сходства в керамическом производстве обеих культур. Теперь «культура медных кладов и желтой керамики» обнаружена в Раджастхане (раскопки в Нохе), что расширяет ее территориальные границы.

Наряду с данными археологии большой интерес представляют материалы лингвистики. Изучение «протомундского словаря» говорит о земледелии как главном занятии населения (протомунды знали рис, просо, возможно, сорго, горох, различные фрукты), большую роль играли скотоводство (имеются специальные слова для овцы, свиньи, быка) и охота (термины для лука и стрелы)<sup>389</sup>. Эти сведения в целом согласуются с тем, что нам известно о материальной культуре протомундов по свидетельствам археологии.

Кроме «культуры медных кладов и желтой керамики» в долине Ганга и в Восточной Индии открыт ряд поселений, материал которых указывает на существование здесь других халколитических культур. Еще сравнительно недавно ученые располагали данными о распространении в районах среднего течения Ганга «культуры северной черной лощеной керамики». Традиций предшествующего периода известно не было. Благодаря работам аллахабадских археологов во главе с Дж.Р.Шармой собраны важные сведения, подтверждающие местное развитие в этом районе халколитических культур. Работы по той же проблематике вели археологи и ряда других университетов (Патны, Бенареса, Горакхпура и т.д.). Открыто более ста памятников эпохи халколита, несколько из них уже раскопано.

Значение этих исследований состоит в том, что они показали непосредственную связь эпохи металла с предшествующим периодом неолита и выявили материальную культуру тех племен в долине Ганга, которые должны были войти в соприкосновение с индоариями. Второй слой многослойного поселения в Чиранде, безусловно, относится к эпохе меди (в конце периода уже появляется железо), но в хозяйстве продолжали большую роль играть изделия из камня. Керамика преимущественно красного и черно-красного цветов. Население культивировало пшеницу и рис, занималось скотоводством, не потеряла своего значения и охота. Жители обитали в хижинах, пол обмазывали глиной. Аналогичный материал был открыт при раскопках в Раджар-Дхиби и Махисдали — строения довольно примитивные, керамика, хотя изготовлялась на гончарном круге и расписывалась, демонстрирует стойкие традиции ручной лепки; по-прежнему употреблялись изделия из камня; медных вещей немного, преимущественно стрелы и украшения. С помощью карбонного анализа эти халколитические культуры датируются 1600–800 гг. до н.э.<sup>390</sup> Керамика из этих поселений несет черты сходства с керамикой халколитических культур Центральной и Западной Индии, что, возможно, указывает на влияние последних и взаимные контакты.

*Появление металла на юге Индии.* По мнению некоторых археологов, Южная Индия не знала периода меди и бронзы; обнаружение предметов из этих металлов свидетельствует лишь о синхронности эпохи меди и бронзы эпохе железа, а не о том, что первая предшествовала второй. Ученые основывались на данных раскопок М.Уилера в Брахмагири в 1947 г., где небольшое число медных и бронзовых изделий было найдено лишь в верхних слоях «культуры шлифованного каменного топора», следующий период был связан уже с широким распространением железа. Материал из Брахмагири давал основание полагать, что в Южной Индии не наблюдался постепенный переход неолита к эпохе меди и бронзы, а затем железа; сюда в III в. до н.э. мигрировали племена, знакомые с железом<sup>391</sup>. Согласно другой точке зрения, в развитии Южной Индии был особый этап меди и бронзы, датируемый примерно началом VIII — III в. до н.э.<sup>392</sup> Исследования 60–70-х годов, в результате которых было прослежено на Юге развитие от неолита к халколиту, позволили уточнить ранее принятые датиров-

---

<sup>389</sup> A.K.Zide, N.H.Zide. Semantic Reconstruction in Proto-Munda Cultural Vocabulary. 1. — «Indian Linguistics». 1973, vol. 34.

<sup>390</sup> D.P.Agrawal. The Archaeology of India. L., 1981, с. 247.

<sup>391</sup> M.Wheeler. Brahmagiri and Chandravali 1947. — AI. 1947–1948, №4.

<sup>392</sup> B.B.Lal. Chalcolithic Phase in South Indian Prehistory. — «Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal (Letters)». 1949, vol. 15 (N.S.).

ки и представить более рельефно переход к металлу. Данные раскопок многослойных поселений (Теккалакота, Халлур, Нарсипур) показали, что уже во второй период их истории (2100–1700 гг. до н.э.) появляются изделия из меди и бронзы, причем число их постепенно возрастает. Материал из Теккалакоты говорит и о знакомстве с золотом. Однако лишь третий период (1700–1000 гг. до н.э.) отмечен широким употреблением меди и бронзы, хотя традиции каменной индустрии сохраняются вплоть до периода железа.

Большой научный интерес представляют раскопки в Маски, которые проводились с целью связать данные об энеолите Центральной Индии с материалами Юга<sup>393</sup>. Заселение Маски относится к эпохе раннего энеолита, когда наряду с орудиями из камня употреблялись, правда редко, орудия из меди. Если в Брахмагири в первом слое было найдено множество отшлифованных топоров, то здесь они отсутствуют. Каменные орудия представлены микролитами из кремния, агата, сердолика (главным образом в форме пластин). Каменные пластины без ретуши составляют отличительную особенность энеолитического слоя Маски. Керамическая посуда сделана преимущественно на гончарном круге. Она двух цветов: сероватая и розовая. Находки костей овцы, козы и буйвола свидетельствуют об одомашнивании названных животных.

Первый энеолитический слой никак не связан здесь со следующим — мегалитическим: виден явный разрыв. Раскопки в Маски подтвердили мнение о знакомстве жителей Южной Индии с металлом (медью и бронзой) до появления железа. Сходная картина вырисовывается и на основании материалов из Пиклихала и Халлура: небольшое количество железа выявлено в позднехалколитических слоях; постепенно число изделий из него увеличивается<sup>394</sup>.

Новые исследования позволяют утверждать, что Южная Индия знала железо в IX — VIII вв. до н.э. или даже раньше — в XII — XI вв. до н.э. (раскопки в Халлуре)<sup>395</sup>, т.е. что на Юге оно появляется примерно в то же время, что и на Севере<sup>396</sup>; иногда предполагают, что оно проникло на Юг из Центральной Индии — Ахар. Эти данные резко расходятся с ранее принятой точкой зрения о позднем появлении на Юге железа (III в. до н.э.)<sup>397</sup> и заставляют пересмотреть датировку энеолитического периода здесь: он должен быть значительно удревнен — 1700 (1500) — 800 гг. до н.э.<sup>398</sup> Наличествующие материалы не дают, однако, оснований для вывода о том, что Юг пережил период развитой бронзы, хотя, несомненно, и тут шло последовательное развитие от неолита к энеолиту и железному веку<sup>399</sup>. Весьма существенно также, что этот район богат залежами железной руды.

Вопрос об этнической принадлежности создателей позднеэнеолитической и энеолитической культур Южной Индии еще далек от окончательного решения. Некоторые ученые, придерживаясь мнения об автохтонности дравидов Юга, связывают эти культуры с дравидийскими племенами. Сторонники теории позднего их проникновения в рассматриваемую область соотносят позднеэнеолитическую и энеолитическую культуры с додравидийскими

---

<sup>393</sup> B.K.Thapar. Maski 1954, a Chalcolithic Site of the Southern Deccan. — AI. vol. 13, 1957.

<sup>394</sup> S.Nagaraju and B.K.Gururaja Rao. Chronology of Iron Age in South India. — Essays in Indian Protohistory, с. 321–329.

<sup>395</sup> B. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan, с. 343; D.K.Chakrabarti. The Beginning of Iron in India. — «Antiquity». 1976, vol. 50.

<sup>396</sup> V.Tripathi. Introduction of Iron in India — A Chronological Perspective. — Radiocarbon and Indian Archaeology, с. 274. Раскопки в Пираке свидетельствуют о появлении железа незадолго до 1100 г. до н.э., но широко оно стало употребляться в X — VIII вв. до н.э. (J.-F.Jarrige, M.Santoni. Fouilles de Pirak. Vol. 1–2. P., 1979; Vol. 1, с. 398). В Ахаро железо находят в слоях, относящихся к еще более раннему периоду — примерно 1500 г. до н.э. (см.: M.D.N.Sali. Iron at Ahar. — Essays in Indian Protohistory, с. 365–368).

<sup>397</sup> Эти точки зрения подробно изложены в кн.: N.R.Banerjee. The Iron Age in India. Однако немало ученых придерживается иного мнения (см.: Indian Prehistory: 1964, с. 199 и сл.; S.Nagaraju and B.K.Gururaja Rao. Chronology of Iron Age in South India).

<sup>398</sup> Indian Prehistory: 1964, с. 185; B. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan, с. 286–287 (авторы, основываясь на нескольких датировках с помощью карбонного анализа, приводят еще более ранние даты).

<sup>399</sup> D.K.Chakrabarti. The Beginnings of Iron in India.

племенами (веддоидами). Теперь становится все более очевидным, что местные субстраты играли исключительно важную роль в этнических процессах, совершившихся в Южной Индии в эпоху раннего металла.

\* \* \*

Все изложенное свидетельствует о значительном отставании ряда областей в эпоху неолита и энеолита. Земледелие было еще примитивным, мотыжным, ремесло не выделялось в самостоятельную отрасль производства. Основными видами хозяйственной деятельности оставались охота, рыболовство, собирательство; города отсутствовали.

Раскопки поселений Центральной, Восточной и Южной Индии не дают свидетельств о наличии значительного имущественного и социального расслоения. Судя по размерам этих населений, племена были малочисленны и разрозненны.

Взаимоотношения последних с носителями культур Севера складывались непросто. Общий исход борьбы оказывался, естественно, не в пользу первобытных племен. Одни из них в конце концов подчинялись государствам Севера, подвергались ассимиляции или оставались чужеродным элементом, страдавшим от постоянного угнетения. Другие постепенно отеснялись в горные и лесные районы, трудные для проживания и хозяйственной деятельности.

В целом работы 60–70-х годов обогатили науку новыми ценными материалами, позволяющими более реально представить многогранный процесс историко-культурного развития Центральной, Восточной и Южной Индии в эпоху энеолита.

## ГЛАВА IV

### ИНДОАРИИ. РАННИЕ ЭТАПЫ ИСТОРИИ

Индоарийские языки, как известно, вместе с иранскими составляют группу индоиранских языков, входящую в индоевропейскую языковую семью. Совокупность вопросов, связанных с генезисом и расселением индоиранских (арийских) племен со времени их выделения из индоевропейской общности до распространения в странах, где они обитали в исторический период, составляет так называемую арийскую проблему. Ее решение чрезвычайно важно для уяснения многих вопросов истории Индии — о происхождении современных индийских наций, ряда общественных институтов, культуры, религии и т.д. Эта проблема не является чисто индологической: она сопряжена с кардинальными вопросами древнейшей истории других индоевропейских народов, а также теоретическими и практическими вопросами языкознания, взаимовлияний древних культур в т.д. Неудивительно, что исследованием ее занимались ученые разных специальностей — историки, лингвисты, археологи. Ей посвящена к настоящему времени поистине огромная литература.

К сожалению, арийская проблема была объектом внимания не только специалистов, ее выводы использовались и в ненаучных целях. Была создана, например, тенденциозная теория «арийского завоевания» Индии.

Ее авторы и апологеты считали, что во II тысячелетии до н.э. Индия подверглась единовременному массовому вторжению народов белой расы, называвших себя ариями. Нередко утверждалось, что именно они принесли с собой высокоразвитую культуру, идеи государственности, чистую и светлую религию и завоевали страну, частью подчинив, частью истребив расово неполноценных темнокожих аборигенов<sup>400</sup>. В течение многих десятилетий эта теория играла роль некоего волшебного ключа, открывающего любые тайны истории древней Индии. Как произошло рабство? В страну проникли арии и поработили местные племена. Как произошло государство? Его образовали арии для ведения успешных войн против местного населения. Как возникли касты? Арии возвели социальные перегородки, чтобы предотвратить смешение с аборигенами. Где истоки индийской культуры? Они — в «арийском духе», ставшем единственной основой прогресса страны на протяжении всей ее последующей истории.

Теория арийского завоевания использовалась также идеологами колониализма для проповеди идеи расовой неполноценности современного им населения Индии, якобы деградировавшего и утратившего арийские черты в результате смешения с аборигенами.

Во всех этих построениях верно лишь то, что в Северной Индии во II тысячелетии до н.э. распространились индоарийские языки, носители которых, называвшие себя ариями, пришли в страну и принесли элементы иной культурной традиции. Истоки ее следует искать в областях, где обитали индоарийские племена до их проникновения в Индию (впрочем, некоторые индийские ученые рассматривают ариев как автохтонов и отрицают факт их вторжения<sup>401</sup>).

Словосочетания «арийские племена» и «арийские языки», употребляемые применительно к древним иранцам, древним индийцам и их языкам, связаны со словом «арья» (*ārya*), являвшемся самоназванием этих племен. Этимология *ārya* (производное от *ari*) издавна вы-

---

<sup>400</sup> Из авторов, наиболее упорно отстаивавших теорию «арийского завоевания» Индии, можно указать Г. Рисли (H. Risley. *The People of India*. L., 1915). В более завуалированной форме эта теория отражена в *The Cambridge History of India*. Vol. 1. Cambridge, 1922, с. 84.

<sup>401</sup> См., например: Buddha Prakash. *ṛgveda and the Indus Valley Civilization*. Hoshiarpur, 1966 (главный тезис автора: арии — создатели хараппской цивилизации). Критику подобных взглядов см.: R. Thapar. *The Past and Prejudice*. Delhi, 1975; R.S. Sharma. In *Defence of «Ancient India»*. Delhi, 1978.



зывает споры среди исследователей. Предлагались самые различные, часто взаимоисключающие его толкования и переводы. В наше время наиболее убедительной представляется интерпретация П.Тиме — *ari* по происхождению связано с *arí*, обозначавшим в ведийскую эпоху «чужак, пришелец, иноземец»<sup>402</sup>. Отсюда ведийское *arū́* первоначально должно было означать «имеющий отношение к пришельцам», «благосклонный к пришельцам», а *ārya* (арий) — «гостеприимный» (в противоположность негостеприимным варварам)<sup>403</sup>, а также «хозяин, человек благородного происхождения, свободный» (часто противопоставлялось *dāsa*). В смысле «благородный, свободный человек» оно встречается во многих письменных памятниках древней Индии и древнего Ирана. Именуя себя «ариями», древние иранцы и индийцы называли территории, где они обитали, «страны ариев». С этим словом связано, например, современное название государства Иран («Эран» от «Арьянам» — «[страна] ариев»). В ряде индийских источников упоминается об индийской священной земле ариев (Арьяварта, *āryavarta*), границы которой определяются по-разному.

Таким образом, к собственно арийским народам могут быть причислены только древние иранцы и индийцы, а к арийским языкам — индийские и иранские. (К арийским языкам относят также дардские и кафирские, распространенные в горных районах Гиндукуша и Каракорума.) В Индии такие языки обычно называют индоарийскими, чтобы отличить их от дравидийских, а племена, которые в конце II тысячелетия переселялись в Индию, — индоариями.

*Индоиранская общность и проблема прародины ариев.* Вместе с предками древних иранцев предки индоарийцев составляли историко-культурную общность — индоиранскую. О близости этих племен свидетельствует прежде всего близость их языков. По данным современной науки, в тот отдаленный период и индийцы и иранцы поклонялись также одним и тем же богам, совершали одинаковые обряды (в том числе связанные с культом опьяняющего напитка «саума»: инд. — «сома», иран. — «хаума»). Сходство прослеживается и в социальной организации, мифах, гимнах. Некоторые отрывки «Ригведы», например, находят прямые аналогии в текстах «Авесты». Вероятно, несколько преувеличивая это сходство, ученые порой склонны рассматривать отдельные гимны обоих памятников как два варианта одного первоначального текста<sup>404</sup>. Близостью этих народов в далеком прошлом объясняется ряд аспектов их культурного и социального развития в последующие эпохи. Многие черты культуры часто могут быть правильно поняты лишь при учете общности древнейшего пласта их исторического развития<sup>405</sup>.

Значительная близость древнеиндийских и древнеиранских племен и их языков заставляет предположить существование единой области их первоначального обитания. Однако на вопросы о том, где она находилась, и о путях, которые привели древних индоариев в Индию, а древних иранцев в Иран, однозначного ответа пока нет<sup>406</sup>. Обычно считают, что ко-

---

<sup>402</sup> P.Thieme. Der Fremdling im  $\square$ gveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte ari, arya, aryaman und ārya. Lpz., 1938. Несколько иная интерпретация была предложена Ж.Дюмезилем, Э.Бенвенистом и др. (см.: G.Dumézil. Ari, Aryaman. — JA. 1958, t. 246, с. 67–84; É.Benveniste. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. P., с. 367–373). По поводу различных точек зрения см. также: O.Szemerényi. Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages. — «Acta Iranica». Leiden, 1977, vol. 161, с. 125–149.

<sup>403</sup> См.: В.И.Абаев. Из истории слов. — ВЯ. 1958, №2, с. 114.

<sup>404</sup> См.: В.В.Иванов, В.Н.Топоров. Санскрит. М., 1960, с. 11.

<sup>405</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин, Э.А.Грантовский. От Скифии до Индии. Древние арии. Мифы и история. М., 1983.

<sup>406</sup> Попытка решить эту проблему заставляет исследователей обращаться к вопросу об индоевропейской общности, также вызывающему различные толкования и споры. Многие ученые считают, что сложение индоевропейских языков проходило в Центральной — Юго-Восточной Европе, наиболее убедительно, на наш взгляд, мнение о локализации этой общности на территории Балкан до соседних районов Северного Причерноморья и Центральной Европы. Недавно Т.В.Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов выдвинули гипотезу, согласно которой прародина индоевропейцев находилась в Западной Азии, близ основных очагов цивилизации древнего Востока (см.: Т.В.Гамкрелидзе, В.В.Иванов. Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема. — ВДИ. 1980, №3; они же. Миграции племен — носителей индоевропейских диалектов. — ВДИ.

гда-то предки ариев жили в Юго-Восточной Европе и оттуда двинулись в Среднюю Азию. Здесь, по предположению одних, они жили в общеарийскую эпоху, а потом расселялись в разных направлениях (О.Мейер, В.Пизани, В.Бранденштайн, Т.Барроу, И.М.Дьяконов); другие полагают, что индоиранская общность распалась уже в Юго-Восточной Европе (В.И.Абаев, Э.А.Грантовский и др.). Племена, по мнению ряда ученых, двигались либо из Средней Азии, либо из южнорусских степей через Кавказ, либо из южнорусских степей в Среднюю Азию, а оттуда позднее в Иран и Индию<sup>407</sup>.

Некоторые археологи пытались соотнести с иранцами или индоиранцами и определенные археологические культуры Средней Азии и прилегающих на севере областей (в частности, андроновскую культуру «степного типа»). Некоторые же выдвинули гипотезу, что индоиранцы (или индоарии) довольно рано проникли в районы оседлоземледельческих культур Юга Средней Азии и Иранского плато, откуда и двинулись на восток — в Индию и на запад — в Переднюю Азию, где, по данным местных письменных источников, зафиксировано наличие арийского языкового элемента. В текстах из Передней Азии встречается немало индоиранских слов, в том числе многие коневодческие термины. Последние выявлены, в частности, в хеттском трактате XIV в. до н.э., написанном хурритом Киккули; известные по индийским источникам определения мастей лошади найдены в аккадских документах из Нузи. Арийскими по происхождению являются имена митаннийских правителей, упоминающиеся в клинописных текстах с середины II тысячелетия до н.э. В этих текстах названы боги, представленные в «Ригведе» и перечисленные в том же порядке, — Митра, Варуна, Индра, Насатья. Результаты анализа имен в сопоставлении с материалами индийской и иранской традиций привели исследователей к выводу, что данный диалект принадлежал к индоарийским или близкородственным им языкам<sup>408</sup>.

В перечисленных арийских словах и именах усматриваются явные протоиндийские черты, но в именах можно найти сходство и с древнеиранским языком. Ряд особенностей отличает фонетическую систему того арийского языка, к которому относится это ономастический и лексический фонд. В ней зафиксировано весьма древнее состояние языка (до монофтонгизации дифтонгов), что дало основание датировать язык этих племен более древним периодом, чем язык «Ригведы».

Представляется убедительной характеристика его как особого арийского диалекта, отличного от известных древнеиндийских и древнеиранских диалектов, но более тесно связанного с индоарийским. В пользу этого свидетельствует также сходство некоторых элементов религии и культуры переднеазиатских ариев с древнеиндийской, а не с древнеиранской традицией<sup>409</sup>.

---

1981, №2). Контраргументы см.: И.М.Дьяконов. О прародине носителей индоевропейских диалектов. — ВДИ. 1982, №3 и 4; Л.А.Лелеков. К новейшему решению индоевропейской проблемы. — ВДИ. 1982, №3.

<sup>407</sup> Подробное изложение точек зрения по этому вопросу см.: Э.А.Грантовский. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970, а также: В.Г.Гафуров. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972, с. 33–43; В.И.Абаев. К вопросу о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов. — Древний Восток и античный мир. М., 1972; Э.А.Грантовский. О распространении иранских племен на территории Ирана. — История Иранского государства и культуры. М., 1971; И.М.Дьяконов. Восточный Иран до Кира (к возможности новых постановок вопроса). — История Иранского государства и культуры; Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981 (в статьях приведена обширная библиография).

<sup>408</sup> Подробнее см.: P.Thieme. The «Aryan» Gods of Mitanni Treaties. — JAOS. 1960, vol. 80, №4; R.Hauschild. Über die frühesten Arier im Alten Orient. B., 1962; M.Mayrhofer. Die Indo-Arier im Alten Vorderasien. Wiesbaden, 1966. Роль арийских «иммигрантов» на Переднем Востоке в середине II тысячелетия до н.э. по-разному оценивается в научной литературе (см.: А.Камменхубер. Die Arier im Vorderen Orient. Heidelberg, 1968; И.М.Дьяконов. Арии на Ближнем Востоке: конец мифа. — ВДИ. 1970, №4, с. 39–93; M.Mayrhofer. Die Arier im Vorderen Orient — ein Mythos? Wien, 1974; он же. Die vorderasiatischen Arier. — Asiatische Studien. Bd 23, 1969; А.Камменхубер. Die Arier im Vorderen Orient und die historischen Wohnsitze der Hurriter. — «Orientalia». 1977, vol. 46, №1).

<sup>409</sup> Подробнее см.: Л.А.Гиндин. Некоторые ареальные характеристики хеттского. I. — Этимология 1970. М., 1972.

Допустимо предположить, что группы ариев, носителей указанных языковых реликтов, появились в Передней Азии примерно во второй четверти II тысячелетия до н.э. Существует точка зрения, что арийские «переселенцы» проникли на Ближний Восток через Кавказ из европейских степей, где обитали индоиранские племена. Этот вопрос связан с решением общей проблемы о времени распада индоевропейской общности и выделения из нее предков индоиранцев.

Ученые исходят из самых разнообразных локализаций индоевропейской общности, оперируют разными, зачастую противоположными заключениями индоевропеистики по поводу времени отделения ариев от остальных индоевропейских племен. Вопреки сложившемуся мнению об очень раннем уходе индоиранцев из области первоначального расселения, исследователи теперь все чаще склоняются к точке зрения, согласно которой предки ариев долго находились в контакте с остальным индоевропейским миром — еще в конце III — середине II тысячелетия до н.э. При таких датировках тезис о проникновении арийского элемента в Переднюю Азию из Средней Азии представляется маловероятным. Вместе с тем нет достаточных материалов для утверждения, что арии, пришедшие в Индию, были одного происхождения с переднеазиатскими ариями. Их путь в Индию был, возможно, иной, но его точная локализация пока чрезвычайно трудна.

Вторая половина II тысячелетия — начало I тысячелетия до н.э. были временем активного продвижения северных степных племен на юг Средней Азии и далее на территорию Иранского плато и до границ Индии. На это указывают открытия советских археологов (С.П.Толстов, М.А.Итина, В.И.Сарнапиди и др.). Среди направлявшихся к югу племен, безусловно, были ираноязычные, однако часть этих степных племен иногда отождествляется с предками индоариев. Последние, очевидно, переместились раньше, чем иранцы, и шли через более восточные районы Средней Азии. По мнению А.М.Мандельштама, Б.А.Литвинского и других ученых, с индоариями связаны материалы могильников из Южного Таджикистана (в пределах второй половины II тысячелетия до н.э.)<sup>410</sup>. Аналогичные материалам о среднеазиатских степных культурах археологические свидетельства обнаружены на северо-востоке Афганистана (Шортугай, раскопки А.-П.Франкфорта и М.-А.Поттиера)<sup>411</sup> и в Пакистане<sup>412</sup>. В целом проблема прародин ариев, путей их движения продолжает оставаться одной из самых сложных в исторической и лингвистической науке.

Процесс расселения арийских племен был длительным и сложным. Вряд ли сейчас можно наметить конкретный путь следования индоариев в Индию. Видимо, это был не одно-временный, а постепенный процесс их распространения и проникновения, расселение различными племенными группами. Поэтому неправомерно даже употреблять традиционное выражение «арийское завоевание» Индии.

*«Ригведа» и материалы археологии.* Перед индологами стоит весьма трудная задача — определить, когда и в каких районах появились арии на территории самой Индии. Для решения ее было бы заманчиво соотнести конкретную археологическую культуру с индоарийскими племенами (разумеется, принимая во внимание условность таких соотнесений). Древнейший из дошедших до нас памятников этих племен — «Ригведа» (в настоящее время

---

<sup>410</sup> См.: А.М.Мандельштам. Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане. — Материалы и исследования по археологии СССР, №145, 1968; Б.А.Литвинский. Проблемы этнической истории Средней Азии во II тысячелетии до н.э. (Среднеазиатский аспект арийской проблемы). — Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности.

<sup>411</sup> Н.-П.Франкфорт. The Late Periods of Shortugai and the Problem of the Bishkent Culture (Middle and Late Bronze Age in Bactria). — SAA 1979.

<sup>412</sup> См.: G.Stacul. Notes on the Discovery of a Necropolis near Kherai in the Gorband Valley (Swat, W. Pakistan). — EW. 1966, vol. 16, №3–4, с. 261–274; Е.Е.Кузьмина. К вопросу о формировании культурного комплекса могильника Кхерай. — «Краткие сообщения Института археологии». 1975, №142; см. также: она же. Культура Свата и ее связи с Северной Бактрией (обзор работ итальянской археологической миссии в Пакистане). — «Краткие сообщения Института археологии». 1972, №132. Определенные аналогии прослеживаются в культурах Намазга VI и Пирака (недалеко от г. Сиби в Пакистане), детально обследованного французской экспедицией под руководством Ж.-Ф.Жаррижа (см.: J.-F.Jarrige, M.Santoni. Fouilles de Pirak. vol. 1–2. P., 1979).

датируется многими учеными, преимущественно лингвистами, второй половиной или концом II тысячелетия до н.э.<sup>413</sup>) как единое собрание оформилась уже в Индии. Но процесс сложения длился, очевидно, достаточно долго, поэтому логично допустить, что проникновение создателей памятника (ведийских племен или одной из их групп) произошло в предшествующий период, т.е. ранее XIII — XI вв. до н.э. Не исключено, что известная нам «Ригведа» — лишь одна из версий сборников гимнов индоариев и связана не со всеми, а с определенной группой ведийских племен<sup>414</sup>.

Кроме того, нельзя отрицать и возможность прихода индоарийской племенной группы в Индию до появления там создателей «Ригведы», т.е. речь может идти и о так называемых доригведийских индоариях (первая волна общего миграционного процесса). Показательно, что языки и верования кафиров сохранили доведийские, но послеобщееиндоиранские черты<sup>415</sup>. Сравнение «кафирской» религии с ведийской выявляет тот комплекс представлений, который существовал у индоариев ко времени их вторжения в Пенджаб. Можно, таким образом, используя термин Т.Барроу<sup>416</sup>, говорить и о протоиндоариях (т.е. об определенной группе индоарийских племен до их проникновения в Индию).

Некоторые особенности языка «Ригведы» указывают на то, что ведийский санскрит мог оформиться под влиянием более древнего диалекта, связанного с доведийским (индоарийским) этнокультурным пластом<sup>417</sup>. Упоминаемые во многих источниках вратьи, обитавшие в Восточной Индии и придерживавшиеся арийских, но не ведийских норм жизни и культовой практики, были, вероятно, одной из индоарийских групп, переселившихся в Индию до создателей «Ригведы» и оказавшихся вне сферы ведийско-брахманистской культурной традиции<sup>418</sup>. Это предположение согласуется и с лингвистическими материалами о диалектных различиях древнего индоарийского языка<sup>419</sup>.

Неясность этнолингвистической ситуации в Индостане во II — I тысячелетиях до н.э., естественно, усложняет решение вопроса о соотношении с индоариями конкретной археологической культуры. Тем не менее, поскольку «Ригведа» содержит подробные сведения о материальной культуре ее создателей, вопрос о соответствии литературных данных археологическим представляется достаточно перспективным. И действительно, было предложено немало таких соответствий.

В течение многих лет большинство ученых датировали гибель центров харапской цивилизации XVI — XV вв. до н.э. Принимая эту датировку и связывая «конец» городов долины Инда с «арийским завоеванием», исследователи ставили себя в нелегкое положение, ибо привести солидные аргументы в защиту дайной точки зрения было весьма непросто. Результаты карбонного анализа заставили еще более удрежить дату падения главных харапских городов — XIX — XVII вв. до н.э. В итоге отдельные исследователи, придерживающиеся традиционной точки зрения об обязательной взаимосвязи «конца» Харappy и «арийского завоевания» (например, Р.Гейне-Гельдерн и В.А.Файрсервис), вынуждены были либо относить появление арийских племен в Индии к более раннему периоду, либо датировать гибель харапских городов XIII — XII вв. Оба пути крайне искусственны и не находят подтверждения ни в археологических, ни в лингвистических материалах. Выход из этого затруднения один: отказаться от традиционной точки зрения.

---

<sup>413</sup> Основные точки зрения изложены в кн.: J.Gonda. *Vedic Literature*. Wiesbaden, 1975, с. 20–23. Наиболее правильной представляется датировка П.Хорша — 1200 г. до н.э. (P.Horsch. *Die Vedische Gāthā- und Sloka — Literature*. Bern, 1966).

<sup>414</sup> См.: Madhav M.Deshpande. *Genesis of Vedic Retroflexion. A Historical and Sociolinguistic Investigation — Aryan and Non-aryan in India*. Ann Arbor, 1979.

<sup>415</sup> См. интересную статью Ж.Фюссмана (G.Fussman. *Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes*. — JA. 1977, t. 265, fasc. 1–2).

<sup>416</sup> T.Burrow. *The Proto-Indo-Aryans*. — JRS. 1973, №2.

<sup>417</sup> См.: M.B.Emeneau. *The Dialects of Old Indo-Aryan*. — *Ancient Indo-European Dialects*. Berkeley, 1966.

<sup>418</sup> См.: Radhakrishna Choudhary. *Vrātyas in Ancient India*. Varanasi, 1964; J.Gonda. *Vedic Literature*, с. 305–306.

<sup>419</sup> Т.Барроу. *Санскрит*. М., 1976, с. 34.

Не могут быть приняты и идентификации с ариями создателей культуры Банас в Юго-Восточном Раджастане, датируемой 2000–1200 гг. до н.э. (Д.П.Агравал)<sup>420</sup>, и халколитической культуры Центральной Индии и Северного Декана (Х.Д.Санкалия)<sup>421</sup>. Отмечаемые эти-ми учеными определенные аналогии с культурами Ирана и Средней Азии неубедительны и во многом случайны<sup>422</sup>. В настоящее время есть основания утверждать, что ни одну из известных послехараппских культур бассейна Инда и Центральной Индии неправомерно увязывать с индоариями, по крайней мере с теми племенами, которые можно отождествить с создателями «Ригведы» — памятника, оформленного в ином ареале<sup>423</sup>.

Еще в 20–30-е годы нашего столетия лингвисты, опираясь на анализ данных «Ригведы», очертили примерный район распространения ведийских племен эпохи сложения памятника — Восточный Пенджаб (преимущественно его северо-восточные районы)<sup>424</sup>. В пользу такого мнения свидетельствуют гидронимы и топонимы, встречающиеся в «Ригведе». Главной рекой считалась Сарасвати, были известны Инд и реки Пенджаба. Показательно, что названия рек Ганг и Ямуна (Джамна) упоминаются крайне редко (Ямуна 3 раза, а Ганг всего 1 раз, да и то в X мандале). Индоарии эпохи «Ригведы» хорошо знали Гималаи; гор Виндхья они тогда еще не достигали: упоминание о них появляется много позднее.

Исходя из двух неперемных условий, которым должна отвечать археологическая культура, соотносимая с индоариями, — хронологические рамки и географический ареал, — индийский археолог Б.Б.Лал в 50-х годах высказал мысль о связи ведийских племен с носителями «культуры серой расписной керамики»<sup>425</sup>. Несмотря на острые споры, этот вывод и сейчас представляется наиболее приемлемым<sup>426</sup>. «Культура серой расписной керамики» (названа так по одному из видов посуды) обнаружена в Восточном Пенджабе, Харьяне, в верховьях Ганга и Джамны, в ряде районов Ганго-Джамнского бассейна, в Раджастане. До недавнего времени ее нижняя граница в соответствии с данными карбонного анализа датировалась XI — X вв. до н.э. (большинство же раскопанных поселений относилось к 800–500 гг. до н.э.)<sup>427</sup>.

В последние годы в Пенджабе, Харьяне, Кашмире и Джамму выявлен более ранний этап этой культуры, предшествующий XI — X вв. до н.э. (раскопки Дж.П.Джоши)<sup>428</sup>. Это дало возможность выделить две стадии в ее развитии: первую (до XI в. до н.э.), распространенную в более северных районах, и вторую (условно 1000–500 гг. до н.э.), охватывавшую поселения к югу от Харьяны и Северо-Восточного Пенджаба.

Значение раскопок Дж.П.Джоши заключается в том, что была установлена (пока, правда, на ограниченной территории восточной периферии хараппской культуры) непосредственная связь позднихараппских поселений с «культурой серой расписной керамики». Эти открытия показали, что поздние хараппцы не только вступили в контакт с ее носителями, но и взаимодействовали с ними в течение довольно продолжительного времени.

<sup>420</sup> См.: D.P.Agrawal. C-14 Dates. Banas Culture and the Aryans. — «Current Science». 1966, vol. 35, №5.

<sup>421</sup> См.: H.D.Sankalia. Indian Archaeology Today. Bombay, 1962; H.D.Sankalia, Z.D.Ansari, M.K.Dhavalikar. Inamgaon: Chalcolithic Settlement in Western India. — «Asian Perspectives». 1971, vol. 14.

<sup>422</sup> См.: D.K.Chakrabarti. India and West Asia, an Alternative Approach. — ME. 1977, vol. 1.

<sup>423</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. К проблеме генезиса древнеиндийской цивилизации. — ВДИ. 1979, №3.

<sup>424</sup> A.Woolner. The Rigveda und the Punjab. — BSOAS. Vol. 6, №2, с. 540–544; H.C.Chakladar. Eastern India and Aryavarta. — IHQ. Vol. 4. А.Кейс помещал их в район Амбалы (Cambridge History of India. Vol. 1).

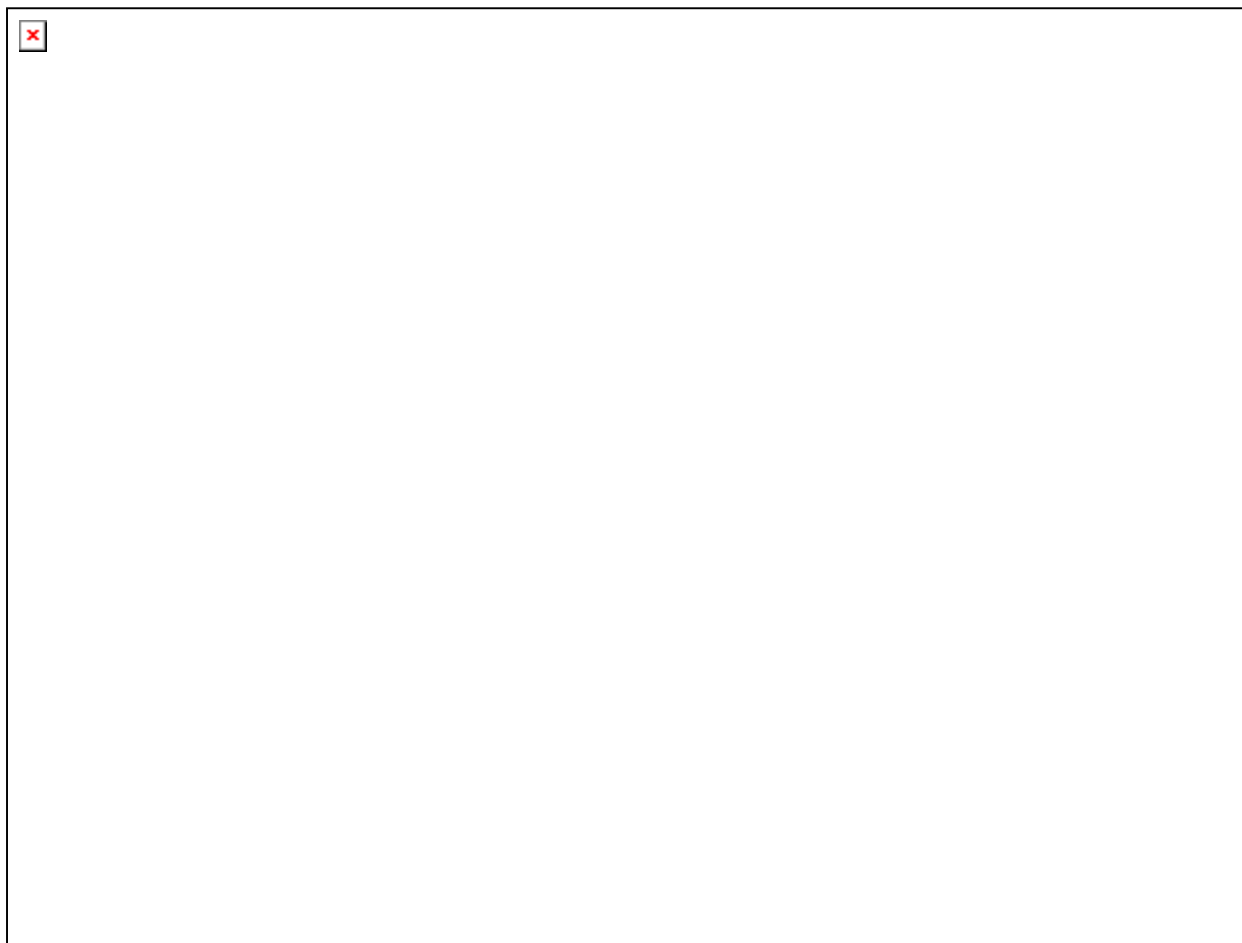
<sup>425</sup> B.B.Lal. Excavations at Hastinapura and Other Explorations in the Upper Gangetic Basin, 1950–1952. — AI. 1954–1955, №10–11; он же. The Painted Grey Ware of the Upper Gangetic Basin: an Approach to the Problems of the Dark Age. — JASB. 1950, vol. 16.

<sup>426</sup> См.: B.B.Lal. The Indo-Aryan Hypothesis vis-à-vis Indian Archaeology. — Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности.

<sup>427</sup> D.P.Agrawal, R.V.Krishnamurthy, Sheela Kusumgar, R.K.Pant. Chronology of Indian Prehistory from Mesolithic Period to the Iron Age. — «Journal of Human Evolution». 1978, vol. 7, с. 43.

<sup>428</sup> J.P.Joshi. Excavations in Bhagwanpura. — Mahabharata. Myth and Reality. Delhi, 1976; он же. Interlocking of Late Harappa Culture and Painted Grey Ware in the Light of Recent Excavations. — ME. 1978, vol. 2; он же. Madhubala. Life during the Period of Overlap of Late Harappa and PGW Cultures. — «Journal of the Indian Society of Oriental Art». 1978, vol. 9.

В совокупности археологические материалы, относящиеся к этой культуре, допустимо сопоставить с ранними письменными свидетельствами об индоариях: первая стадия их развития (до XI в. до н.э.) условно может быть ассоциирована с эпохой «Ригведы», вторая же — с ведийскими сочинениями послеригведийского периода (с поздними самхитами, брахманами, араньяками и упанишадами).



*Поселения «культуры серой расписной керамики».*

Если сравнить свидетельства «Ригведы» о материальной культуре индоариев с археологическими данными первого этапа «культуры серой расписной керамики», то нетрудно обнаружить ряд существенных совпадений, причем свидетельства «Ригведы» отражают не только собственно индоарийские черты, но и определенное влияние на культуру индоариев местных субстратов (в том числе и дравидийского).

Носители «культуры серой расписной керамики» на этом этапе еще не знали железа и пользовались медными орудиями, они занимались скотоводством и в меньшей степени земледелием, жили в круглых и полукруглых хижинах на бамбуковых и деревянных подпорках и с тростниковыми крышами. Судя по раскопкам, в каждой хижине обитали семь-десять человек. На особое развитие скотоводства указывают находки большого числа костей крупного рогатого скота, овец и коз. Исключительно важную роль играла лошадь, ее, возможно, впрягали и в повозку, хотя обычно ездили на волах (при раскопках найдены игрушечные колеса и модели повозки из терракоты). Сохраняет значение охота. Некоторые сведения говорят об отправлении культов огня, коня и птиц. Покойников хоронили в земле, иногда кремировали (этот обычай становится преобладающим в более поздний период). Керамика изготовлялась в основном уже на гончарном круге, но некоторые сосуды сделаны вручную<sup>429</sup>, техника рос-

---

<sup>429</sup> Согласно ведийским текстам, индоарии в течение долгого времени сохраняли традицию изготовления посуды вручную, свойственную племенам «степного круга» (см.: W.Rau. Töpferei und Tongeschirr

писи возникла, очевидно, под воздействием хараппских традиций. Серая расписная керамика составляет не более 10% всей продукции, а серая нерасписная производилась наряду с красной и черной; некоторые образцы посуды близки к хараппским. Раскопки Дж.П.Джоши позволили проследить и эволюцию этой культуры в рамках самого раннего этапа. Постепенно вместо бамбуковых хижин появляются глиняные постройки, начинает применяться кирпич, также, очевидно, под влиянием хараппских традиций.

В целом материалы «культуры серой расписной керамики» на ее первом этапе соответствуют данным «Ригведы». В гимнах упоминаются жилища из дерева и бамбука, окруженные каменными или глиняными стенами<sup>430</sup>. Пуры, о которых многократно говорится в тексте, были не городами, а небольшими укреплениями из камня с деревянными воротами. «Полные скота», они, вероятно, служили и загонами. Судя по описаниям «Ригведы», пур использовались в определенные сезоны (их нередко называют осенними)<sup>431</sup>.

Свидетельства археологии о большой роли коневодства и о культе коня тоже прекрасно согласуются с данными «Ригведы». Создатели памятника не были знакомы с железом; под словом «айяс» подразумевался металл вообще, скорее всего медь<sup>432</sup>.

На второй стадии своего развития «культура серой расписной керамики», продолжая предшествующие традиции, приобретает некоторые качественно иные черты<sup>433</sup>. Прежде всего ее носители начинают употреблять железо (знакомство с ним отмечено и в поздневедийских текстах), что позволило быстрее осваивать новые территории и превращать лесные области в районы, пригодные для земледелия и скотоводства. В целом характеристика этой фазы культуры хорошо соотносится с данными поздневедийских сочинений о хозяйстве индоарийских племен<sup>434</sup>. Большинство поселений создателей «культуры серой расписной керамики» открыто в тех же областях, где проходило оформление этих сочинений. Земледелие еще не играло такой роли, как в последующие эпохи, но наряду с ячменем и пшеницей был открыт рис, что находит аналогии в текстах (рис впервые упоминается в «Атхарваведе»). Материалы археологии и литературных памятников указывают на интенсивное развитие скотоводства; по-прежнему велико значение коневодства. Заметный прогресс наблюдается в строительной технике: широко применяется кирпич, сооружаются более прочные укрепления, возводятся алтари (не исключено, что под влиянием верований хараппцев), но, судя по материалам источников, обожженный кирпич еще не употреблялся (его широко применяли в городах хараппской цивилизации).

Таким образом, даже на второй стадии развития рассматриваемой культуры в долине Ганга процесс урбанизации еще не начался, и это резко контрастирует с обликом хараппского общества (слово «нагара» — «городское поселение», «город» — впервые встречается в араньяках; по мнению лингвистов, оно дравидийского происхождения, ср. тамильское «нагараи» — «город», «дворец», «храм»). Индоарии этого периода не создавали ни храмовых, ни дворцовых комплексов. У них во многом сохранялся старый уклад жизни, свойственный индоариям (и даже индоиранцам) в ранний период их истории.

Соотнесение ведийских ариев с создателями «культуры серой расписной керамики» позволяет поставить вопрос о пути движения индоарийских племен в Индию — вероятнее всего, он шел через Афганистан. Некоторые лингвисты приводят материалы топонимики и

---

im vedischen Indien. Wiesbaden, 1972; а также: Э.А.Грантовский. «Серая керамика», «расписная керамика» и индоиранцы. — Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности, с. 270).

<sup>430</sup> См.: Vedic Age. L., 1951, с. 398.

<sup>431</sup> См.: W.Rau. The Meaning of Pur in Vedic Literature. München, 1976.

<sup>432</sup> См.: Vedic Index of Names and Subjects, by A.A.Macdonell and A.B.Keith. Vol. 1. Varanasi, 1958, с. 31–32.

<sup>433</sup> Подробнее см.: Vibha Tripathi. The Painted Grey Ware. An Iron Age Culture of Northern India. Delhi, 1976; R.S.Sharma. Iron and Urbanisation in the Ganga Basin. — IHR. 1974, vol. 1, №1; T.N.Roy. The Ganges Civilization. Delhi, 1983.

<sup>434</sup> Подробнее см.: R.S.Sharma. The Later Vedic Phase and the Painted Grey Ware Culture. — «Puratattva». 1978, vol. 8; он же. Material Culture and Social Formation in Ancient India. Delhi, 1983.

гидронимики для подкрепления точки зрения о прохождении их именно через эти области<sup>435</sup>. В настоящее время можно утверждать, что ведийские арии даже территориально не были связаны с основными районами хараппской цивилизации.

Проникнув в страну с северо-запада, индоарии заняли постепенно Северо-Восточный Пенджаб и верховья Ганга, т.е. области, в прошлом находившиеся на периферии этой цивилизации. К сожалению, пока недостаточно известны культуры долины Инда, синхронные «культуре серой расписной керамики»<sup>436</sup>.

Для решения проблемы движения индоариев в Индию чрезвычайно интересными представляются раскопки пакистанских и итальянских археологов в Северо-Западном Пакистане — в Свате и в долине р. Гомал (приток Инда)<sup>437</sup>. В Свате были открыты могильники (культура могильников Гандхары), которые и по конструкции, и по обряду захоронения, как уже отмечалось, напоминают могильники из Южного Таджикистана (обе группы памятников близки и по датировке). Раскопки А.Х.Дани в долине р. Гомал вскрыли многослойное поселение, где после слоя с хараппской культурой залегал слой (Гумла V), сходный по инвентарю с могильниками Гандхары. Была выдвинута гипотеза, что носители этой постхараппской культуры — индоарии<sup>438</sup>. Некоторые индийские археологи сопоставляют материалы из Северо-Западного Пакистана с результатами раскопок Дж.П.Джоши<sup>439</sup>. С ранней стадией «культуры серой расписной керамики» сравнивают и указанную культуру Свата<sup>440</sup>.

Эти «внеиндийские» археологические материалы, выявляющие определенные аналогии с материалом первого этапа «культуры серой расписной керамики», могут быть соотнесены с данными о языке и религии дардов и кафиров, принадлежащих к индоарийской группе. Известный итальянский ученый Дж.Туччи привел убедительные свидетельства сохранения у дардов архаичных доведийских черт<sup>441</sup> (к такому же выводу применительно к кафирам пришел французский археолог и историк Ж.Фюссман<sup>442</sup>). Не делает ли это допустимой мысль о связи дардов и кафиров с создателями культуры могильников Гандхары в Свате и послехараппской культурой Гумлы?<sup>443</sup> Принятие такого предположения подтвердило бы правильность намеченного выше пути проникновения индоариев в Индию.

*Ведийские арии и местные культуры.* Согласно свидетельствам ведийской литературы, индоарии по мере расселения в Индии вступали во взаимодействие с местными племенами, различающимися в этническом отношении и стоявшими на разных ступенях культурной и социальной эволюции. Уже в первый период появления ариев в стране начался многосторонний процесс взаимовлияния. О культуре эпохи с середины I тысячелетия до н.э. уже нельзя говорить как о собственно индоарийской: перед нами сложный синтез арийских и различных местных этнокультурных традиций.

О взаимоотношениях индоариев и неарийских племен можно судить прежде всего по данным ведийских текстов. Гимны «Ригведы», отражая ранний этап этого процесса, сообщают о столкновениях между ними (впрочем, кровопролитные сражения арийские племена вели и друг с другом), содержат также описания «аборигенов». Они характеризуются как

---

<sup>435</sup> Ср.: В.Н.Топоров. О некоторых проблемах изучения древнеиндийской топонимики. — Топонимика Востока. М., 1962.

<sup>436</sup> См.: M.R.Mughal. New Archaeological Evidence from Bahawalpur. — ME. 1980, vol. 4.

<sup>437</sup> См.: A.H.Dani. Timargarha and Gandhara Grave Culture. — «Ancient Pakistan». 1967, vol. 3; G.Stacul. Excavations near Ghaligai (1968) and Chronological Sequence of Proto-Historical Cultures in Swat Valley. — EW. 1969, vol. 19, №1–2.

<sup>438</sup> См., например, рецензию Е.Е.Кузьминой на публикацию А.Х.Дани (НАА. 1974, №2).

<sup>439</sup> См.: T.N.Khazanchi, K.N.Dikshit. The Grey Ware Culture of Northern Pakistan, Jammu and Kashmir and Panjab. — «Puratattva». 1977–1978, vol. 9.

<sup>440</sup> D.P.Agrawal. The Archaeology of India. L., 1981, с. 250, 255.

<sup>441</sup> G.Tucci. On Swāt. The Dards and Connected Problems. — EW. 1977, vol. 27, №1–4, с. 9–103.

<sup>442</sup> G.Fussman. Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes.

<sup>443</sup> Уже в 1967 г. Б.А.Литвинский поставил вопрос о возможности соотнесения протодардов с населением, оставившим могильники Свата (см.: Б.А.Литвинский. Археологические открытия в Таджикистане за годы Советской власти и некоторые проблемы древней истории Средней Азии. — ВДИ. 1967, №4, с. 127, примеч. 38).



люди, произносящие оскверняющие слова, порождающие грех и болезни, не почитающие истинных (т.е. арийских) богов, не совершающие жертвоприношений и следующие странным обычаям. Эти описания недостаточны, конечно, чтобы установить этнический состав доарийских племен, но они указывают на то, что местные племена принадлежали к иному, чем индоарии, этнокультурному ареалу.

Археологические материалы также позволяют считать, что предшественниками носителей «культуры серой расписной керамики» были племена, принадлежавшие к иным этническим группам. Благодаря раскопкам Дж.П.Джоши допустимо говорить о прямом контакте создателей «культуры серой расписной керамики» с населением поздней харапской культуры в Восточном Пенджабе и Харappe. Это по-новому ставит вопрос о степени влияния доарийского, дравидийского, субстрата на индоариев в этом регионе<sup>444</sup>.

Теперь известно и о других непосредственных предшественниках создателей «культуры серой расписной керамики» в верховьях Ганга и в областях Джамно-Гангского двуречья.

В первую очередь к ним относятся носители «культуры медных кладов и желтой керамики». Индийские археологи справедливо подчеркивают местные корни этой энеолитической культуры, которую, как ранее отмечалось, можно связывать с предками народов мунда. Нижняя граница ее в верховьях Гангского бассейна относится примерно к 2000–1600 гг. до н.э. Протомунды, очевидно, находились в контактах и с харапским населением (в восточной периферии этой цивилизации), что привело к некоторому сходству отдельных черт их материальной культуры<sup>445</sup>.

На отдельных поселениях верховьев Джамны и Ганга и в Раджастхане, где обнаружена серая расписная керамика, найдена и так называемая черно-красная керамика, характерная для халколитических культур Центральной Индии и встречающаяся в послехарапских слоях в ряде районов Западной Индии<sup>446</sup> (носителями ее, возможно, были дравидоязычные племена).

Если на восточной периферии харапской цивилизации жители отдельных поселений вступали во взаимодействие с носителями «культуры медных кладов и желтой керамики» (протомундами?) в начале и середине II тысячелетия до н.э., а затем и «культуры серой расписной керамики» (индоариями?), то в более южных районах (Атранджикхера, Нох) выявляется иная последовательность — «культуру медных кладов» сменяет халколитическая «культура черно-красной керамики», а позднее сюда проникают создатели «культуры серой расписной керамики».

Контакты индоариев с дравидами продолжались и во второй половине I тысячелетия до н.э. (и позднее), когда «культура серой расписной керамики» и наследовавшая ей «культура северной черной лощеной керамики» распространились на значительные области Центральной, Западной, Восточной и отчасти Южной Индии. Археологические данные позволяют, хотя и очень приблизительно, выделить несколько этапов взаимодействия индоариев с дравидами (протодравидами), начиная с эпохи поздней Харappy до последних веков I тысячелетия до н.э. и первых веков нашей эры (вопрос об их дальнейших контактах и, шире, о связи Севера Индии с дравидийским Югом выходит за рамки главы). Таким образом, судя по данным археологии, этнокультурные процессы, проходившие в этой части Северной Индии во II — I тысячелетиях до н.э., были довольно сложными (понятно, что соотнесение конкретных археологических культур с определенным этносом весьма условно и страдает схематизмом).

---

<sup>444</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. К проблеме генезиса древнеиндийской цивилизации (индоарии и местные субстраты). — ВДИ. 1979, №3.

<sup>445</sup> См.: R.C.Gaur. An Appraisal of the Prehistoric Problems of the Ganga-Jamuna Doab. — «Puratattva». 1970–1971, vol. 4, с. 42–50; Proceedings of the Seminar on OCP and NBR. — «Puratattva». 1971–1972, vol. 5.

<sup>446</sup> См.: D.P.Agrawal. The Copper Bronze Age in India. Delhi, 1971.

Большую помощь в воссоздании реальной истории взаимоотношений индоариев и неарийских этносов оказывают материалы лингвистики<sup>447</sup>. Правда, мундские языки Индии исследованы крайне плохо и вопрос о заимствованиях из них в санскрите крайне труден, но в целом ясно, что влияние мундского субстрата по сравнению с дравидийским было невелико<sup>448</sup>. В своем труде «Санскритский язык» Т.Барроу приводит краткий перечень слов мундского происхождения. Из десяти слов этого списка семь впервые зафиксированы в текстах послеведийского периода, в сочинениях, относящихся ко времени не ранее второй половины I тысячелетия до н.э., однако уже в «Ригведе» (в одной из ранних мандал — IV.57.4) встречается слово *lāṅgala* (плуг), имеющее, по мнению ряда ведущих лингвистов, мундскую этимологию<sup>449</sup>. (В «Ригведе» наряду с собственно индоарийскими терминами для обозначения различных сельскохозяйственных орудий и земледельческих работ используются и неарийские слова, хотя их точное соотнесение с мундским или дравидийским субстратом проблематично<sup>450</sup>.) Заимствование этого важного хозяйственного термина может быть объяснено с общих историко-культурных позиций: ведийские племена вступили в контакт (в верховьях Ганга) с протомундами, основным занятием которых было земледелие, именно тогда, когда сами начали переходить к оседлому земледелию и осваивать речные долины. С периода «Атхарваведы» слово *lāṅgala* в текстах употребляется уже часто. Примечательно, что в земледельческой терминологии послеригведийского периода неарийские слова представлены гораздо больше<sup>451</sup>.

В своей интереснейшей статье «Ригведийские заимствования» Ф.Б.Я.Кёйпер приводит список «чужих» слов, встречающихся в первой из самхит, причем многие он соотносит с мундским (и — шире — австроазиатским) субстратом, несмотря на что признает трудность точного определения их этимологии<sup>452</sup>. Согласно Я.Гонде<sup>453</sup>, вполне вероятно австроазиатское (протомундское) происхождение встречающегося в «Ригведе» (VIII.55.3) *balbaja* — названия грубой травы, использовавшейся при религиозных церемониях (о ней сообщается также в «Атхарваведе», «Яджурведе» и более поздних текстах). Ритуалам в жизни ригведийских племен принадлежала столь важная роль, что нет ничего удивительного в употреблении индоариями местных растений, дарующих им, как они полагали, магическую силу.

Т.Барроу считает свидетельством очень ранних связей индоариев с австроазиатскими по языку племенами упоминание в «Ригведе» (например, VI.26.5) имени соперника Индры — Шамбары, поскольку это слово имеет мундскую этимологию<sup>454</sup>.

Наличие мундских заимствований в «Ригведе», сложившейся, как говорилось, в Пенджабе, позволяет условно наметить район первоначальных контактов индоариев с протомундами — очевидно, верховья Ганга и Джамны. По мнению Ф.Б.Я.Кёйпера, протомундская лингвистическая область ко времени прихода индоариев охватывала территорию вплоть до долины Инда<sup>455</sup>.

В период поздних самхит и брахман влияние мундского субстрата увеличивается<sup>456</sup>. Можно полагать, что второй этап процесса индоарийско-мундского взаимодействия совпал с

---

<sup>447</sup> См.: В.С.Воробьев-Десятовский. О роли субстрата в развитии индо-арийских языков. — «Rocznik Orientalistyczny». 1957, t. 21.

<sup>448</sup> Наиболее полной сводной работой остается пока работа Ф.Кёйпера (F.B.J.Kuiper. *Proto-Munda Words in Sanskrit*. Amsterdam, 1948).

<sup>449</sup> F.B.J. Kuiper. *Rigvedic Loanwords*. — *Festschrift für W.Kirfel*. Bonn, 1955, с. 156; J.Gonda, *Die Indischen Sprachen. Old Indian*. Leiden — Köln, 1971, с. 211 и сл.; M.Mayrhofer. *Kurzgeasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Lief. 19. Heidelberg, 1968, с. 97–98.

<sup>450</sup> Подробнее см.: F.B.J.Kuiper. *Rigvedic Loanwords*, с. 155–158.

<sup>451</sup> См.: M.Schetelich. *Zu den landwirtschaftlichen Kenntnissen der Vedischen Arya*. — «*Ethnografisch-Archäologische Zeitschrift*». 1977, №2, с. 207–218.

<sup>452</sup> F.B.J.Kuiper. *Rigvedic Loanwords*.

<sup>453</sup> J.Gonda. *Die Indischen Sprachen*, с. 210.

<sup>454</sup> См.: T.Burrow. *Collected Papers on Dravidian Linguistics*. Annamalainagar, 1968, с. 290. Таково же и мнение М.Майерхофера (*Wörterbuch...* Lief. 21. Heidelberg, 1970, с. 299).

<sup>455</sup> F.B.J. Kuiper. *Rigvedic Loanwords*, с. 140.

<sup>456</sup> Подробнее см.: J.Gonda. *Die Indischen Sprachen*.

расселением индоариев в долине Ганга. Лингвистические данные демонстрируют возросшее влияние этого субстрата на санскрит во второй половине I тысячелетия до н.э., что согласуется с материалами санскритских сочинений (особенно литературы сутр, эпоса, шастр) о взаимоотношении индоариев с местными племенами Центральной и Восточной Индии. В тот период санскрит обогащается преимущественно названиями местных растений и животных (скажем, *kuraṅga* — «антилопа», *unduru* — «крыса», *tāmbūla* — «бетель», *kadala* — «банан» и т.д.), хозяйственными и бытовыми терминами.

Более весомым было влияние дравидийского субстрата на индоарийские языки<sup>457</sup>. Уже в «Ригведе» зафиксированы слова, которые принято считать дравидийскими (Т.Барроу приводит девять слов, но «дравидийская этимология» всего этого лексического ряда вызывает сомнения у таких крупных лингвистов, как М.Майерхофер, П.Тиме, Я.Гонда<sup>458</sup>). К наиболее убедительным «дравидизмам» этого времени относят *kuṅga* (горшок, сосуд)<sup>459</sup> и *ulūkhala* (ступка)<sup>460</sup>. Любопытно, что очень немного дравидийских заимствований было «приобретено» в эпоху поздних самхит и брахман. Подавляющее число их появляется в санскрите на ранней стадии классического периода и впервые прослеживается в трудах Панини (V — IV вв. до н.э.), Патанджали (II в. до н.э.), в эпосе и литературе сутр<sup>461</sup>. Палийские сочинения свидетельствуют, что указанный процесс протекал весьма интенсивно в период их кодификации (IV — II вв. до н.э.).

Ознакомление с основным дравидийским пластом показывает, что индоарии стали употреблять прежде всего дравидийские слова, которые связаны с малознакомой им флорой и фауной вновь осваиваемых территорий, термины хозяйственного и бытового характера, а также отражающие религиозные представления. Понятно, что взаимоотношения индоариев и дравидов (как, впрочем, и мундов) не сводились к «лексическому обогащению» санскрита, а выражались в заимствовании у местных племен некоторых элементов их материальной и духовной культуры<sup>462</sup>. Взаимодействие, проходившее в условиях билингвизма, особенно ощутимым было на уровне повседневных контактов, хотя это не получило в дошедших до нас текстах адекватного отражения.

Лингвистические материалы позволяют очертить и хронологические рамки влияния местных субстратов на санскрит — процесса, который прошел несколько этапов. В истории индоарийско-дравидийских и индоарийско-мундских контактов можно выделить ранневедийский, поздневедийский периоды и эпоху, хронологическими границами которой были поздневедийский этап и время образования классического санскрита. Этот вывод хорошо увязывается и с данными археологии.

Под влиянием доарийских культов меняются и индоарийские верования; фольклор и эпос пополняются новыми образами и сюжетами. С местными субстратами можно связать имена исключительно популярных в последующие эпохи богов — Шива, Кубера, Кришна, названия священных ритуальных объектов — лингам, мусала (пестик-ступка, на которой готовили приношения божеству), пиппала (дерево, почитаемое в культовой практике). Представления неарийских этносов сказались при формировании ряда концепций ортодоксальных и неортодоксальных религиозно-философских систем.

---

<sup>457</sup> По мнению Т.Барроу, в санскрите засвидетельствовано более 500 дравидийских слов (Collected Papers..., с. 178).

<sup>458</sup> Иногда список «дравидизмов» в «Ригведе» более обширен (см.: F.C.Southworth. Lexical Evidence for Early Contacts between Indo-Aryan and Dravidian. — Aryan and Non-Aryan in India, с. 191–233).

<sup>459</sup> Т.Барроу. Санскрит, с. 360; М.Майерхофер. Wörterbuch. Bd 1. Heidelberg, 1956, с. 226.

<sup>460</sup> Т.Барроу. Collected Papers, с. 309; М.Майерхофер. Wörterbuch. Bd 1, с. 111.

<sup>461</sup> См.: Т.Барроу. Sanskrit and Pre-Aryan Tribes and Languages. — Bulletin of the Ramakrishna Mission. Calcutta, 1958, с. 1–12.

<sup>462</sup> См. подробнее: W.Kirfel. Die Lehnworte des Sanskrit aus den Substrat-Sprachen und ihre Bedeutung für die Entwicklung der indischen Kultur. — «Lexis». 1953, Bd 3, №2, с. 267–285.

Синтез культур явился основой, определившей становление и сложение древнеиндийской цивилизации<sup>463</sup>, но степень воздействия местных субстратов не нужно преувеличивать.

С вопросом о появлении в Индии индоариев и об их контактах с местными племенами связан другой весьма существенный аспект проблемы — об экономическом и социально-политическом строе арийских племен ко времени их распространения на территории Индии. Иногда в литературе пришельцы рисуются как варвары, завоеватели, стоявшие на низком уровне экономического развития. Нередко их характеризуют как кочевников. Несмотря на то что хозяйственно-культурный тип индоариев значительно отличался от городской цивилизации Хараппы, аттестация его в качестве крайне примитивного не соответствует данным археологии и письменных источников.

Еще в период совместного обитания предков индоарийских и иранских народов арии были оседлыми и полuosедлыми земледельческо-скотоводческими племенами, хорошо знакомыми с металлами, ремесленным производством, с некоторыми развитыми социальными институтами. Историко-лингвистический материал свидетельствует, что эти элементы были сохранены и развиты ими в период расселения по территории Индии.

---

<sup>463</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980, гл. 1; он же. Некоторые проблемы этнокультурной истории народов Индостана в III — I тысячелетиях до н.э. — Узловые проблемы истории Индии. М., 1981, с. 9–31.

## ГЛАВА V

### ОБРАЗОВАНИЕ ГОСУДАРСТВ В ДОЛИНЕ ГАНГА

Цивилизация в долине Инда, несмотря на высокий уровень развития, которого она достигла, оставалась все же явлением регионального значения. Формирование того жизненного уклада, который придал древней Индии единство при всем многообразии, началось с конца II тысячелетия до н.э. и было связано с возникновением государств в долине Ганга. Именно этим районам было суждено стать центром культуры и государственности. Изучение рассматриваемого периода облегчается тем, что наряду с археологическими материалами в распоряжении исследователя впервые оказываются синхронные им литературные источники — ведийские религиозные сочинения и эпос. (Период конца II — середины I тысячелетия до н.э. в истории Северной Индии принято называть «ведийским».) Ввиду трудности датировки отдельных произведений этой литературы, а также относительно малой насыщенности ее фактами гражданской истории многие черты эпохи могут быть выявлены только в самой общей форме. Временные связи и последовательность событий отнюдь не всегда удается установить с достаточной четкостью.

Естественно, что такая обобщенная картина передает лишь главные особенности материальной, социальной и культурной жизни древней Индии изучаемой эпохи, хотя ее отдельные этапы отличались друг от друга. Не были, например, одинаковыми периоды «Ригведы» и поздних самхит, не говоря уже о различиях ранневедийского и эпического. Конечно, в эпосе, складывавшемся на протяжении многих столетий, нашли отражение и явления ведийской эпохи, но четко вычленить хронологические срезы и наметить сменяемость этапов чрезвычайно трудно или даже невозможно. Правда, нужно подчеркнуть, что новые раскопки памятников, которые условно датируются ведийской эпохой, значительно расширили наши представления о материальной культуре ведийских племен<sup>464</sup>. Немалых успехов в исследовании этой эпохи добились за последние годы индологи (прежде всего укажем на работы Я.Гонды, В.Рао, Я.Хейстермана, Х.Бодевца, Р.Н.Дандекара, К.Милиуса, Г.Тхите, Р.С.Шармы, Р.Тхапар и др.)<sup>465</sup>.

*Освоение долины Ганга и развитие экономики.* Основным достижением ведийских индийцев было хозяйственное освоение и прочное заселение большей части долины Ганга, до того покрытой джунглями. Возникшие здесь ранее очаги (скажем, Чиранд в Бихаре) были крайне редки. Наступление на долину Ганга велось с юга, откуда проникали земледельческие племена дравидов и мунда, и с севера — племена предгорьев Гималаев. Но главное направление колонизации, завершившейся созданием постоянных поселений и городов, — с северо-запада на юго-восток, из Пенджаба и Раджастан. Показателем этого может служить постепенное распространение на юг и восток «культуры серой расписной керамики», перекрывающей в ряде районов археологические слои местных культур. Как уже отмечалось, эта культура и по времени, и по ареалу совпадает с ведийскими сочинениями, что позволяет отнести данные археологии и ведийской словесности<sup>466</sup>.

---

<sup>464</sup> H.D.Sankalia. Prehistory and Protohistory of India and Pakistan. Poona, 1974; V.Tripathi. The Painted Grey Ware. An Iron Age Culture of Northern India. Delhi, 1976; T.W.Roy. The Ganges Civilization Delhi, 1983.

<sup>465</sup> Подробную библиографию см. в кн.: J.Gonda. Vedic Literature. Wiesbaden, 1975; R.N.Dandekar. Vedic Bibliography. Vol. 3. Poona, 1973; P.L.Bhargava. India in the Vedic Age. Lucknow, 1971; B.Schlcrath. Das Königtum im Rig- und Atharvaveda. Wiesbaden, 1960; G.S.Ghurye. Vedic India. Delhi, 1979; G.U.Thite. Sacrifice in the Brähmaṇṣa-Texts. Poona, 1970.

<sup>466</sup> Подробнее см.: R.S.Sharma. The Late Vedic Phase and the Painted Grey Ware Culture. — History and Culture. Calcutta, 1978, с. 133–141; он же. Material Culture and Social Formation in Ancient India. Delhi, 1983.

Процесс освоения долины Ганга был длительным и стихийным. Представлять его как организованный ариями завоевательный поход<sup>467</sup> было бы упрощением и искажением действительной картины. Индоарийские племена вступали в контакт с «аборигенным» населением, приспосабливались к местным условиям жизни и хозяйственной деятельности. Если судить по историческим преданиям и мифам, в тот период они считали себя уже жителями Индии. Слово «арья», если когда-нибудь и несло этнолингвистическую характеристику, теперь утратило ее и стало самообозначением племен, претендовавших на избранность и особую добродетельность. Со временем данный термин получил большое распространение, и каждое крупное племя стремилось присвоить это название, хотя не всем удавалось добиться признания со стороны иноплеменников. К концу ведийской эпохи под «арья» уже подразумевались преимущественно представители трех высших сословий — варн (см. гл. VI), т.е. свободные и экономически независимые члены общества.

Продвигаться по территории, сплошь поросшей лесом, было весьма затруднительно, но индоарии знали железо, были мобильны (вспомним о развитии коневодства). Они двигались и по рекам. Археологические материалы позволяют в общих чертах представить хозяйственно-культурный тип создателей «культуры серой расписной керамики», которых ученые не без оснований соотносят с ведийскими племенами. Удастся проследить и постепенное развитие этих племен, происходившее по мере их проникновения в глубь страны.

Хронологически установить этапы движения индоариев эпохи «Ригведы», как отмечалось, практически невозможно, но, поскольку Ганг упоминается лишь в поздней, X мандале, можно полагать, что к тому времени ведийские племена еще недалеко продвинулись к востоку от него. В «Атхарваведе» (V.22.14) упоминаются уже жители Магадхи (Южный Бихар) и Анги (Западная Бенгалия)<sup>468</sup>. В брахманах и упанишадах государства в долине Ганга — Кошала, Каши и Видеха — предстают уже сложившимися.

К середине I тысячелетия до н.э. долина Ганга была в основном освоена, несмотря на то что значительные площади еще оставались под лесами и болотами, особенно в нижнем течении реки. В «Ригведе» часто упоминается слово «аяс» (ayas)<sup>469</sup>. Как говорилось, первоначально под этим термином понималось не железо, а металл вообще, прежде всего медь и медные сплавы. Но в поздних самхитах «аяс» или «шьямаяс» (черный металл) означает уже «железо»<sup>470</sup>.

Раскопки в Атранджикхере, Джодхпуре и в районах, прилегающих к Гангу с запада<sup>471</sup>, показывают, что железо в этом районе вряд ли появилось ранее XI в. до н.э.; широкое же распространение орудий из него наблюдалось в первой половине I тысячелетия до н.э. Благодаря своей дешевизне и доступности оно быстро вытеснило камень и медь как материал для производства оружия и орудий труда. Показательно, что уже в раннем слое Атранджикхеры (примерно X в. до н.э.) было найдено 130 различных железных предметов, в том числе наконечники стрел и копий, топор, ножи, игла, бурав, резцы.

Носители «культуры серой расписной керамики» изготавливали из железа наконечники стрел и копий, гарпуны, ножи, домашнюю утварь, а также строительные инструменты (долота, иглы, гвозди, пластины, щипцы, прутья), земледельческие орудия (серпы, топоры, очевидно, для рубки леса), украшения (кольца)<sup>472</sup>. Разумеется, не нужно преувеличивать общее число железных изделий в ту эпоху, но именно это нововведение заложило основы для перехода к следующей стадии в развитии земледелия, способствовало появлению и расцвету городов, росту торговли и ремесла. В целом добыча и обработка железа были главным техни-

---

<sup>467</sup> Легенда «Шатапатха-брахмины» (I.1.1.10–17) о движении бога Агни на восток была интерпретирована А.Вебером как аллегорический рассказ о завоевании долины Ганга ариями. Однако в этой легенде речь идет просто об освоении долины и уничтожении джунглей с помощью огня; об этом там сказано без всяких аллегорий (I.4.1.15–16).

<sup>468</sup> Подробнее см.: V.M.Karambelkar. The Atharvavedic Civilization. Nagpur, 1959.

<sup>469</sup> Обычно материал для оружия богов (Ригведа I.163.9; VI.3.5 и др).

<sup>470</sup> Атхарваведа IX.5.4; XI.3.7; Вадж-с. XVIII.13.

<sup>471</sup> Mahābhārata: Myth and Reality. Delhi, 1976, с. 30–31, 72, 241–244.

<sup>472</sup> V.Tripathi. The Painted Grey Ware..., с. 100–102.

ческим достижением этого периода, имевшим определяющее значение для всей хозяйственной деятельности.

Более совершенные орудия труда позволили осваивать новые площади. Это требовало больших усилий, но зато щедро вознаграждало земледельца. Из зерновых культур в «Ригведе» чаще всего упоминается «ява». Позже это слово стало означать «ячмень», но тогда под ним понималось зерно вообще<sup>473</sup>. Археологические данные свидетельствуют о знакомстве создателей «культуры серой расписной керамики» с рисом, пшеницей, ячменем<sup>474</sup>. В поздней ведийской литературе рис фигурирует как одна из основных культур, причем были известны различные его сорта (черный, белый, скороспелый и др.). Наряду с ним в текстах встречаются упоминания о ячмене, пшенице, разных видах просяных и бобовых. Индийцы в то время знали сахарный тростник (Атхарваведа I.34.1–5), хотя неясно, культурный или дикорастущий. Из масличных выращивали кунжут, из технических — лен. Можно допустить, что возделывали и хлопчатник, поскольку и бассейне Инда он был известен задолго до рассматриваемой эпохи. В источниках упоминаются также и некоторые фрукты.

Земледелие этого периода уже нельзя считать примитивным: при пахоте часто употреблялся плуг (лангала)<sup>475</sup>, несмотря на то что и мотыга продолжала играть важную роль. В плуг впрягали волов<sup>476</sup>. Поскольку различные культуры можно было высевать в разное время (пшеницу и ячмень — осенью, а рис, бобовые, кунжут — весной), индийцы, чередуя их, вероятно, получали по два урожая в год<sup>477</sup>. В качестве удобрения использовался навоз<sup>478</sup>. Применялось и искусственное орошение<sup>479</sup>: в «Ригведе» (VIII.69.12) упоминаются колодцы с водоподъемными колесами (чакра), но крупные ирригационные сооружения, по-видимому, отсутствовали. Судя по материалам археологии и ранневедийской литературы, поселения, как правило, располагались по берегам рек.

Довольно значительным был удельный вес скотоводства<sup>480</sup>. Из домашних животных были известны коровы, буйволы, овцы, козы, ослы, верблюды, лошади. В глубинных районах долины Ганга коневодство не могло приобрести существенного значения: климатические условия здесь неблагоприятны для разведения лошадей и широкого их применения в хозяйстве. Для военных нужд их приобретали главным образом в северо-западных районах. Очень славились лошади из страны Синдху (по нижнему течению Инда)<sup>481</sup>.

Главным богатством индийца считался скот<sup>482</sup>, прежде всего быки, которые были тягловой силой, и коровы, дававшие важнейшие продукты питания. В гимнах, обращенных к богам, едва ли не самыми настойчивыми были просьбы обеспечить обилие коров. Понятие «война» обозначалось термином «гавишти», т.е. «желание коров»<sup>483</sup>. И в верованиях корова постепенно начинает занимать особое место; еще в «Ригведе» она иногда именуется «агхнья» (т.е. «не подлежащая убиению»). Важное значение ее в хозяйстве было решающим фак-

<sup>473</sup> Vedic Index by A.Macdonell, A.B.Keith. Vol. 2. Delhi, 1958, с. 187.

<sup>474</sup> Vishnu-Mittre. Origin and History of Agriculture in the Indian Subcontinent, — «Journal of Human Evolution». 1978, vol. 7, №1; B. & R.Allchin. The Rise of Civilization in India and Pakistan. Cambridge, 1982, с. 318.

<sup>475</sup> При раскопках поселений «культуры серой расписной керамики» лемех плуга обнаружен не был, хотя в «Ригведе» (VI.20, 19) и «Атхарваведе» (III.16.3) плуг упоминается. Возможно, что вначале употреблялся лишь деревянный плуг, которым можно было обрабатывать аллювиальные почвы в долинах Сарасвати, Сатледжа, Ямуны и т.д. См.: V.K.Thakur. Urbanization in Ancient India. Delhi, 1981, с. 35; R.S.Sharma. Perspectives in Social and Economic History of Ancient India. Delhi, 1983.

<sup>476</sup> На мягких почвах Гангской равнины вряд ли требовалось более одной-двух пар в упряжке. В брахманах (например, в Шат.-бр. VII.2.2.9) говорится о 10–12 парах, но их использовали, очевидно, только в религиозных церемониях (P.V.Kane. History of Dharmaśāstra. Vol. 2. Poona, 1941, с. 1250).

<sup>477</sup> Vedic Index. Vol. 1, с. 183.

<sup>478</sup> Шат.-бр. II.1.1.7.

<sup>479</sup> Ригведа VII.49.2; Атхарваведа I.6.4; XIX.2.2.

<sup>480</sup> Подробнее см.: K.Mylus. Die gesellschaftliche Entwicklung Indiens in jungvedischer Zeit nach den Sanskritquellen. — «Ethnologisch-Archäologische Zeitschrift». B., Bd 12, 1971, с. 171–197.

<sup>481</sup> Шат.-бр. XI.5.5.12; Бр.-уп. IV.1.13.

<sup>482</sup> Атхарваведа III.16.3 и др.

<sup>483</sup> Ригведа I.91.23.

тором, приведшим к появлению культа коровы как одного из основных элементов религиозной практики индуизма.

Ведийские индийцы, судя по материалам археологии, не создали таких развитых и мощных городских центров, как хараппцы. Уже отмечалось, что слово «рига», под которым позднее понимался «город», неоднократно встречается в «Ригведе»<sup>484</sup>, но здесь речь идет скорее всего об укрепленных пунктах, где во время опасности укрывалось население и куда загонялся скот<sup>485</sup>. Города в долине Ганга далеко не столь древние, как утверждает индийская историческая традиция, относящая их возникновение к IV и III тысячелетиям до н.э. В эпосе описываются несколько столиц<sup>486</sup> — говорится, что они большие, густонаселенные, с многочисленными зданиями, благоустроенные и хорошо укрепленные. Но это облик городов (к тому же сильно приукрашенный) значительно более позднего времени. В первые же века I тысячелетия до н.э. они представляли собой скопления хижин, постройки из камня и кирпича еще редки<sup>487</sup>. Города в этом районе появляются не ранее VI в. до н.э.<sup>488</sup>

Хотя жители бассейна Ганга иногда и основывали свои поселения на месте бывших хараппских городов (например, в Рупаре и Аламгирпуре), прежние традиции строительного искусства были в значительной мере утрачены. Даже Каушамби, относительно благоустроенный и имевший оборонительные укрепления, не может идти в сравнение с существовавшими полторы тысячи лет до него Мохенджо-Даро или Хараппой<sup>489</sup>. Опираясь на эпические предания, данные ранней буддийской и джайнской литературы, подтвержденные археологическими изысканиями, ученые считают, что только к V в. до н.э. возникли такие города, как Матхура, Айодхья, Шравасты, Кушинагара, Варанаси, Вайшали, Митхила, Раджагриха, Чампа, Уджаяни, которые затем стали важными очагами культуры.

Постепенно города превратились в центры сосредоточения ремесла, выделившегося в самостоятельную отрасль экономики. В них производились сельскохозяйственные орудия (плуги, серпы, лопаты, топоры), транспортные средства (колесницы, телеги, суда), ткани, посуда из металла (золота, серебра, медных сплавов), камня, дерева и глины, разнообразные украшения. Раскопки показали высокий уровень керамического производства в древних городах долины Ганга. О керамике и технологии ее изготовления многократно упоминается в поздневедийской литературе<sup>490</sup>. Частые военные столкновения определили потребность в более совершенном оружии, и индийские ремесленники делали мечи, копья, луки, стрелы. Интересный материал о развитии металлургии сохранили и веды<sup>491</sup>.

Имеются также упоминания о кузнецах, плотниках, гончарах, кожевниках, ювелирах, плетельщиках матов и корзин, мясниках, дубильщиках, цирюльниках, виноделах<sup>492</sup> и о еще более узких специалистах — изготовителях колес, лучных тетив, вышивальщицах. Это указывает на значительную специализацию и разделение труда в ремесленном производстве. Кооперирование усилий многих мастеров требовалось, например, для того, чтобы сделать колесницу, многовесельные суда, построить каменное или деревянное жилище в два-три этажа. Данных о существовании в ту эпоху профессиональных прядильщиков, ткачей и

---

<sup>484</sup> Богу Иindre приписывалось уничтожение сотен городов (IV.30.20); его даже называли «разрушитель городов» (I.109.8; VIII.87.6).

<sup>485</sup> W.Rau. The Meaning of Pur in Vedic Literature. München, 1976; V.K.Thakur. Urbanization in Ancient India.

<sup>486</sup> Например, столицы Кауравов Хастинапура (Мбх. I.102.7–12) и Пандавов Индрапрастха (I.199.29–38), главный город государства Магадхи — Гиривраджа (II.19). Ссылки на «Махабхарату» приводятся по пунскому изданию, кроме особо оговоренных случаев.

<sup>487</sup> B.V.Lal. Excavations at Hastinapura and Other Exploration in the Upper Gan□gā and Sutlej Basins, 1950–1952. — AI. 1954–1955, №10–11.

<sup>488</sup> D.K.Chakrabarti. Concept of Urban Revolution and the Indian (Context — «Puratattva». 1972–7973, №6, с. 30.

<sup>489</sup> См.: A.Ghosh. The City in Early Historical India. Simla, 1973.

<sup>490</sup> Подробнее см.: W.Rau. Töpferei und Tongeschirr im Vedischen Indien. Wiesbaden, 1972.

<sup>491</sup> W.Rau. Metalle und Metallgeräte im Vedischen Indien. Wiesbaden, 1974.

<sup>492</sup> См.: Ригведа IX.122.1–2; Атхарваведа III.5.6; Вадж.-с. XXX.5–22.



портных не имеется<sup>493</sup>. По-видимому, прядение и ткачество были преимущественно домашними промыслами, каковыми еще долго оставались и в дальнейшем.

Ведийский период отмечен ростом обмена между отдельными племенами, регулярной торговли. Появились профессиональные купцы (они, как и их собратья во многих других древних странах, особым уважением не пользовались<sup>494</sup>) и ростовщики<sup>495</sup>. Мерилом стоимости считались коровы. В «Ригведе» (I.126.2) говорится, что в качестве средства обмена употреблялось также шейное украшение — «нишка». В поздневедийское время с той же целью применялись куски металла стандартного веса; один из них, «шатамана», назван в «Шатапатха-брахмане» (V.5.5.16). Но лишь к VI или даже V в. до н.э. можно отнести появление первых монет в форме небольших брусков серебра с клеймом. Судя по самхитам, торговля велась по суше и рекам. Ригведийские индийцы знали о море (самудра) (I.56.2; IV.55.6; X.136.5), а упоминание (I.116.5) стовесельных судов позволяет предположить и развитие мореплавания.

В изучаемый период продолжали поддерживаться торговые, установившиеся еще в эпоху Хараппы отношения с другими странами. Это подтверждается тем, например, что при сооружении храмов и дворцов в долине Тигра и Евфрата в VII — VI вв. до н.э. в качестве строительного материала иногда использовались индийские породы дерева (тик)<sup>496</sup>. Возможно, что в древнееврейском языке слова, обозначающие хлопок, обезьяну, павлина и т.д., заимствованы из индийских языков; в Ассирии слово «синдху» (от Синдх — области по нижнему течению Инда) означало «хлопок» и т.д.<sup>497</sup> Но остается неясным, какова была в этой торговле роль государств бассейна Ганга; вероятнее всего, она осуществлялась в основном через приморские области западного побережья страны.

Однако мореплавание у ведийских племен не приобрело особого значения: об этом могут свидетельствовать слова дхармасутры Баудхаяны (VI — V вв. до н.э.) о запрещении брахманам совершать морские путешествия<sup>498</sup>.

В целом материальную культуру ведийских индийцев нельзя считать отсталой и примитивной. Уже в ту эпоху были заложены основы городской цивилизации и государственности.

*Предание «О четырех веках».* Многие народы сохранили традицию о далеком прошлом как о времени всеобщего благоденствия и справедливости. Представление о таком «золотом веке» отразила и древнеиндийская мифология; он называется «Совершенный» (Критаюга) или «Праведный век» (Сатьяюга) и считается первым из четырех «юг» — мировых эпох в развитии человечества<sup>499</sup>. В «Совершенный век» люди жили счастливо и беззаботно, не ведая злобы, лицемерия, зависти, хитрости, страха, не страдая от болезней и бедности; не было необходимости в тяжелом труде, ибо природа давала все, что было нужно; отсутствовала частная собственность, никто не жил за счет другого. Все были равны между собой; общественные различия появились позже. Всюду царствовала справедливость, и потому не нужны были наказания. Благочестивые и добродетельные, люди не нуждались в умилоствлении богов и жертвы им не приносили. Веда была единой, и все знали ее.

---

<sup>493</sup> W.Rau. *Weben und Flechten im Vedischen Indien*. Wiesbaden, 1970.

<sup>494</sup> Ригведа I.33.3; Атхарваведа III.16.

<sup>495</sup> Шат.-бр. XIII.4.5.11.

<sup>496</sup> H.G.Hawlinson. *Intercourse between India and the Western World*. Cambridge, 1916, с. 3–4; М.А.Дандамаев. *Индийцы в Иране и Вавилонии в Ахеменидский период*. — *Древняя Индия. Историко-культурные связи*. М., 1982.

<sup>497</sup> H.C.Rawlinson. *Intercourse between India and the Western World*, с. 10 и сл.

<sup>498</sup> Баудхаяна I.1.2.4–6; II.1.2.1–2.

<sup>499</sup> Предание «О четырех веках» встречается в древнеиндийской литературе (эпосе, пуранах и пр.) очень часто. В одной только третьей книге «Махабхараты» оно рассказывается трижды (III.148, 186, 188–189).

Следующие два периода обычно описываются кратко, по особо подчеркивается постепенное исчезновение справедливости: во второй век, Трета<sup>500</sup>, она уменьшилась на одну четверть, родились пороки. Получают распространение жертвоприношения. Люди вынуждены были трудом добывать себе пропитание. Еще на четверть уменьшилась справедливость в мире в век Двапара. Люди оказались не в состоянии изучить всю Веду и разделили ее на четыре части — «Ригведу», «Яджурведу», «Самаведу» и «Атхарваведу». Начались болезни и стихийные бедствия.

Четвертый век, Кали, определяется как «темный» и «грешный», о нем рассказывается обычно подробно, поскольку он отличается от трех предыдущих. Сохраняется только четверть прежней справедливости, и условия существования становятся особенно тяжелыми. Продолжительность человеческой жизни, которая в век Крита равнялась четырем тысячам лет, сократилась до минимума. Законы и нормы поведения, установленные богами, все чаще и чаще нарушаются. Святость и авторитет вед отрицаются. Зависть, гордыня, лживость, злобность, жадность становятся основными качествами людей. Женщины утрачивают скромность и изменяют своим мужьям даже со слугами и рабами. Порок торжествует, на долю добродетельных остаются одни горести. Удержать людей от взаимного истребления в таких обстоятельствах может только сильная власть и только под страхом строгих наказаний. Со временем, однако, и цари отходят от добродетели и превращаются в насильников, мучающих и притесняющих подданных, которые изнемогают от непосильного гнета. Неудивительно, что правители уже не способны защитить свой народ, и их побеждают варвары, не почитающие истинных богов, — млеччи. Это знаменует приближающуюся гибель мира. Но он опять возродится, и вновь наступит счастливый век Крита<sup>501</sup>.

В этих преданиях, очевидно, нашли отражение неясные и искаженные представления о действительной смене исторических эпох. Критаюга как бы соответствует идеализированному первобытнообщинному обществу, века Трета и Двапара — периодам возникновения имущественного и общественного неравенства, Калиюга — эпохе становления классового общества и обострения социальных противоречий<sup>502</sup>.

*Данные ведийской литературы.* В «Ригведе» и «Атхарваведе» можно найти немало сообщений, напоминающих описание Критаюги в древней космогонической традиции. Это понятно, поскольку некоторые тексты складывались задолго до того, как они были оформлены в единые собрания — самхиты.

Хотя «Ригведа» и «Атхарваведа» изучаются уже в течение более полутора столетий, внимание ученых не было в должной мере привлечено к анализу тех сообщений, которые отражают воспоминания об общественных реалиях далекого прошлого. Исследование самхит в связи с проблемой первобытнообщинного строя в Индии началось лишь недавно<sup>503</sup>. А вместе с тем данные такого рода исключительно важны и интересны. В «Ригведе», например, сказано: «Будучи объединены общим скотом, общими мыслями, они (т.е. древние певцы, о которых идет речь в гимне. — *Авт.*) вместе боролись, не нарушали обязанности по отношению к богам; не причиняли друг другу вреда, жили богато» (VII.76.5). Этот стих, содержащийся в одной из ранних мандал, передает воспоминание о давно минувшем, о периоде ра-

---

<sup>500</sup> Наименования веков в преданиях как бы повторяют названия в игре в кости. Самое благоприятное расположение костей (ими служили орехи вибхидака) называлось «крита», затем шли «трета» и «двапара», наихудшее — «кали» (Vedic Index. Vol. 1, с. 2–5).

<sup>501</sup> Существует несколько версий сказания «О четырех веках». Согласно одной из них, Критаюга предстает лишь улучшенным вариантом Калиюги: социальные различия остаются, но они оказываются на пользу людям, ставшим добродетельными и довольствующимся тем, что имеют; царская власть сохраняется, однако теперь она праведна и т.д. (например, Мбх. III.188–189). См.: R.S.Sharma. Ancient India. Delhi, 1978; он же. The Kali Age: A Period of Social Crisis. — India, History and Thought. Calcutta, 1982.

<sup>502</sup> По аналогии с древнегреческим мифом «О четырех веках» древнеиндийские века часто именовались так: Крита — «Золотой», Трета — «Серебряный», Двапара — «Медный» и Кали — «Железный». Общее сходство мифов несомненно, но символика металлов в древнеиндийской версии отсутствует.

<sup>503</sup> Ш.А.Данге. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. М., 1975; Д.Чаттопадхья. Локаята даршана. История индийского материализма. М., 1961.

венства, общности имущества и спаянности коллектива. В «Ригведе» неоднократно встречаются выражения «общее имущество» (III.2.12), «общие коровы» (VI.66.1 и т.д.). В молитвах о ниспослании материальных благ просьба во многих случаях исходит от коллектива, а не от отдельного человека. Это резко отлично от того, что наблюдалось в поздневедийский период, когда жертва, как правило, приносилась частным лицом, заботившимся только о собственном преуспевании.

В ведийских гимнах нет подробного описания конкретных видов трудовой деятельности, но сохранились описания магических ритуалов, некогда сопровождавших трудовые процессы. Самыми ранними из известных нам обрядов были яджны; в поздневедийский период это жертвоприношения богам, совершающиеся для частного жертвователя (яджаманы) профессиональными жрецами, обязательно мужчинами. В древнейшие же времена яджны выполнялись сородичами — мужчинами и женщинами, без разделения участников на яджаманов, жрецов и зрителей и имели целью добиться благополучия для всего коллектива. Тексты говорят и о совместном труде — коллектив действовал сообща и в качестве единого целого выступал перед богами. Плоды труда, оказывавшиеся в его распоряжении (и рассматривающиеся как результат совершения яджны), делились между всеми членами; каждый получал свою долю (бхага): «Ваше питье должно быть одинаковым, как и ваша пища; в одной и той же упряжке и должен объединить вас вместе...»<sup>504</sup>. Применительно к богам довольно часто употребляется эпитет «распределитель» («вибхант» и др.). О разделе людьми между собой материальных благ, дарованных богами, упоминается и в «Ригведе» (II.13.4; III.30.18).

Основной социальной единицей был общинный коллектив — «гана», возглавляемый «ганapati»<sup>505</sup>. Боги иногда изображаются как живущие ганами (особенно Маруты). Общинные коллективы нередко восхваляются за их сплоченность и единство (Ригведа I.161.1; VIII.20.1; 21 и др.). В послеведийской же литературе отражено уже враждебное отношение к ганам — их осуждают за несправедный образ жизни. Возможно, племена, у которых сохранился первобытнообщинный строй, противостояли тем, у которых существовали социальное неравенство и зачатки государственности. Следование обычаю древних должно было, по мнению создателей «Ригведы», обеспечить благополучие их современникам. И, по-видимому, не случайно эта самхита заканчивается призывом: «Вместе собирайтесь! Вместе договаривайтесь! Вместе настраивайтесь в ваших помыслах, как некогда боги, настроенные вместе, сидели у своей доли на жертвоприношении. Единый совет, единое собрание, единая мысль с душой у них. Единый совет я советую вам, единым жертвенным возлиянием жертвую вам. Единый (да будет) ваш замысел, едиными — ваши сердца! Единой да будет ваша мысль, чтобы было у вас доброе согласие!»<sup>506</sup>

*Имущественное и социальное расслоение. Древнейшее рабство.* Данные «Ригведы» и особенно поздневедийской литературы свидетельствуют о разложении первобытнообщинных отношений, об имущественном в общественном расслоении<sup>507</sup>. В источниках встречаются упоминания о дарении земли брахманам<sup>508</sup>; правда, неизвестно, что это была за земля и на каких условиях она давалась. Несомненно, однако, что традиции коллективной собственности постепенно начали ослабевать. Сохранились сведения даже о дарении селений<sup>509</sup>; очевидно, речь шла о передаче правителем своего права на получение налога с селения<sup>510</sup>, хотя

---

<sup>504</sup> Атхарваведа III.30.6. Или: «Имея вождей, будьте устремленными, не разделяйтесь, выполняйте все вместе, работайте сообща; приходя, говорите приятное друг другу; я объединяю вас и делаю единокорыми» (III.30.5).

<sup>505</sup> Ригведа II.23.1; X.112.9. Подробнее см.: R.S.Sharma. Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India. Delhi, 1968, с. 82–83; S. Mukherji. The Republican Trends in Ancient India. Delhi, 1969; J.P.Sharma. Republics in Ancient India (1500–500 B. C). Leiden, 1968.

<sup>506</sup> Ригведа X.191.2–4. Пер. Т.Я.Елизаренковой (Ригведа. Избранные гимны. М., 1972).

<sup>507</sup> См.: R.S.Sharma. Conflict, Distribution and Differentiation in Vedic Society. — IHR. 1977, vol. 4, №1, с. 1–12.

<sup>508</sup> Шат.-бр. VIII.7.1.13–15.

<sup>509</sup> Чх.-уп. IV.2.4–5.

<sup>510</sup> См., например: Vedic Index. Vol. 1, с. 246.

известно, что при дарениях участков требовалось согласие племени<sup>511</sup>. Обработываемая земля могла находиться в частном пользовании<sup>512</sup>; встречаются даже факты купли-продажи земли<sup>513</sup>.

Повседневная жизнь рядового индийца, как она описывается в грихьясутрах, — это жизнь экономически самостоятельного домохозяина<sup>514</sup>. Жертвенный ритуал в большинстве случаев совершался для частных лиц. Иногда он, согласно сутрам, длился довольно долго, и жертвователи должны были затрачивать немалые средства<sup>515</sup>. А это доказывает существование лиц, могущих позволить себе такие расходы. В ведах нередко повествуется о щедрых дарах правителей и частных лиц священнослужителям. Уже в ряде гимнов «Ригведы»<sup>516</sup> говорится об имущих и бедных. Задолженность в этот ранний период считалась злом, избавления от которого приходилось просить у богов<sup>517</sup>. Данные о клеймении скота — важной процедуры, сопровождавшейся соответствующими обрядами<sup>518</sup>, — также можно считать свидетельствами укрепления института частной собственности. Скот был главным показателем богатства, он являлся причиной межплеменных конфликтов. Тексты содержат сообщения о дарении значительного числа коров. Показательно, что в ранних сочинениях раджа выступает прежде всего как защитник скота, а не земли, которая в тот период, очевидно, рассматривалась еще как общая собственность<sup>519</sup>.

Одновременно с имущественным происходило и общественное расслоение<sup>520</sup>. К концу ведийского периода неравенство среди свободных было закреплено оформлением системы четырех сословий — варн. Слабее отражено в источниках другое явление — деление на рабовладельцев и рабов, но именно оно все в большей степени определяло характер общества.

Древнейшим термином, обозначающим понятие «раб», в Индии был «даса» (*dāsa*). Первоначальный смысл этого слова — «враг», «варвар», «неверный». В «Ригведе» под ним понимается и человек, захваченный в плен в межплеменных войнах, и член племени, подвергшийся порабощению<sup>521</sup>.

Слово «арья» (арий) употреблялось как противопоставление «даса» и потому помимо сохранившихся значений «благородный» и т.д. стало означать и «свободный». Кроме того, ариями считали членов ведийских коллективов (главным образом долины Ганга) в противоположность млеччхам — племенам чуждой культуры и религии, — относимым к варварам<sup>522</sup>. Нет оснований полагать, что рабы принадлежали только к племенам какой-либо одной этнической группы и что в расовом отношении они отличались от рабовладельцев.

Сам термин «даса» показывает, что в Индии, как и в других странах древности, первыми рабами были военнопленные и покоренное население. Из этого, однако, вовсе не следует, что рабство было порождено войной. Предпосылки для его возникновения — развитие производительных сил и общественное неравенство внутри первобытной общины. Но на

<sup>511</sup> Айт.-бр. VIII.21; Шат.-бр. VII.1.1.4; VIII.1.73.4; VIII.7.1.15.

<sup>512</sup> Еще в «Ригведе» встречаются термины, явно указывающие на индивидуальное владение землей: *urvarājī* — «захватывающий обрабатываемую землю» (II.21.1), *urvarāpati* — «владелец обрабатываемой земли» (VIII.21.3), *urvarāsā* — «получающий обрабатываемую землю» (IV.38.1), *kṣetrāsā* — «получающий поле» (IV.38.1).

<sup>513</sup> W.Rau. *Staat und Gesellschaft im alten Indien*. Wiesbaden, 1957, с. 38.

<sup>514</sup> Подробнее см.: V.M.Apte. *Social and Religious Life in the Grihya sūtras*. Bombay, 1954.

<sup>515</sup> U.Rustagi. *Darśapūrṇamāsa (A Comparative Ritualistic Study)*. Delhi, 1981; J.Gonda. *Vedic Ritual: the Non-Solemn Rites*. Leiden — Köln 1980; K.R.Potdar. *Sacrifice in the ṛgveda*. Bombay, 1953.

<sup>516</sup> Особенно в X, поздней книге: X.34; X.117 и др.

<sup>517</sup> Ригведа VIII.47.17; Атхарваведа VI.117.3.

<sup>518</sup> Атхарваведа VI.141.2; XII.4.6.

<sup>519</sup> См.: R.Thapar. *Ancient Indian Social History*. Delhi, 1978, с. 109; R.S.Sharma. *Forms of Property in the Early Portions of the ṛgveda*. — *Essays in Honour of Prof. S.C.Sarkar*. Delhi, 1976, с. 42.

<sup>520</sup> Интересный материал приводится в статье Р.С.Шармы [R.S.Sharma. *Class Formation and Its Material Basis in the Upper Gangetic Basin (c. 1000–500 B.C.)* — *IHR*. 1975, vol. 2, №1].

<sup>521</sup> *Vedic Index*. Vol. 1, с. 356–358. В «Ригведе» (I.112.14; I.116.18 и др.) упоминается имя царя (или вождя) бхаратов — Диводаса, что переводится как «раб небес».

<sup>522</sup> Значение часто употребляющегося наряду с «даса» термина «дасью» сходно со значением «млеччха».

ранних этапах, когда она опиралась на традиционные родовые связи, эти предпосылки могли быть реализованы преимущественно за счет чужаков.

В период поздних вед рабы уже рассматривались как часть имущества, и обладание ими свидетельствовало о богатстве их владельца<sup>523</sup>. В источниках иногда говорится о множестве рабов у одного лица. Даже в «Ригведе» упоминаются толпы рабов, называются цифры до ста человек<sup>524</sup>, а в более поздних текстах — многие сотни<sup>525</sup> и даже тысячи<sup>526</sup>.

Рабами становились не только военнопленные. В «Ригведе» (X.34.4) говорится о человеке, проигравшем себя в кости. Наиболее драматический момент основного сюжета «Махабхараты» — проигрыш в кости царем Юдхиштхирой всего принадлежавшего ему имущества, себя, своих братьев и жены<sup>527</sup>. Ставкой в игре делал свою жену Дамаянти также Наль, а его брат Пушкура — самого себя<sup>528</sup>. Древнее сказание о Шунахшепе и некоторые другие факты<sup>529</sup> указывают на то, что продажа свободных в рабство была уже нередким явлением. Рабом мог стать любой член общества. Имеются сведения о дарении свободным самого себя<sup>530</sup>.

Сказание о риши Шунахшепе, наиболее древняя и подробная версия которого содержится в «Айтарея-брахмане» (VII.13–18), заслуживает того, чтобы на нем остановиться подробнее. У царя Харишчандры, имевшего сто жен, не было сыновей. Он вознес молитву богу Варуне с просьбой даровать ему сына и обещал принести его в жертву. А когда в скором времени у него родился сын Рохита, он под разными предлогами откладывал исполнение своего обещания. Рассердившись, Варуна наказал Харишчандру, настав на него страшную болезнь — водянку. Однажды Рохита встретил бедного брахмана Аджигарту, отца троих сыновей, и предложил ему продать одного из них за сто коров, дабы принести того в жертву. Аджигарта согласился, но поставил условие, чтобы это был не первенец, жена его потребовала, чтобы это был не младший сын, и они договорились продать среднего — Шунахшепу.

Наступило время совершения обряда, но никто не хотел привязать Шунахшепу к жертвенному столбу. Наконец это сделал Аджигарта за дополнительную плату — сотню коров. Наступило время заклания жертвы, однако желающего выполнить это не нашлось. Опять вызвался отец Шунахшепы — еще за сотню коров. Тогда несчастный обратился с молитвой к Праджапати, Агни и другим богам. По мере того как он произносил их имена, с него по милости богов, внявших его мольбам, спадали путы и излечивался царь Харишчандра. В результате Шунахшепа остался жив. Аджигарта предложил сыну вернуться в семью, но тот отказался, был усыновлен риши Вишвамित्रой и сам стал риши<sup>531</sup>.

Показательно и предание, поистине с эпической простотой изложенное в «Махабхарате» (I.148). Пандавы во время своих скитаний остановились в городе Экачакре, в доме небогатого брахмана. Оказалось, что неподалеку обитал страшный людоед — ракшаса, который периодически брал с жителей на свое пропитание одну повозку риса, двух буйволов и человека. Жители платили эту дань по очереди. К моменту прибытия Пандавов как раз наступила очередь приютившего их брахмана. Он должен был сам идти к ракшасе или послать кого-нибудь из членов семьи, ибо не имел средств, чтобы купить человека.

---

<sup>523</sup> «Величие (mahī) в этом мире присуще человеку, который имеет корову, лошадь, слона, золото, раба (dāsa), слугу, поля и жилище» (Чх.-уп. VII.24.2; см. также: Атхарваведа III.16.3; Шат.-бр. III.2.48; Чх.-уп. II.6 и 18; V.13.2; Бр.-уп. VI.2.7.).

<sup>524</sup> Ригведа VIII.19.36. В VIII.5.38 рассказывается о дарении царем своему риши десяти царей, взятых им в плен.

<sup>525</sup> Шат.-бр. VIII.5.4.27.

<sup>526</sup> В «Айтарея-брахмане» (VIII.22) упоминается о дарении десяти тысяч рабынь (dāsī). Из контекста видно, что эта цифра сильно завышена, но факт дара большого числа рабов несомненен и весьма показателен.

<sup>527</sup> Мбх. II.58.

<sup>528</sup> Мбх. III.77.

<sup>529</sup> Айт.-бр. I.27; Бр.-уп. VI.4.7.

<sup>530</sup> В Бр.-уп. (IV.4.23) царь Джанака обещает мудрецу Яджнавалкье, что он и все жители Видехи станут его рабами. В «Катха-упанишаде» (I.1) упоминается о дарении отцом сына.

<sup>531</sup> В пуранах сохранилось предание, что риши Вишвамित्रа, мучимый голодом, тоже продал одного из своих сыновей в рабство за сто коров (D.R.Patil. Cultural History from the Vāyu Purāṇa. Poona, 1946, с. 39).

Сколь бы сказочными по форме ни были эти и подобные им предания, они, вероятно, отражают реальные явления того отдаленного времени. Данные источники позволяют прийти к выводу, что возникшее еще в недрах первобытного общества рабство в ведийскую эпоху, во всяком случае в поздневедийский и эпический периоды, претерпело существенные изменения и приобрело законченную форму: отныне человек мог не только стать собственником другого человека, но и сделать его объектом имущественной сделки — купли-продажи<sup>532</sup>.

В текстах гораздо чаще упоминаются рабыни, чем рабы. Вероятно, первых было больше. Такое же положение наблюдалось и в других странах: рабынь, особенно имеющих детей, легче было удержать в повиновении; число рабов-мужчин возрастает лишь с консолидацией класса рабовладельцев и укреплением государственной власти. Не исключено, что сведения о преобладании рабынь в ранний период свидетельствует о домашнем характере рабства, о сфере применения рабского труда<sup>533</sup>.

В научной литературе нередко встречаются утверждения, что уже в ведийский период рабы широко использовались в различных сферах экономики<sup>534</sup>, в частности обслуживали хозяйства знати<sup>535</sup>. Утверждения эти основываются на косвенных данных, прямые отсутствуют. Материалы о характере использования труда рабов слишком скудны<sup>536</sup> и не позволяют сделать какие-либо определенные выводы.

Дети от свободного и рабыни не обязательно оказывались в рабском состоянии. Так, сын рабыни Каваша стал даже риши<sup>537</sup> (ему приписывается авторство некоторых гимнов «Ригведы» — X.30–34).

Укрепление института рабства ускоряло установление гражданских связей, развитие государства и права, формирование новых норм морали. Отношения между людьми все чаще начинают определяться тем, что один человек с полного согласия остальных и на законном основании может купить, подарить или убить другого, даже соплеменника, даже члена семьи — рождается общественный строй, в корне отличный от первобытнообщинного. Впрочем, развитие рабства имело побочное, но очень важное последствие: человек как рабочая сила приобретает все бóльшую ценность и потому прекращается практика человеческих жертвоприношений.

Теперь уже почти ни у кого не вызывает сомнения, что подобная практика существовала<sup>538</sup>. Гимн «Ригведы» «Пурушасукта» (о принесении в жертву мифического вселенского человека Пуруши — X.90) мог появиться только в обществе, знающем человеческие жертвоприношения<sup>539</sup>. В ведийской литературе имеется несколько описаний такого обряда<sup>540</sup>, хотя в некоторых случаях он носил, возможно, символический характер.

Человеческим жертвоприношением сопровождался и ритуал освящения жертвенного алтаря<sup>541</sup>. Головы убитых при этом человека, а также коня, быка, барана и козла закладыва-

---

<sup>532</sup> Человек, приравненный к скоту, упоминается в «Чхандогья-упанишаде» (II.6 и 18). Подробнее см.: W.Rau. *Staat und Gesellschaft im alten Indien*, с. 46–48.

<sup>533</sup> См.: Romila Thapar. *Ancient Indian Social History*, с. 110.

<sup>534</sup> «Dāsas (рабы) и dāsīs (рабыни) выполняли почти все работы, для которых обычно должны были наниматься свободные работники» (The Vedic Age, с. 435).

<sup>535</sup> Например: The Cambridge History of India. Vol. 1, 1922, с. 128.

<sup>536</sup> В «Атхарваведе» (V.22.6 и 7; XII.3.13) говорится о том, что рабыня использовались на помол зерна, подноске воды.

<sup>537</sup> Айт.-бр. II.19.

<sup>538</sup> Такого рода попытки демонстрируют главным образом старые работы, принадлежавшие перу индийцев (R.Ch.Dutt. *A History of Civilization in Ancient India*. Vol. 1. L., 1893, с. 247; M.N.Dutt. *The Dharma Śāstra*. Vol. 2. Calcutta, 1908, с. 175). См. также: Б.Л.Смирнов. Махабхарата. IV. Аш., 1959, с. 19.

<sup>539</sup> Следует иметь в виду, что X мандала «Ригведы» самая поздняя и, возможно, была включена в сборник гимнов уже после его оформления (см.: Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я.Елизаренковой, с. 28–29; N.J.Shende. The Purusha-Sūkta (RV X.90) in the Vedic Literature. — «Journal of the University of Poona». Humanities Section, 1965, №23, с. 45–51.

<sup>540</sup> См.: Вадж.-с. XXX.5–2; Шат.-бр. I.2.3.6–7; XIII.6.2 и сл.

<sup>541</sup> Он подробно описан в «Шатапатха-брахмане» (VI.2.1.2 и сл.).

лись в основание алтаря, а кровь смешивалась с глиной, из которой изготовлялись кирпичи. Неоднократно подчеркивается, что эти жертвы служат пищей богам.

О принесении в жертву десяти тысяч человек царем Аютанайином упоминается в «Махабхарате» (I.90.19) как об очень давнем событии, и уже эпический герой Кришна в споре с Джарасандхой<sup>542</sup> осуждает этот обычай как недостойный. С середины I тысячелетия до н.э. факты такого рода встречаются все реже<sup>543</sup>. Сами древние индийцы отметили это: исчезновение человеческих жертвоприношений они связали с наступлением века Кали<sup>544</sup>.

*Возникновение государства.* Как уже отмечалось, у индийцев древности долго сохранялось стойкое представление, что некогда существовали условия, решительно отличавшиеся от тех, в которых они живут. Столь же прочным было представление, что цари и власть появились не сразу. В связи с этим вставал вопрос о времени и причинах возникновения государства.

Когда царь Джанамеджая спрашивает риши Вайшампаяну, откуда произошли цари и знать, тот отвечает: «Но ведь это тайна даже для богов» (Мбх. I.58.3). Однако в некоторых случаях ответы на подобные вопросы все же давались. Эпические предания, дошедшие до нас, хотя они подверглись основательной обработке в апологетическом духе, представляют большой интерес для историка. Мудрец Бхишма в беседе с царем Юдхиштхирой заявляет: «Государство (gāṇa) возникло в Критаюге. [Сначала] не было государственной власти, царя, наказания и карателя. Люди охранялись только дхармой»<sup>545</sup> (Мбх. XII.59.14). Затем, продолжал он, появились зло и пороки. Люди стали зариться на то, что им не принадлежало, забыли даже веды, а с ними и праведность. Тогда боги обратились за помощью к Брахме, и Самосущий составил предписания из 100 тысяч поучений не только о дхарме, но и об «артхе» (пользе, выгоде) и «каме» (удовольствии, наслаждении) — главных побудительных мотивах жизнедеятельности человека. Возникла необходимость в наказании: «Так как людей [к дхарме] ведет наказание, или, другими словами, наказание управляет всем, то вся эта наука (т.е. наука об управлении. — *Авт.*) известна в трех мирах как наука о наказании (daṅṅanīti)»<sup>546</sup>.

Согласно другой версии, первый царь был избран населением, убедившимся в пагубности безначалия. Им стал Ману, сын Вивасвата (бога Солнца). Чтобы его содержать, были введены налоги<sup>547</sup>. Первая версия усиленно поддерживалась в более поздней брахманской литературе<sup>548</sup>, однако а вторая не была окончательно забыта<sup>549</sup>. Иногда она оказывалась весьма близкой к теории «общественного договора» и ею даже оправдывалось свержение и убийство восставшим народом неугодного царя<sup>550</sup>.

Нужно заметить, что для освещения этих процессов приходилось привлекать источники разных эпох — ранневедийские, эпические, литературу сутр и т.д. Естественно, что на-

---

<sup>542</sup> Царь Магадхи Джарасандха в войнах взял в плен 86 царей и собирался принести их в жертву богу Рудре (Мбх. II.13.62–63); он утверждал, что имеет право поступать с ними таким образом (II.20.7–27).

<sup>543</sup> См. джатаки №481 (IV.246), 542. Нумерация джатак без специального указания дается по изданию Фаусбелла (V.Fausböll. Jatakas. Vol. 1–7. L., 1877–1897). В случае необходимости в скобках сообщаются номер тома и страница.

<sup>544</sup> P.V.Kane. History of Dharmasfistra. Vol. 3. Poona, с. 928–929.

<sup>545</sup> Подробнее см.: В.Н.Романов. Некоторые особенности этических представлений древних индийцев (по материалам дхармашастр). — ВДИ. 1980, №3. Слово «дхарма» (dharma) означало закон праведного образа жизни, совокупность освященных религией правовых, моральных и других норм, определявших поведение человека в соответствии с его общественным положением. В зависимости от контекста оно может переводиться как «добродетель», «благочестие», «право», «закон» и т.д. В данном случае Бхишма хочет сказать, что люди относились друг к другу доброжелательно и не нуждались в особых учреждениях и законодательных установлениях для регулирования взаимоотношений.

<sup>546</sup> Мбх. XII.78. «Daṅṅa» (букв. «палка», «дубина») — символ власти и права наказывать. См.: В.Н.Романов. Древнеиндийские представления о царе и царстве. — ВДИ. 1978, №4.

<sup>547</sup> Мбх. XII.67. 12–32. Боги, терпевшие поражения в битвах с демонами-асурами, также выбрали себе царя и после этого победили (Айт.-бр. I.14).

<sup>548</sup> См., например: Ману V.96–97; VII.3–7.

<sup>549</sup> Артх. I.13; Дигха-никая III.92–93.

<sup>550</sup> «Если царь, говоря: „Я буду защищать вас“, на деле не защищает народ, он должен быть убит подданными как взбесившаяся собака» (Мбх. XIII.51. 20 — Southern Recension).

рисованная нами картина весьма условна и демонстрирует скорее общее направление развития, чем его конкретные этапы.

Процесс образования государства в древней Индии был длительным. Органы власти возникали постепенно и вырастали, как правило, из племенных органов управления. Сами государства долгое время были не крупными — охватывали территорию одного племени или союза племен. Название свое они получали по наименованию самого сильного из них. Это не исключало того, что в отдельных случаях на краткий период могли возникнуть и относительно крупные объединения. К середине I тысячелетия до н.э. в наиболее развитых областях долины Ганга процесс превращения органов племенного самоуправления в государственные завершился, однако пережитки родовых и племенных традиции не исчезли полностью и позже.

Племенной вождь — раджа (gājan) в это время нередко выступает как единодержавный правитель<sup>551</sup>. Судя по «Ригведе» (X.124.8; X.173) и «Атхарваведе» (I.9.3; III.4.2–7; VI.87–88), раджа иногда еще избирался народным собранием — «самити»<sup>552</sup>. Церемонию вручения ему ожерелья (мани), символа власти, проводили влиятельные соплеменники, называвшиеся «раджакартары» (букв. «создатели царя») <sup>553</sup>. Правитель обычно принадлежал к самому знатному, богатому и многочисленному роду. Он имел возможность, опираясь на союзников и зависимых от него лиц, навязать свою кандидатуру народному собранию<sup>554</sup>. Известно, что в ведийский период уже существовали царские династии<sup>555</sup>, и, хотя с решением народного собрания не могли не считаться, оно часто носило, по-видимому, характер лишь формального санкционирования.

К концу рассматриваемого периода царская власть в основном была наследственной, переходила от отца к старшему сыну. Народное собрание привлекалось к обсуждению вопроса о престолонаследии только тогда, когда этот порядок, теперь уже считавшийся обычным, по разным причинам нарушался<sup>556</sup>. В эпических поэмах повествуется о постоянном участии народа в государственных делах, но чаще всего ему отводится роль пассивного наблюдателя. В них сохранялись и предания о прошлом, когда место народных собраний (samiti, vidatha) в политической структуре было весьма значительным<sup>557</sup>.

К сожалению, об их составе и функциях известно немного. Можно думать, что в ранневедийскую эпоху в самити решался вопрос об избрании царя<sup>558</sup>. Так или иначе, но правитель должен был считаться с мнением самити, и от единодушия его членов зависело благополучие племени<sup>559</sup>. Менее ясны функции видатхи. Возможно, что это была самая ранняя форма народного собрания, нечто вроде общинной сходки, рассматривавшей основные вопросы жизни племенного коллектива<sup>560</sup>.

В ведийской литературе встречается еще один термин для обозначения этого органа — «сабха», хотя сведения о нем крайне скудны<sup>561</sup>. Вероятно, его обязанности были связа-

---

<sup>551</sup> Указания на существование иеопархического объединения имеются в «Атхарваведе» (V.18.10) и «Айтарея-брахмане» (VII.3.14). См. гл. XIV.

<sup>552</sup> См.: B.Schlerath. Das Königtum in ṛg- und Atharvaveda.

<sup>553</sup> Подробнее см.: J.C.Heesterman. The Ancient Indian Royal Consecration. The Hague, 1957.

<sup>554</sup> Ригведа X.166.4.

<sup>555</sup> Судя по данным «Ригведы», так обстояло дело у племен бхаратов и пурю (Vedic Index. Vol. 2, с. 211).

<sup>556</sup> Подробнее см.: Ch.Drekmeier. Kingship and Community in Early India. Stanford, 1962; J.Gonda. Ancient Kingship from the Religious Point of View. Leiden, 1966.

<sup>557</sup> Например, рассказывается об изгнании народом неугодного ему царя Кханинетры (Мбх. XIV.4.8–9), возвращении несправедливо изгнанного царя Дьюматсены (III.283.3–5), изгнании царем Сагарой своего порочного сына по требованию народа (Рамаяна II. 36) и т.д. См. также: Шат.-бр. XII.9.3.1.

<sup>558</sup> Атхарваведа II.27; III.4.2–6; VI.88.3; VII.1.3.

<sup>559</sup> Ригведа X.191.3.

<sup>560</sup> К.Р.Jayaswal. Hindu Polity. Bangalore, 1955, с. 20; J.P.Sharma. The Question of the Vidatha in Vedic India. — JRAS. 1965, с. 43–56.

<sup>561</sup> Ученые спорят об истинном значении терминов «самити», «видатха» и «сабха» (см.: U.N.Ghoshal. Studies in Indian History and Culture. Calcutta, 1957; W.Rau. Staat und Gesellschaft im alten Indien; R.Sh.Sharma.



ны с отправлением правосудия. Под тем же словом понималось помещение, где проводилось судебное разбирательство, а также комната для игр и развлечений<sup>562</sup>. Если самити и видатха к концу изучаемого периода утратили прежнее значение, то сабха еще долго играла заметную роль. Согласно данным «Сабхапарвы», это было скорее всего собрание знати. Позднее этим термином называли помещение для судебных заседаний, но там могли проходить и самые разные собрания<sup>563</sup>. С усилением царской власти перечисленные племенные институты сменил «паришад» — совет при царе, включавший наиболее влиятельных лиц.

Раджа был верховным распорядителем государственного имущества, в первую очередь земли; на это указывают приводившиеся выше сведения о дарении им участков и деревень. Он командовал войском; почти во всех описанных случаях сам участвовал в битвах, и воинская доблесть считалась наиболее ценным его качеством. Царь возглавлял аппарат управления; бог Варуна сделал его «владыкой дхармы»<sup>564</sup>, защитником справедливости и порядка. Видимо, он был и верховным судьей, т.к. даже в более поздние времена осуществлял контроль за судопроизводством, сам разбирал некоторые дела<sup>565</sup> и даже мог лично наказывать виновных<sup>566</sup>.

Особое положение раджи еще в ведийский период привело к тому, что государственная власть стала восприниматься как священная, а ее носитель объявлялся воплощением того или иного божества<sup>567</sup>. К ним начали возводить родословную правителей<sup>568</sup>. Акт вручения символа власти превратился в торжественный и пышный обряд (раджасуя)<sup>569</sup>, и ему был придан сакральный характер.

Судя по эпосу, царь опирался на сородичей, которые обычно занимали наиболее важные должности в государственном аппарате, им доставалась большая часть военной добычи. Вокруг двора группировались и другие могущественные роды. О том, насколько велико было различие между знатью и остальным населением, свидетельствует постоянное противопоставление их друг другу в брахманах; специальные обряды имели целью «узаконить» господство знати и подчиненное положение народа<sup>570</sup>.

Государственный аппарат еще не был разветвленным, однако уже определился ряд постоянных должностей: придворный жрец (пурохита), военачальник (сенани), казначей (санграхптар), сборщик налогов (бхагадугха) и др.<sup>571</sup> В очень глубокой древности возникла постоянно действующая шпионская служба<sup>572</sup>.

Подробности, касающиеся карательной политики государства, как и системы судопроизводства того времени, остаются неизвестными, но можно полагать, что описанные в более поздних источниках (дхармасутрах и дхармашастрах) такие архаичные реалии, как личное рассмотрение царем некоторых дел, практика третейского разбирательства, ордalii и т.д., были особенно характерны для рассматриваемого периода.

Любопытно, что обычай кровной мести исчез в Индии очень рано. Вместо него получила распространение практика выкупа — компенсации (*vairādeya*) родственникам убитого. Термин «вайрадея» встречается еще в «Ригведе» (V.61.8); в ранних дхармасутрах, примыкающих к ведийскому периоду, он означает общепринятый метод улаживания такого рода дел<sup>573</sup>.

---

Aspects of the Political Ideas and Institutions of Ancient India. Delhi, 1968; J.W.Spellman. Political Theory of Ancient India. Ох., 1964).

<sup>562</sup> Например, для игр в кости (см.: Ригведа X.34.6).

<sup>563</sup> Ману VIII.1.

<sup>564</sup> Шат.-бр. V.3.3.9.

<sup>565</sup> Ману VIII.1.9 и др.; Артх. I.19.

<sup>566</sup> Гаутама XII.43–44.

<sup>567</sup> Ригведа IV.42.3–4; X.173; Атхарваведа I.9; III.4.

<sup>568</sup> Это случилось со всеми основными героями древнеиндийского эпоса.

<sup>569</sup> Описание его имеется в V книге «Шатапатха-брахманы».

<sup>570</sup> См.: Шат.-бр. II.5.2.6–36; VI.4.4.13; VIII.7.2.2–3; IX.1.1.15; IX.4.3.9–10 и др.

<sup>571</sup> Там же, V.3.1.1. и сл.

<sup>572</sup> О шпионах упоминается еще в «Ригведе» (I.25.13) и «Атхарваведе» (IV.16.4; V.6.3).

<sup>573</sup> Апастамба I.9.24.1–4; Баудхаяна I.10.19.1 и сл.

Согласно материалам эпоса, основной военной силой были раджаньи, или кшатрии, сражавшиеся на колесницах и слонах. Они же составляли царскую дружину, всегда готовую к набегу на соседей, к отражению чужих нападений, к защите царской власти и ее привилегий. Пехотное ополчение большого значения в тот период не имело.

Для содержания государственного аппарата и прочих нужд взимались налоги — бали (bali) упоминается еще в самхитах<sup>574</sup>. Первоначально, судя по всему, это был добровольный взнос общинников вождю. Постепенно бали превратился в обязательный налог<sup>575</sup>. Об истинном характере отношений, установившихся между государством и налогоплательщиками, говорится иногда довольно откровенно<sup>576</sup>.

Описанные выше условия сложились там, где возникла монархическая форма правления, но наряду с монархиями образовывались и республики, в которых традиции племенной демократии держались прочнее; они и именовались так же, как община, — «гана» или «сангха».

Воссоздание *политической истории* древнейшей Индии, особенно ведийской эпохи, представляет не только трудную, но пока неразрешимую задачу. Пураны сообщают крайне противоречивые сведения. К тому же эти источники оформлены относительно поздно — самые древние из них сложились не ранее III — IV вв. Что касается материалов эпоса, то они еще менее надежны. Недаром даже крупнейшие историки заявляли, что вся древнеиндийская традиция не имеет никакой ценности для науки<sup>577</sup>. Действительно, в индийских сочинениях династические списки не совпадают, одни и те же исторические события могут быть датированы по-разному, значение отдельных событий или лиц оценивается неодинаково. Предания со временем подвергались переосмыслению, намеренному или невольному искажению (особенно при письменной фиксации). Тем не менее исторические предания заслуживают особого внимания. Примечательно, что в последние годы наметился новый подход к их изучению; опубликован ряд серьезных работ<sup>578</sup>. Теперь ясно, что использование данных исторической традиции необходимо, но лишь при учете материалов археологии и других смежных наук.

Судя по эпосу и пуранам, правители государств в долине Ганга<sup>579</sup> принадлежали к двум основным династиям: Солнечной и Лунной, возводимых к Ману Вайвасвату. Солнечная династия берет свое начало от его сына Икшваку, внука Солнца (Вивасвата), Лунная — от Пурураваса, внука Сомы, бога Луны (мужа дочери Ману — Илы). Местом обитания древнейших царей считается Северо-Запад. Династические списки в обоих случаях сохранили имена многих десятков (свыше сотни) царей<sup>580</sup>. (О большинстве упоминаемых правителей другие сведения отсутствуют.) Согласно преданиям, таким образом, династическая история начинается в III или даже IV тысячелетии до н.э.

Наиболее известную ветвь Солнечной династии, укрепившуюся в центральной части долины со столицей в Айодхье, часто называют «династией Вагху» по имени 57-го преемника Икшваку. Правнуком его считался прославленный эпический герой Рама, сын Дашаратхи. Еще недавно некоторые индийские князья (например, махараджи Удайпура, Джодхпура, Джайпура) вели свою родословную от Солнечной династии.

---

<sup>574</sup> Ригведа VII.6.5; X.173.6; Атхарваведа III.4.3; IV.22.2.

<sup>575</sup> В «Атхарваведе» (III.29.3) в качестве отличительной особенности небес указывается на отсутствие там налогов.

<sup>576</sup> Так, царская власть сравнивается с оленем, а народ — с зерном, которое олень ест (Шах.-бр. VIII.2.9.8).

<sup>577</sup> См.: V.Smith. The Early History of India. Ox., 1924, с. 4, 28.

<sup>578</sup> F.E.Pargiter. The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age. L., 1913; он же. Ancient Indian Historical Tradition. L., 1922; H.C.Raychaudhuri. Political History of Ancient India. Calcutta, 1953. Авторы более поздних работ все шире используют материалы индийской традиции (The Vedic Age; P.L.Bhargava. India in the Vedic Age. Lucknow, 1971; R.Thapar. Genealogy as a Source of Social History. — IHR. 1976, vol. 2, №2; The Bhārata War and Purāṇic Genealogies. Ed. by D.C.Sircar. Calcutta, 1969).

<sup>579</sup> Ранние упоминания можно найти в «Махабхарате» (II.13.14 и др.).

<sup>580</sup> Согласно Мегасфену, у индийцев было 153 последовательно сменявших друг друга царя, правивших в общей сложности 6042 года (Арриан. Индика. IX.9).

Самая известная ветвь Лунной династии — Пауравы, род Пуру, царствовавшего в пятом поколении после Пурураваса<sup>581</sup>. Семнадцатым его потомком считается Бхарата. Возможно, ему удалось подчинить или объединить несколько племен, чем и объясняется то обстоятельство, что в преданиях он предстает могучим воителем<sup>582</sup>. Это произошло в очень далекие времена, ибо в «Ригведе» уже фигурирует племя бхаратов. С ними в сознании древних индийцев оказалось связанным столь многое, что еще в древности Индия (под ней понималась северная часть или даже только долина Ганга) часто называлась «Бхаратаварша» («Страна бхаратов», т.е. потомков Бхараты)<sup>583</sup>, а территория, бывшая, по-видимому, районом расселения бхаратов в ведийский период (к северу от современного Дели по течению р. Сарасвати и Дришадвати), в древности<sup>584</sup> воспринималась как священное место. Таковой ортодоксальные индуисты воспринимают ее и теперь.

Седьмой потомок по имени Куру дал название племени (или союзу племен), в котором бхараты занимали господствующее положение. По этому имени равнина к северу от Дели (близ современных городов Тханесар, Карнал и Панипат) стала называться «Курукшетра» («Поле Куру»). К роду Бхараты причислялись цари Дхритараштра и Панду — его потомки в шестнадцатом поколении. С их правлением связывается начало основных событий, описанных в эпической поэме «Махабхарате», что означает «Великая [война] потомков Бхараты».

Разумеется, изложенные выше факты династической истории никак нельзя рассматривать как реальные. Предания, прежде чем их стали фиксировать, передавались изустно. Одна традиция наслаивалась на другую, и дошедший до нас текст ни в коей мере не является записью исторических событий<sup>585</sup>.

*Эпос и история.* При воссоздании ранних этапов политической истории Индии многие исследователи (прежде всего индийские) исходят из реальности битвы на Курукшетре<sup>586</sup>, о которой рассказывается в «Махабхарате». Еще в древности индийцы предлагали «даты», которые могут соответствовать условно 3102 и 2449 гг. до н.э.; сейчас их никто не придерживается<sup>587</sup>. Большинство ученых относят это событие не к столь отдаленному прошлому: некоторые — примерно к 1400 г. до н.э.<sup>588</sup>, Ф.Е.Паргитер называл 950 г. до н.э.<sup>589</sup>; указывались еще более поздние даты — IX в. до н.э.<sup>590</sup>

Б.Б.Лал, производивший в 1950–1952 гг. раскопки в районе, где некогда находилась Хастинапура, столица Кауравов — потомков легендарного Бхараты, обнаружил, что здесь в XII в. до н.э. и ранее (I период) было поселение довольно примитивного облика. Только с XI в. до н.э. Хастинапуру условно можно считать городом. Он просуществовал до конца IX в. до н.э. (II период). События, отраженные в «Махабхарате», могли, согласно Б.Б.Лалу, произойти лишь в это время, т.к. начало III периода исследователи относят уже к VI в. до н.э. Раскопки показали, что Хастинапура II периода была оставлена жителями вследствие наводнения. В эпосе и пуранах тоже говорится, что население покинуло город из-за наводнения и переместилось в Каушамби; случилось это, по традиции, при царе Ничакру, потомке в седьмом поколении одного из Пандавов, Арджуны. Если принять за среднюю продолжительность

---

<sup>581</sup> Далее отсчет поколений ведется по «Махабхарате» (I.90).

<sup>582</sup> Обстоятельства его рождения изложены в содержащемся в «Махабхарате» (I.63–69) «Сказании о Шакунтале», которое послужило основой для драмы великого индийского писателя Калидасы (V в.) «Узнанная по кольцу Шакунтала».

<sup>583</sup> «Бхарат» — официальное название Республики Индии на языке хинди.

<sup>584</sup> Шат.-бр. XIV.1.1.1–2; Ману II.17–20.

<sup>585</sup> Например, в «Махабхарате» буквально рядом (I.89 и I.90) приведены два существенно различных списка потомков Пуру.

<sup>586</sup> Mahābhārata: Myth and Reality. В этом сборнике излагаются точки зрения почти всех видных индийских историков.

<sup>587</sup> Можно указать, однако, на кн.: P.Ch.Sengupta. Ancient Indian Chronology. Calcutta, 1947. На основании астрономических данных, имеющихся в «Махабхарате», автор старается доказать правильность датировки битвы на Курукшетре 2449 г. до н.э.

<sup>588</sup> The Vedic Age, с. 268–270.

<sup>589</sup> F.E.Pargiter. Ancient Indian Historical Tradition, с. 182.

<sup>590</sup> H.C.Raychaudhuri. Political History of Ancient India, с. 36.

царствования 20 лет, то битва при Курукшетре должна была произойти где-то в середине X в. до н.э. Тем самым Лал пытался соотнести датировку Ф.Е.Паргитера с данными археологии<sup>591</sup>.

После опубликования работ Б.Б.Лала было высказано мнение, что «примитивная» Хастинапура не соответствует представлению о роскошной столице Кауравов, описанной в «Махабхарате», и, значит, нужны дальнейшие раскопки, поскольку эпос подлинно историчен и его свидетельства абсолютно надежны<sup>592</sup>. Конечно, подобная оценка «Махабхараты» и индийского эпоса в целом не может быть принята. В великой эпопее запечатлены картины «героического века», далекого от времени кодификации памятника, но она, по справедливому замечанию Я.В.Василькова, «осложнена позднейшими напластованиями и неизбежной для эпоса идеализацией героической старины»<sup>593</sup>.

Нет ничего удивительного, что Хастинапуре придавались черты более позднего периода, когда составлялись сказания о давно прошедшем времени. Специфика эпоса, его разноплановость, исключительная древность ряда мотивов и сюжетов не позволяют рассматривать его как достоверный исторический источник и искать в нем отражение конкретных исторических событий. Это скорее набор имен, фактов, сведения о которых сбивчивы и противоречивы. И попытку точно датировать битву на Курукшетре едва ли можно считать удачной. Вместе с тем данные «Махабхараты» исключительно важны для понимания более общих, часто обобщенных явлений политического развития и в позднее- и послеведийскую эпохи.

Для указанного периода характерна подвижность населения. Племена часто меняли места обитания, сталкивались с соседними, лишались своей земли, захватывали чужую; одни из них гибли или рассеивались, другие побеждали, увеличивались за счет мелких и слабых. Государства возникали и распадались, менялись их названия и территория. Но постепенно население стало оседать прочнее, государства укрупнялись, хотя ни одно из них не было настолько сильным, чтобы серьезно претендовать на господство над всей долиной Ганга.

Значительно расширился географический кругозор ведийских племен. Вся Северная Индия стала рассматриваться как нечто единое и получила наименование «Арьяварта» («Страна ариев»)<sup>594</sup>. Средняя часть ее, соответствующая примерно территории современного штата Уттар-Прадеш, называлась «Мадхьядеша» («Срединная страна»)<sup>595</sup>. Наиболее почитаемыми оставались «созданная богами» страна Брахмаварта — район между древними реками Сарасвати и Дришадвати, к северу от верхнего течения Ямуны, и Курукшетра<sup>596</sup>.

Допустимо полагать, что война потомков Бхараты сильно ослабила племена верхней части долины Ганга. Хотя их династические списки кончаются в IV в. до н.э., задолго до этого куру и панчалы, которым в «Махабхарате» отводилось важное место, перестали играть заметную роль в политической жизни Северной Индии. Это еще более справедливо применительно к матсьям, шурасенам и другим племенам, населявшим области к западу от Ямуны (Джамны) — восточную часть современного Раджастан и район вокруг г. Матхуры. Однако формы общественного устройства, управления, религиозного культа, сложившиеся, вероятно, у куру-панчалов<sup>597</sup>, считались образцовыми и перенимались другими государствами. Здесь окончательно сложились веды, которые затем стали известны в остальных районах

---

<sup>591</sup> B.V.Lal. Excavations at Hastinapura..., с. 23, 150–151; он же. Archaeology and the Two Indian Epics. — ABORI. Vol. 54, №1–4, 1973.

<sup>592</sup> Mahābhārata: Myth and Reality, с. 96.

<sup>593</sup> Я.В.Васильков. Махабхарата как исторический источник (к характеристике эпического историзма). — НАА. 1982, №5; см. также: R.Thapar. The Historian and the Epic — ABORI. 1979, vol. 60.

<sup>594</sup> Например, у Ману (II.22). Некоторые называли так только междуречье Ямуны (Джамны) и Ганга (Васишта I.8–15; Бaudхьяна I.1.2.9–15).

<sup>595</sup> Ману II.21.

<sup>596</sup> Ману II.17–20. Особое значение этой территории отмечено еще в «Ригведе» (III.23.4).

<sup>597</sup> В источниках они часто упоминаются вместе, что свидетельствует о постепенном слиянии куру и панчалов.

Индии. Все это способствовало также распространению в бассейне Ганга и за его пределами индоарийских языков и их диалектов.

По мере освоения центральной и восточной части долины Ганга усиливалось экономическое и политическое влияние здешних государственных образований. Чем дальше к востоку, тем более смешанным по этническому составу было население и тем больше оно отличалось от племен, живших в верхней части долины.

Политическая карта Северной Индии к началу магадхской эпохи воссоздается уже с большей достоверностью. К востоку от территории панчалов процветало сильное государство Кошала. Столицей его была сначала Айодхья, потом Шравасты. Далее вниз по течению Ганга находилось небольшое по размеру, но игравшее видную роль государство Каши со столицей Варанаси. Царь его Брахмадатта (возможно, VIII — VII вв. до н.э.) часто упоминается в буддийских сочинениях. В северной части современного Бихара была расположена страна Видеха с главным городом Митхила. Имя ее правителя — известного своей ученостью Джанаки нередко встречается в поздней ведийской литературе. В Видехе, согласно традиции, жил прославленный мудрец Яджнавалкья. К VI в. до н.э. там сложилась мощная конфедерация племен Бриджи под руководством личчхавов. Их столица находилась в Вайшали. На юге Бихара складывалась Магадха со столицей Раджагриха (совр. Раджгир), где правила древняя могущественная династия Бархадратхов; в «Махабхарате» рассказывается, что царь этой династии Джарасандха еще до битвы на Курукшетре был столь могуч, что считался соперником царям Куру. На территории современной Бенгалки располагались государства Анга и Ванга, в западной части Ассама — государство Прагджьотиша.

К югу и юго-западу от долины Ганга важное значение приобретают Чеди и Аванти. Столица последнего Уджаяни (совр. Уджайн) уже тогда являлась важным торговым центром. За р. Нармадой были расположены Видарбха и Нишадха — места, где разворачивались события, связанные с легендой о Нале и Дамаянти, а в северо-восточной части Деканского плоскогорья — Калинга и Андхра, населенные племенами, считавшимися неарийскими.

Неясно, какова была в тот период политическая карта Северо-Запада страны. В эпосе и поздней ведийской литературе упоминается много племен, проживавших в долине Инда. Те, которые населяли области по среднему течению реки и к северу от него (гандхарцы), а также Пенджаб (мадры, кекайи, северные куру и др.), были, по-видимому, близки к курупанчалам по языку, культуре и верованиям. Обитавшие в нижней части долины синдхи, саувиры и др. характеризуются если не как варварские, то, во всяком случае, существенно отличавшиеся от населения долины Ганга; о них и их образе жизни обычно отзывались неодобрительно.

Все упомянутые племена и народности, уже достигшие (правда, в неодинаковой степени) стадии классового общества, были окружены множеством племен, живших еще в условиях первобытнообщинного строя. Новый этап в политическом, социальном и культурном развитии древней Индии ознаменовался возвышением в долине Ганга государства Магадхи.

## ГЛАВА VI

### ВАРНЫ В ВЕДИЙСКУЮ ЭПОХУ

Рассматриваемый период был отмечен значительными сдвигами в социальной структуре древнеиндийского общества. Многие институты, корни которых уходят еще в индоиранскую и даже индоевропейскую эпохи, получили свое оформление и развитие, дополнились элементами, заимствованными в местной доарийской среде. К числу таких социальных институтов относились и варны (сословия) — брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. В поздний период эти четыре сословия стали еще более замкнутыми и напоминали касту — один из самых характерных феноменов индийского общества. Между названными институтами нередко ставится знак равенства, однако, хотя они и связаны друг с другом, их отождествление неправомерно. Варны сложились, очевидно, раньше (в ведийскую эпоху они уже безусловно существовали, касты же только возникали), но главное, по своей природе, общественной роли и функционированию они не идентичны кастам.

Пожалуй, ни одно общественное явление в Индии не вызывало такого интереса и такого пристального внимания ученых, как касты. Об этом можно судить по той огромной литературе, которая посвящена этой проблеме<sup>598</sup>. В той или иной мере элементы кастовости наблюдались у многих народов и в разные исторические эпохи<sup>599</sup>. Вместе с тем касты иногда рассматриваются как исключительная особенность социальной структуры Индии. Это верно лишь в том смысле, что нигде кастовая система не приобрела столь законченной формы и не продержалась столь долго.

Говоря о кастах, мы имеем в виду замкнутую группу людей, занимающую строго определенное, установленное обычаями место в обществе. Принадлежность к ней обуславливается рождением и наследуется. Члены ее связаны традиционными занятиями, общностью культа, правилами общения друг с другом и с членами других групп.

Слово «каста», вошедшее во многие языки, португальского происхождения и первоначально означало «род», «порода», «качество». Наиболее распространенное индийское название данного института — *jāti*. Под ним подразумеваются разнородные общественные объединения (профессиональные, религиозные секты, некоторые племена и т.д.<sup>600</sup>), обладающие перечисленными признаками, и неудивительно, что четыре сословия (брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры), на которые делилось древнеиндийское общество, часто именуется кастами<sup>601</sup>.

*Некоторые теории генезиса варн и каст в Индии.* Существующие по этому вопросу точки зрения во многих случаях сильно отличаются друг от друга. Ученые признают, что каста — сложное явление и сводить ее происхождение к какому-нибудь одному фактору невозможно. Это относится и к варне. Главным показателем при ее формировании считали то

---

<sup>598</sup> По утверждению Р.С.Шармы, об индийской сословно-кастовой организации написано около 5 тыс. работ (R.S.Sharma. *Historiography of the Indian Social Order*. — *Historians of India, Pakistan and Ceylon*. Ох., 1961); А.А.Куценков. *Эволюция индийской касты*. М., 1983 (здесь приведена подробная библиография); Касты в Индии. М., 1965; L.Dumont. *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Delhi, 1970; N.K.Dutt. *Origin and Growth of Caste in India*. Calcutta, 1931; R.S.Sharma. *Perspective in Social and Economic History of Early India*. Delhi, 1983.

<sup>599</sup> У древних иранцев, ряда племен Океании, японцев и др. (см., например: А.Носкарт. *Les Castes*. Р., 1938).

<sup>600</sup> В отчете о переписи населения 1901 г. отмечалось, что на вопрос о его касте индеец «может назвать секту, подкасту, эндогамную группу или часть ее, гипергамную группу, указать на свое занятие, провинцию или область, откуда он происходит» (цит. по: G.S.Ghurye. *Caste and Class in India*. I Bombay, 1057, с. 192).

<sup>601</sup> В научной литературе не раз высказывалось мнение, что варны нельзя считать кастами: «Термин „варна“ не означает и никогда не означал „каста“, как его часто неточно переводят» (А.Бэшем. *Чудо, которым была Индия*. М., 1977, с. 43). См. также: V.Smith. *The Early History of India*. Ох., 1924, с. 141, примеч.

особенности плетенных отношений<sup>602</sup>, то специфику религии и отправления культа<sup>603</sup>, то наследственность занятий и профессий, утвердившуюся в древнеиндийском обществе<sup>604</sup>.

Но преобладающее положение в зарубежной науке заняла теория, согласно которой решающую роль в возникновении варн сыграли этнические и особенно расовые взаимодействия<sup>605</sup>.

Суть этой теории вкратце такова. Арийские завоеватели, вторгшиеся в страну, были полны сознания своего превосходства и презрения к местному населению. Часть побежденных они истребили, часть поработили (за ними осталось наименование «дасы»), остальных (получивших название «шудры») лишили собственности и превратили в неполноправных. Стремясь сохранить чистоту арийской крови и не допустить смешения с местными жителями, пришельцы установили социальные перегородки — были запрещены браки с «аборигенами», участие шудр в арийском религиозном ритуале, — присвоили себе исключительное право на занятие военным делом, на активность в общественной и политической жизни и даже на деятельность в основных сферах хозяйства.

В подкрепление справедливости этой теории обычно приводят эпитеты, которыми авторы гимнов «Ригведы» награждали враждебные племена. Они «черные» (I.130.8) в противоположность своим, «светлым» (I.100.8), «безносые» (V.29.10), «произносящие оскверняющие слова» и «не выполняющие обряд» (IV.16.9), «не почитающие богов» (VIII.70.11), в том числе Индру (II.2.5; IV.27.3; VII.18.16), но обожеествляющие фаллос (VII.21.5; X.99.3) и т.д. Эти характеристики встречаются в гимнах, относящихся к разным векам, сочиненных разными риши и о разных племенах, а подаются как обобщенный портрет некоего единого «неарийского» племени. Делать какие-либо научные заключения антропологического порядка, опираясь на столь ненадежные доказательства, рискованно<sup>606</sup>.

Другим аргументом в защиту упомянутой теории служит привлечение одного из значений слова «варна» — «цвет», которое произвольно толкуется как «цвет кожи». На мнимом противопоставлении белого (арийского) и черного (местного дравидийского) цветов кожи и покоится все построение.

Основное содержание термина «варна» — «вид», «цвет», «заслуга», «качество», «разряд» людей. Именно в этом последнем смысле данный термин преимущественно и употреблялся в древней Индии<sup>607</sup>. Он означает и такую важную примету, как цвет, но в источниках нет бесспорных сведений о том, что при использовании слова «варна» речь шла именно о цвете кожи как расовом признаке<sup>608</sup>. Вероятно, довольно рано с каждой из варн стал ассоциироваться определенный цвет: с брахманами — белый, с кшатриями — красный, с вайшья-

---

<sup>602</sup> E.Senart. *Les Castes dans l'Inde*. P., 1896.

<sup>603</sup> S.V.Ketkar. *The History of Caste in India*. Ithaca — New York, 1909; A.Hocart. *Les Castes*.

<sup>604</sup> D.Ch.Ibbetson. *Panjab Castes*. Lahore, 1916; J.C.Nesfield. *A Brief View of the Caste System of the North-West Provinces and Oudh*. Allahabad, 1885.

<sup>605</sup> О популярности этой теории и значении, которое ей до сих пор придается, см.: Дж.Неру. *Открытие Индии*, М., 1955, с. 85–86; С.Радхакришнан. *Индийская философия*. М., 1956, с. 59; К.М.Паниккар. *Очерк истории Индии*. М., 1961, с. 23, 28; *The Cambridge History of India*. Vol. 1, 1922, с. 92–94; *The Vedic Age*. L., 1951, с. 384–388; А.Бэшем. *Чудо, которым была Индия*, с. 43, 147. В советской литературе встречается тезис о связи четвертой варны (шудр) главным образом с автохтонным населением (см.: Е.М.Медведев. *К вопросу о формировании кастовой системы в Индии: возникновении варны шудр*. — *«Вестник Мос. университета. Востоковедение»*. 1978, №3).

<sup>606</sup> Исследования показывают, что европеоиды были основным антропологическим типом в Индии даже в период мезолита (см.: К.С.Malhotra. *Morphological Composition of the People of India*. — *«Journal of Human Evolution»*. 1976, vol. 1. Р.С.Шарма, например, считает, что арии, даса и дасью были группами племен одного и того же этнического круга (R.S.Sharma. *Conflict, Distribution and Differentiation in Rgvedic Society*. — *IHR*. 1977, vol. 4, №1, с. 11–12).

<sup>607</sup> См. в «Ригведе» «dāsavaṅga» и «āryavaṅga» как определение враждебных групп племен (I.104.2; II.12.4; III.34.9). Ранее всего слово «варна» в смысле «сословие» употребляется, видимо, в «Шатапатхабрахмане» (V.5.4.9; VI.4.4.13).

<sup>608</sup> Некоторые отрывки «Ригведы» толкуются как говорящие о черных врагах (VI.47.21; VII.5.3) и только один — как об имеющих черную кожу (I.130.8).

ми — желтый и с шудрами — черный. Иначе говоря, ведийские индийцы признавали символику четырех цветов, а не двух, т.е. эти цвета никакого отношения к цвету кожи не имели.

Индоевропейские народы с глубокой древности отождествляли белый цвет с нравственной чистотой, красный — с энергией и решительностью, черный — с порочностью и невежеством<sup>609</sup>. Примерно такой же смысл несла цветовая символика в применении к древнеиндийским варнам. В источниках неоднократно<sup>610</sup> объясняется, что белый цвет брахманов олицетворяет собой благость (sattva), красный кшатриев — страсть (rajas), желтый вайшьев — смешение этих двух качеств, черный шудр — темноту (tamas)<sup>611</sup>.

Материалы антропометрических обследований не подтверждают расовой теории возникновения варн. Почти во всей Индии представители каст, традиционно относимых к трем высшим варнам, по расовым признакам не отличаются от причисляемых к шудрам членов каст того же района<sup>612</sup>. Правда, низшие, обычно неприкасаемые, касты антропологически отличаются от кастовых индусов<sup>613</sup>, но племена, из которых произошли низшие касты, включались в индусскую социальную структуру уже после того, как система каст сложилась в тех районах. Следовательно, эти отличия не могли быть причиной возникновения самой системы.

Важно также то, что разделение общества на три общественные группы — брахманов, кшатриев и вайшьев — совершилось гораздо раньше, чем оформилась четвертая варна. Если первое упоминание шудр встречается только в поздней, десятой книге «Ригведы»<sup>614</sup>, то данные о трех высших группах содержатся в гимнах, сравнительная древность которых никем не оспаривается<sup>615</sup>.

Исследованиями иранистов установлено, что и у древнейших иранцев имелись общественные группы, соответствующие трем высшим варнам индийцев, а также сопряженные с ними представления и терминология, которые находят прямые аналогии в индийской традиции<sup>616</sup>. Более того, эти общественные группы назывались «пиштра» (pištra) — словом, означавшим, как и индийское «варна», «цвет». Вместе с тем есть основания полагать, что и представление о четвертой, неполноправной группе также существовало у арийских племен до их появления в Индии<sup>617</sup>. Постоянное упоминание в текстах лишь первых трех групп отражает, очевидно, характер самих текстов, связанных с культовой и социально-бытовой сферами (например, обряд инициации), которые распространялись на полноправных свободных членов общины.

*Данные индийской традиции.* Самая ранняя версия возникновения варн содержится в ригведийском гимне, называемом «Пурушасукта» (X.90). В нем брахманам приписывается происхождение из уст мифического первочеловека Пуруши, принесенного богами в жертву, кшатриям (в тексте «раджанья») — из его рук, вайшьям — из бедер, шудрам — из ступней. В более поздней брахманистской литературе это мифологическое объяснение повторяется

---

<sup>609</sup> См.: G.Dumézil. L'ideologie tripartite des Indo-Européens. Bruxelles, 1958; он же. L'ideologie tripartite des Indo-Européens et la Bible. — I «Kratylos». 1959, №4; он же. Les «trois fonctions» dans le  $\square$ -g-Veda et les dieux indiens de Mitanni. — Bulletin de l'Académie Royale de Beige. 1961, с. 265–298; он же. La préhistoire indo-iranienne des castes. — JA. 1930, t. 216; É.Benveniste. Le vocabulaire des institutions Indo-européennes. t. 1–2. P., 1969.

<sup>610</sup> См., например, Мбх. XIV.36–39; Бхагавадгита XIV.5–18; Ману XII.24–50. Эти тексты, правда, относятся к более позднему времени, чем рассматриваемая эпоха.

<sup>611</sup> У Апастамбы (I.9.27.11) и Васиштхи (XVIII.18) варна шудр называется «черной» (क $\square$  $\square$  $\square$ avar $\square$ a), но из контекста ясно, что имеется в виду ее ритуальная нечистота, а не цвет кожи.

<sup>612</sup> G.S.Ghurye. Caste and Class in India, с. 120–123. См. также: K.C.Malhotra. Morphological composition...

<sup>613</sup> Н.И.Чебоксаров. Новые данные по этнической антропологии Индии. — Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973; Новые данные к антропологии Северной Индии (результаты советско-индийских исследований 1971). М., 1980; Новые материалы к антропологии Западной Индии. М., 1982.

<sup>614</sup> Ригведа X.90.12.

<sup>615</sup> Там же, I.113.6; VII.104.13; VIII.35.16–18.

<sup>616</sup> Кроме упомянутых работ Ж.Дюмезиля и Э.Бенвениста см.: Э.А.Грантовский. Индо-иранские касты у скифов. М., 1960; История Ирана. М., 1977, с. 40–41.

<sup>617</sup> См.: Э.А.Грантовский. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970, с. 369 и сл.



многократно и в разных вариантах<sup>618</sup>. Так, объявлялось, что варны появились примерно из тех же частей тела бога-творца Брахмы; в некоторых случаях Брахму заменяет Вишну (обычно его воплощение Кришна), реже — Шива.

Но были теории и более «светские». Во всех вариантах сказания «О четырех веках» нет ничего, что подтверждало бы расовую теорию происхождения варн. Оно повествует о том, что в ранний период люди были равно добродетельными, все были брахманами и только постепенно, по мере утраты ими нравственных качеств, возникали другие варны, причем последними были шудры<sup>619</sup>. Иногда утверждается (скажем, в джайнских источниках), что сначала появились кшатрии, потом вайшьи, а затем уже брахманы и шудры<sup>620</sup>.

Иная версия (наряду с ортодоксальной) представлена в «Законах Ману». Согласно ей, варны произошли от мифических великих риши, сыновей Ману, бывшего, в свою очередь, сыном Брахмы: брахманы — от Кави (Бхригу), кшатрии — от Ангираса, вайшьи — от Пуластыи и шудры — от Васиштхи<sup>621</sup>.

Но сколь бы ни разнились древнеиндийские версии между собой, варны всегда выводятся из одного источника и рассматриваются изначально как органические части единого человеческого общества<sup>622</sup>; в них шудры не противопоставляются членам других варн по расовому признаку и языку.

Как известно, расизм возник сравнительно недавно и в прямой связи с расцветом колониализма, поэтому приписывание древним народам расистских убеждений<sup>623</sup> — не что иное, как явная модернизация. Разумеется, племена нередко высокомерно относились к чужакам, особенно слабым и поверженным, однако данные истории и этнографии показывают, что недоброжелательство и отчужденность между племенами вызывались многолетней борьбой за спорные территории или, в меньшей мере, несходством образа жизни и религии. Даже различия в языке никогда не считались существенными, понятие же о расе отсутствовало вовсе. Согласно эпосу, многие герои, святые мудрецы и даже боги (Рама, Драупади, Вьяса, Вишну, Яма, Кришна, Шива и др.) обладали черной или синей кожей, и это не считалось порочащей их чертой.

*Происхождение варн.* Разложение первобытнообщинного строя — процесс, продолжавшийся многие столетия и не завершившийся с образованием классов. К тому времени, когда они стали складываться, равенство между свободными оказалось уже утраченным. Древнеиндийское общество было стратифицированным. На процесс образования четырех сословий воздействовали многие обстоятельства — особенности родоплеменных отношений, этнические и религиозные различия, по в первую очередь факторы общественно-экономического развития.

Социальная дифференциация приводила к постепенному выдвиганию в первобытных племенах более сильных и влиятельных родов. Тогда же функции управления, отправления

---

<sup>618</sup> Подробнее см.: K.S Macdonald. The Brahmanas of the Vedas. Delhi, 1979 (reprint), с. 80–83. Иногда говорится о трех варнах или только о брахманах и шудрах (первые произошли от богов, вторые от асуров); меняются и порядок перечисления варн, и их обозначения.

<sup>619</sup> Например, Мбх. XII.181.10: «Нет различий между варнами, весь этот мир произошел от Брахмы». И далее говорится, что красные брахманы стали кшатриями, желтые — вайшьями, «черные брахманы, потерявшие чистоту, стали шудрами» (XII.181.13). В «Бхагавата-пуране» (IX.14.48) рассказывается о давних временах, когда был «один бог Нараяна, один огонь и одна варна». См. также: Бр.-уп. I.4.11–1». Мы намеренно привели источники разного времени, чтобы показать стойкость традиции.

<sup>620</sup> J.Ch.Jain. Life in Ancient India as Depicted in Jain Canons. Bombay, 1947, с. 140.

<sup>621</sup> Ману III.194–198. См. также: Мах. I.75.31, 88 (Калькуттское издание). «Брахманы, кшатрии и прочие варны произошли от Ману, поэтому они манавы». В «Брихадараньяка-упанишаде» (I.4.13) небесным шудрой называется арийский бог Пушан.

<sup>622</sup> Так и в «Дигха-никае» (III.21–25), источнике позднем.

<sup>623</sup> «Расовая рознь, идея превосходства арийской расы над шудрами разделили древнее индийское общество на две совершенно разобщенные группы — ариев и шудр. Арии были господами, шудры рабами... Расовая рознь была первым и наиболее ранним фактором, способствовавшим образованию каст в Индии» (С.Видьяланкар. Происхождение кастовой системы в Индии. — «Вестник истории мировой культуры». М., 1958, №3, с. 102–103): см. также: А.Бэшем. Чудо, которым была Индия, с. 43.

культы сосредоточиваются в руках некоторых членов племени. Рост производительности труда позволил обществу освободить их от прочих обязанностей. Сильные роды со временем закрепили за собой эти функции, что, в свою очередь, способствовало их превращению в племенную верхушку.

Роды, начавшие выполнять жреческие обязанности, составили варну брахманов (*brāhmaṇa* — «знающий священное учение»); царские роды, военная знать — варну кшатриев (*kṣatriya* — «наделенный могуществом»); подавляющая масса общинников образовала третью варну — вайшьев (*vaiśya* — свободный общинник). Выделение знати, захват ею главных позиций в сфере управления, военного дела, идеологии и оттеснение на задний план рядовых свободных должны были сопровождаться острой внутренней борьбой. Но источники сохранили об этом мало данных (ведийская традиция упоминает прежде всего о борьбе между брахманами и кшатриями<sup>624</sup>).

Более сложным был процесс возникновения сословия шудр. Основными, очевидно, явились две причины: увеличение числа лиц, потерявших экономическую самостоятельность, и развитие ремесла, занятие которым, по мере его специализации, становилось уделом разорившихся соплеменников, утративших прежний гражданский статус и очутившихся за пределами арийского общества. Они преимущественно и составили четвертую варну. Но пополнялась она не только за счет соплеменников, но и за счет чужаков. Не следует недооценивать и сознательно принимаемые брахманами меры для «кодификации» этого сословия и тем самым закрепления низкого статуса шудр. Поскольку последние принадлежали как к арийским, так и к неарийским племенам и выполняемые ими работы различались с точки зрения экономической значимости, ритуальной чистоты и социальной престижности, постольку и положение их было неодинаковым. В целом они не представляли собой однородную общественную среду: в нее включалось неполноправное население.

Иначе говоря, решающим фактором в возникновении оформленной иерархической системы варн было, на наш взгляд, усиление социального неравенства, приведшее к выделению знати, которая захватывала функции, обеспечивающие ей соответствующий статус.

*Варны в ведийскую эпоху.* Система четырех варн складывалась одновременно на большой территории Северной Индии, но, судя по всему, следствия этого процесса были неоднозначны. В тех случаях, когда племена объединялись на равных началах, аналогичные общественные группы рассматривались как принадлежавшие к одной варне. Этим можно объяснить описания племен, состоявших из членов одной варны<sup>625</sup>. При объединении на других принципах положение неравноправных племен (в целом или отдельных их частей) должно было быть иным.

Конечно, на раннем этапе истории индоариев в Индии, в эпоху «Ригведы», этнический момент играл немалую роль<sup>626</sup>. С этим, возможно, связано сообщение первой из самхит об *ārya-varṇa* и *dāsa-varṇa* и «Тайттирия-брахманы» о противопоставлении брахманской варны как божественной варне шудр как асуровской<sup>627</sup>. Позднее на передний план стал все больше выдвигаться (и закрепляться в текстах) сословный принцип. Именно он и определял

---

<sup>624</sup> В древнеиндийской литературе неоднократно передавалось сказание о воинственном брахмане Парашураме («Раме с топором»), трижды семь раз избивавшем своим топором всех кшатриев. Но, согласно «Махабхарате» (V.186), его все же победил кшатрий Бхишма.

<sup>625</sup> Так, в «Махабхарате» неоднократно говорится о племенах шудр (II.29.9; II.47.7); упоминается одно из таких племен, сражавшееся на стороне Кауравов (VII.6.6) (см.: R.Thapar. *Ancient Indian Social History*. Delhi, 1978, с. 128). В «Махабхарате» (XIV.29.16), а также у Ману (X.43–45) отмечены племена, которые некогда были кшатрийскими. Согласно буддийским преданиям, таковыми считались личчхавы, шакьи и др. У Панини названы области, населенные брахманами и шудрами (V.S.Agrawala. *India as Known to Pānini*. Lucknow, 1953, с. 51–53). О городе брахманов сообщает Арриан (Анабасис Александра VI.7.4.); см. также: R.S.Sharma. *Śūdras in Ancient India*. 2 ed. Delhi, 1980.

<sup>626</sup> См.: P.V.Kane. *History of Dharmaśāstra*. Vol. 2, p. 1. Poona, 1941, с. 19–103; В.И.Кальянов. Об этимологическом толковании терминов *varṇa* и *jāti*. — История и культура древней Индии. М., 1963. Как и П.В.Кане, В.И.Кальянов преувеличивает роль этнических различий (между «завоевателями-ариями» и местным населением) в сложении варновой системы.

<sup>627</sup> R.Thapar. *Ancient Indian Social History*, с. 154.

сущность системы варн. И хотя они начали зарождаться еще в доклассовом обществе (на стадии разложения первобытнообщинного строя), оформились уже в классовом обществе. Упомянутый выше гимн «Ригведы» (X.90) дает мифологическое обоснование возникновения варн; это свидетельствует о том, что к моменту его создания система сословий давно существовала.

В «Ригведе» четыре варны названы brāhmaṇa, gājanya (синоним кшатрия), vaiśya и śūdra (такие обозначения встречаются в ряде других ведийских источников), а в текстах послеригведийского периода встречаются и другие варианты этих терминов<sup>628</sup>.

*Высшие варны.* У древних народов социальное превосходство одних членов общества обычно осознавалось как их качественное превосходство и принимало сакральную форму, что видно и по индийским мифам о возникновении варн. Высшей считались брахманы<sup>629</sup>. Они произошли из уст, самой «чистой» части тела Брахмы, и боги говорят их устами — устами исполнителей тех ритуальных действий, посредством которых люди общаются с небожителями и добиваются их расположения<sup>630</sup>. Благополучие человека, согласно представлениям ведийских индийцев, зависит от богов, а узнать их волю и воздействовать на нее могли лишь жрецы. Только они имели право знакомить остальных со священными текстами, совершать жертвоприношения и важнейшие обряды (например, коронация правителя). За это они получали щедрое вознаграждение. Отсюда их влияние на общественную и политическую жизнь страны. Придворный жрец — пурохита — имел возможность оказывать воздействие на главу государства<sup>631</sup>. Убийство брахмана считалось бóльшим грехом, чем убийство любого другого человека. В «Шатапатха-брахмане» (XI.5.7.1) его называют avadhya, т.е. «тот, кого нельзя убить». Члены этой варны освобождались от повинностей, их собственностью царь не мог распоряжаться.

Судя по ведийским текстам, в зависимости от ритуала, с которым брахманы были связаны, и положения (различие проявлялось и в «профессиональной» подготовке) они составляли несколько групп. Существовала специальная форма диспута между ними (brahmodya), победа в котором считалась очень престижной и приносила победителю титул vipra (мудрец). Постепенно роль брахманов (как свидетельствует литература брахман и упанишад) возрастала; отправление культа давало им огромные преимущества (общественные и материальные). Повышение их статуса иногда связывают с влиянием доарийского субстрата, поскольку у местных племен Индии жрецы играли особенно большую роль<sup>632</sup> (впрочем, данная точка зрения нуждается в дополнительном обосновании).

То, что брахманы открывали список варн, передает специфику ведийских сочинений, которые создавались в их среде и отражали их притязания на привилегированное положение в обществе<sup>633</sup>. Однако реальная власть — военная сила, материальные ресурсы — находилась в руках кшатриев<sup>634</sup>. И эта ситуация отражена в текстах, менее подвергшихся брахманской обработке. В буддийских и джайнских сочинениях представлена иная схема сословной иерархии — ее возглавляют кшатрии. Допустимо предположить, что такая последовательность демонстрирует не только специфику магадхско-маурийского периода; она восходит к очень

<sup>628</sup> Vedic Index of Names and Subjects by A.A.Macdonell, A.B.Keith. Vol. 2. Delhi, 1958, с. 252.

<sup>629</sup> Подробнее см.: B.L.Bhargava. India in the Vedic Age. Lucknow, 1971; R.N.Sharma. Brahmins through the Ages. Delhi, 1977; G.S.Ghurye. Vedic India. Delhi, 1979.

<sup>630</sup> Подробнее см.: H.W.Bodewitz. The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) According to the Brāhmaṇas. Leiden, 1976; J.A.B. van Buitenen. The Pravargya. An Ancient Indian Iconic Ritual Described and Annotated. Poona, 1968; N.J.Shende. The Religion and Philosophy of the Atharvaveda. Poona, 1952; A.C.Banerjea. Studies in the Brāhmaṇas. Delhi, 1963; J.Basu. India of the Age of the Brāhmaṇas. Calcutta, 1969; G.V.Devasthali. Religion and Mythology of the Brāhmaṇas, with Particular Reference to the Śatapatha-Brāhmaṇa. Poona, 1965.

<sup>631</sup> См.: R.N.Dandekar. Exercises in Indology. Delhi, 1981, с. 150.

<sup>632</sup> И.Пушкаш. Некоторые проблемы ведийского общества. — ВДИ. 1978, №2, с. 151.

<sup>633</sup> См. рассуждения о стптествовании двух видов богов — в виде богов и в виде людей, т.е. ученых брахманов, сведущих в «священном писании» (Шат.-бр. II.2.2.6; IV.3.4.4).

<sup>634</sup> О фактическом господстве кшатриев см.: Шат.-бр. XI.8.4.5; Чх.-уп. V.3, 7; Бр.-уп I.4.11; B.Schlerath. Das Königtum im ṛg- und Atharvaveda. Wiesbaden, 1960; W.Rau. Staat und Gesellschaft im alten Indien. Wiesbaden, 1957.

раннему времени (по крайней мере к периоду индоиранского единства). Даже в ведийских источниках, где неизменно подчеркивается превосходство жреческого сословия, встречаются указания на то, что кшатрий (кшатра) выше брахмана. В эпосе такая позиция видна еще отчетливее: кшатрии рисуются стоящими над брахманами и обладающими фактической властью<sup>635</sup>.

В литературе брахман для обозначения знати употребляются разные термины — «раджа», «раджанья», «раджапутра», «кшатрий» и др. По-видимому, не все они тождественны по смыслу и свидетельствуют о наличии ряда категорий. Высший, правящий слой составлял, очевидно, довольно тесный и замкнутый круг. Ведийские цари или вожди (раджа) именуются «лучшими среди равных», «лучшими среди своих». Положение правителя было связано с правом на получение «приношений» (бали) от «народа» (виш). В поздневедийскую эпоху применительно к знати использовался термин, указывающий на богатство, счастье (шри), а к простому народу — термин «худой» (папиян). Иногда тексты проводят различие между лицами, действительно имеющими власть, и теми, кто лишь принадлежит к знатному роду (бандху). Появляются и наименования для «единовластных» или «верховных» правителей. Вместе с тем положение «царей» в складывающихся государствах отнюдь не всегда было устойчивым: поздневедийские тексты довольно часто упоминают властителей, «изгнанных» народом.

О кастовом делении (jāti) внутри кшатрийской варны сведения отсутствуют. Известно только, что немалое значение в ту эпоху имела непосредственная связь с определенными группами — родами (готрами) и кланами. Поскольку аристократии была неоднородна с точки зрения как племенной принадлежности, так и статуса, то, возможно, отдельные готры и кланы фактически образовывали более или менее замкнутые объединения, сходные с позднейшими кастами. В поздневедийских текстах встречаются названия и тех общественных групп, которые в дальнейшем именовались «джати» (касты), — это придворные барды (суты), изготовители колесниц (ратхакары) и некоторые другие категории «царских слуг», не причислявшиеся к аристократии.

Основную массу полноправных свободных общинников составляли вайшьи — главным образом земледельцы и скотоводы; они давали необходимые средства для содержания складывавшегося государственного аппарата, жрецов и знати. Они не пользовались уже равными с этими варнами нравами и постепенно становились основным податным сословием<sup>636</sup>. Однако в экономическом отношении вайшьи, несомненно, были вполне самостоятельны, обладали правом на владение землей, все еще играли некоторую роль в государственном управлении<sup>637</sup>. Они поставляли подавляющую массу воинов-пехотинцев в ополчении, хотя ведущей военной силой были небольшие отряды хорошо вооруженных и специально подготовленных кшатриев.

О высоком статусе вайшьев в ведийскую эпоху может свидетельствовать упоминание их в ряде источников вместе с кшатриями (kṣatra и viś). Уже тогда среди вайшьев наметилась имущественная дифференциация.

Замкнутый характер ведийских варн отнюдь не следует преувеличивать. Несмотря на то что в источниках всячески подчеркиваются вечность и нерушимость этой системы, в них же содержатся данные и о том, что перегородки между варнами но были непреодолимыми. Особых профессиональных ограничений в тот период, вероятно, вообще не существовало, а это вопреки всем установлениям в конце концов неизбежно приводило и к изменениям в со-

---

<sup>635</sup> Подробнее см.: E.W.Hopkins. The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India as Represented by the Sanskrit Epic. — JAOS. 1889, vol. 13.

<sup>636</sup> В «Айтарея-брахмане» (VII.29) вайшья характеризуется как «платящий налог другому» (anyasya balihṁt), «содержащий другого» (anyasyādyā — букв. «пища другого»), «подвергающийся произволу» (yathākāmaḥyeḥa). Впрочем, в данном отрывке сознательно подчеркивается их подчиненное положение. В ряде других ведийских сочинений вайшьи (viś) рассматриваются как основа, на которой зиждется благополучие брахманов и кшатриев (Шат.-бр. XI.2.7.16; см.: Vedic Index. Vol. 2, с. 254).

<sup>637</sup> Коронация царя происходила при их непрременном участии (Шат.-бр. V.2.1.17; V.4.4.2; V.3.5.14 и др.); подробнее см.: J.C.Heesterman. The Ancient Indian Royal Consecration. The Hague, 1957.

циальном положении отдельных членов общества. Даже к брахманам причислялись люди сомнительного (с точки зрения самих брахманов) происхождения<sup>638</sup>. Нарушались и брачные запреты; сурово осуждалась только женитьба мужчины низшей варны на женщине более высокой, женитьба же мужчины более высокой варны на женщине из низшей считалась вполне допустимой. Впрочем, известны браки и первого рода, причем, если верить преданию, это случилось с самыми почтенными героями эпоса<sup>639</sup>. Прямых указаний на то, к какой варне относилось потомство от смешанных браков, в ведийских текстах нет; возможно, что единый принцип варновой оценки потомства от таких браков еще не сложился<sup>640</sup>.

Важнейшим обрядом, подчеркивавшим различия между членами трех высших варн и шудрами, было посвящение (упанаяна)<sup>641</sup>, приравнивавшееся по своему значению ко второму рождению. Поэтому членов трех высших варн называли «дваждырожденными» (двиджати), а шудр, которые не могли проходить обряд посвящения, — «единождырожденными» (экаджати). Данный индийский обряд соответствует инициации (формальному приему в полноправные члены общины возмужавшего соплеменника), широко распространенной у первобытнообщинных племен. Но упанаяна имела свои особенности: ее совершали не после периода ученичества, а до него, т.е. она как бы давала формальное разрешение на него. Обряд проводился в детском возрасте<sup>642</sup>, не сопровождался обычными для инициации испытаниями физических и духовных качеств и был довольно простым. Самой существенной его частью было надевание на шею посвящаемому особым образом сплетенного шнура (упавита). Для каждой варны его делали из разного материала.

Жизнь дваждырожденного должна была делиться на четыре периода (ашрамы): в первом он был учеником (брахмачарин), во втором — домохозяином (грихастха), в третьем — лесным отшельником (ванапрастха), в четвертом — бродячим аскетом (яти, саньяси). Эта традиция в окончательном виде оформилась позднее, но корни ее уходят к архаичной системе возрастных групп.

На стадии ученичества брахмачарин жил в доме учителя (гуру, ачарья) и находился в положении, при котором практически мало отличался от прислуги. Работа на наставника рассматривалась как плата за обучение. Позже появились и профессиональные платные учителя.

Во второй период своей жизни дваждырожденный<sup>643</sup> мог обзавестись семьей и стать «домохозяином». Его обязанностью было отправлять культ богов и предков, содержать членов семьи. Благочестивый человек, после того как он достигал преклонного возраста и у него рождались внуки, должен был удалиться от мира, уйти в лес и сделаться отшельником, чтобы размышлять о бренности всего земного и изучать веды. Когда же он начинал ощущать приближение конца, ему надлежало перейти в четвертую ашраму и завершить жизнь бродячим аскетом.

*Шудры.* Единственное упоминание о них в «Ригведе» имеется в ее последней части; судя по всему, эта варна окончательно оформилась позднее трех других. В «Атхарваведе» о шудрах сообщается уже неоднократно<sup>644</sup>, затем число упоминаний быстро возрастает<sup>645</sup>.

---

<sup>638</sup> В «Чхандогья-упанишаде» (IV.4.1–2) рассказывается о риши Сатьякаме, отца которого не могла назвать даже мать риши. В «Айтарея-брахмане» (II.19) говорится, что мать риши Каваша была рабыней и т.д.

<sup>639</sup> Например, брак между кшатрием Яяти и брахманкой Деваяни (Мбх. I.76).

<sup>640</sup> Герои «Махабхараты» — Дхритараштра, Панду и Видура — были сыновьями брахмана Вьясы, однако первые два принадлежали к кшатриям, поскольку их матери были кшатрийками, а третий — к шудрам, по матери-шудрянке (Мбх. I.100. Видура назван шудрой в I.57.80, а его братья — кшатриями в I. 103.6). Заметим, что сам риши Вьяса тоже не отличался безукоризненно «чистым» происхождением: считалось, что его отец — брахман, а мать — рыбацка (Мах. I.99).

<sup>641</sup> Подробнее см.: Р.Б.Пандей. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1982.

<sup>642</sup> Чаще всего для детей брахманов указывается возраст 8 лет, кшатриев — 11, вайшьев — 12, но иногда и другие возрастные границы (Апастамба I.1.1.18–26; Ману II.36–37 и сл.).

<sup>643</sup> Продолжительность первого периода различна — до 48 лет для брахманов, решивших посвятить себя изучению четырех вед; однако обычно он кончался с возмужанием, т.е. к 16 годам.

<sup>644</sup> Атхарваведа IV.20.4 и 8; XIX.6.6, 32.8, 62.1.

Часто полагают, что характеристика общественного положения шудры в «Айтарея-брахмане» (VII.29) свидетельствует о рабском положении шудр, однако в целом отождествлять их с рабами неправомерно, хотя положение многих из них было фактически близко к рабскому.

Шудры не проходили обряда посвящения, что лишало их многих прав. Религиозные запреты (на изучение вед и даже слушание их, участие в отправлении общинного культа и в жертвоприношениях богам вместе с дваждырожденными, присутствие на их поминальных трапезах и т.д.) соблюдались очень строго<sup>646</sup>. Шудра не мог занимать ответственных должностей в государственном управлении. Часто повторяемое утверждение, что его удел быть слугой у дваждырожденных<sup>647</sup>, видимо, отражало не только традиционное отношение к шудрам, но и их фактическое положение, их экономическую несамостоятельность. Показательно, что ремеслом как хозяйственно и социально подчиненной профессией на протяжении всего периода древности занимались преимущественно они<sup>648</sup>.

Но в ведийскую эпоху были уже и состоятельные члены этой варны<sup>649</sup>. В брахманах они иногда описываются как рожденные без бога и ритуала, но владеющие большим числом голов скота (*bahurāśu*)<sup>650</sup>. Поскольку скот считался главным мерилем богатства, владение им делало зажиточных шудр в материальном отношении вполне независимыми.

В какой-то мере высшим варнам приходилось считаться с ними и в политической жизни. Так, на церемонии коронации новый царь вынужден был обращаться с призывом о поддержке не только к высшим варнам, но и к шудрам<sup>651</sup>. Их рекомендовалось наряду с членами других варн вводить в царский совет.

*Варны и исторический процесс.* Итак, разложение первобытнообщинного строя имело следствием возникновение помимо классов также сословий, но не во всех странах древности сословные различия принимали такой законченный характер, как в Индии. Основными причинами были, вероятно, стойкость пережитков родоплеменных отношений и прочность общинной организации. Оформление классовых отношений в большей части Севера страны совершалось одновременно с освоением долины Ганга, массовыми передвижениями племен и постоянными их столкновениями между собой. В этих условиях общественная дифференциация часто затрагивала не конкретный род или племя — водораздел проходил между родами и племенами. Родоплеменные институты и представления (например, эндогамия, табу, ритуальная чистота и т.д.) оказались очень живучими и повлияли на оформлявшиеся сословные различия. Важным фактором, способствовавшим стойкости этих архаических установлений, следует считать также наличие обширного племенного мира, окружавшего основные очаги цивилизации<sup>652</sup>; он постепенно включался в классовое общество, но прочно удерживал старые позиции, что содействовало консервации общественных явлений.

При этнической пестроте, частых сменах одних государств и племенных союзов другими господствовавшие слои стремились к стабилизации положения сословий, чтобы обес-

---

<sup>645</sup> R.S.Sharma. Śūdras in Ancient India; W.Ruben. Über die frühesten Stufen der Entwicklung der altindischen Śūdras. В., 1965.

<sup>646</sup> Совершать домашние жертвоприношения и обряд поминовения предков шудрам разрешалось (ср.: Гаутама X.53; X.65).

<sup>647</sup> Интересное свидетельство содержится в «Джайминия-брахмане» (I.68–69); поскольку шудра был создан из ступней Праджапати без участия бога, то его богами являются хозяева дома и он должен зарабатывать себе пропитание мытьем ног. В этом сообщении специально подчеркивается зависимый статус шудры.

<sup>648</sup> Артх. I.3; Гаутама X.60; Ману X.99. Ремесло в качестве основного занятия членов высших варн не упоминается (подробнее см.: S.C.Bhattacharya. Some Aspects of Indian Society. Calcutta, 1978).

<sup>649</sup> В «Чхандогья-упанишаде» (IV.2) повествуется о шудре, подарившем брахману тысячу коров, повозку с упряжкой, украшение, а также дочь и деревню, где жил брахман. Недостоверным можно считать размер дара, но сам факт дарения, очевидно, считался вполне реальным.

<sup>650</sup> См.: R.S.Sharma. Śūdras in Ancient India, с. 48–49.

<sup>651</sup> Атхарваведа XIX.62.1.

<sup>652</sup> См.: K.Mylus. Zur Entstehung von Varna-System und Kastenwesen. — «Zeitschrift für Ethnologie». 1965, Bd 90, №2.

печить необходимую для сохранения привилегий высших варн организационную структуру, поддерживать классовую и сословную солидарность. Развитие общественного неравенства привело к тому, что знатные роды одного племени стали считать знатные роды другого племени более близкими себе, чем незнатных соплеменников. Укрепление варновой системы было одним из показателей разрыва с важнейшими традициями первобытнообщинного строя.

## ГЛАВА VII

### РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА ВЕДИЙСКОЙ ЭПОХИ

Характеристика ведийской культуры сопряжена со значительными трудностями, хотя вряд ли какая-либо другая проблема привлекала столь пристальное внимание ученых. Фактически все крупные индологи — историки и филологи XIX — начала XX в. касались этой важной темы; опубликованы сотни трудов, изданы основные литературные памятники. О масштабе исследований в этой области свидетельствует трехтомное издание Р.Н.Дандекара «Ведийская библиография»<sup>653</sup>. В 50–70-е годы проблемам ведийской культуры посвятили капитальные работы многие известные специалисты — Л.Рену, Я.Гонда, Э.Бенвенист, П.Тиме, Ф.Б.Я.Кейпер, В.Норман Браун, В.Рау, Р.Н.Дандекар, К.Милицус<sup>654</sup>. Серьезных успехов в изучении литературы и языка рассматриваемой эпохи добились советские ученые, труды которых получили высокую оценку в отечественной и зарубежной науке<sup>655</sup>.

Дошедшие до нас источники, особенно относящиеся к ранневедийскому периоду, преимущественно религиозного характера, и содержащиеся в них сведения о развитии литературы, науки, искусства обычно фрагментарны, односторонни; раскрыть их подлинный смысл зачастую очень непросто. К тому же весьма сложно отделить архаичный, глубинный пласт в ведийских сочинениях от более поздних материалов, реальное от легендарного. Немалые трудности сопряжены с установлением хронологических рамок ведийского периода, особенно верхней границы. Обычно его датируют XII — X вв. до н.э. (примерная дата «Ригведы») — серединой I тысячелетия до н.э., но принимаемые даты весьма условны. Ряд сочинений, которые по характеру, функциональной нагрузке, содержанию связаны с ведийской традицией, сложились позднее середины I тысячелетия до н.э. (в частности, некоторые сутры). Относить их к магадхско-маурийской эпохе возможно, исходя лишь из чисто формальных хронологических признаков, по духу же они никак не отвечают времени шраманских доктрин и распространения буддизма, ибо следуют «канонам» ведийской культуры. Поэтому при определении ее основных черт (хотя в качестве главного критерия берется историко-хронологический показатель) привлекаются свидетельства и послеведийских сочинений (главным образом для описания науки), находящихся в русле общего развития этой культуры.

*Литература.* Разнохарактерная по содержанию, ведийская литература включает и гимны богам, и восхваления щедрых дарителей, и жертвенные формулы, и заклинания, и описания ритуала, и первые религиозно-философские трактаты. Древнейшую часть ее составляют четыре сборника (самхиты) текстов — «Ригведа» (веда гимнов), «Яджурведа» (веда жертвенных формул), «Самаведа» (веда песнопений) и «Атхарваведа» (веда заклинаний). Другие более поздние тексты, включаемые в веду (Veda) и связанные с отдельными брахманскими школами, известны как брахманы, араньяки, упанишады.

Слово «веда», которым индийцы называли свою священную литературу (и поныне чтимую индуистами), означает особого рода «знание», входившее в качестве неперемennого компонента в ритуальные священнодействия.

---

<sup>653</sup> R.N.Dandekar. Vedic Bibliography. Vol. 1. Bombay, 1946; Vol. 2. Poona, 1961; Vol. 3. Poona, 1973, а также: L.Renou. Bibliographie vedique. P., 1931.

<sup>654</sup> Основные работы приведены в книгах Я.Гонды: J.Gonda. Vedic Literature. Wiesbaden, 1975; он же. The Ritual Sūtras. Wiesbaden, 1977. Ведийская культура традиционно находится в центре внимания индийских ученых.

<sup>655</sup> См.: Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я.Елизаренковой. М., 1972; Атхарваведа. Избранное. Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я.Елизаренковой. М., 1976; В.Г.Эрман. Очерк истории ведийской литературы. М., 1976; Культура древней Индии. М., 1975; В.С.Семенцов. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.



Первая из самхит — «Ригведа», в том виде, в каком она сохранилась, возможно, сложилась уже в начале I тысячелетия до н.э., три другие — несколько позже, но основной материал в них относится также к ранневедийской эпохе. «Ригведа» не только древнейшая, но и важнейшая из вед: часть «Яджурведы» и большинство гимнов «Самаведы» повторяет ее гимны, приспособленные к соответствующим формам ритуала.

Авторство сочинений приписывалось древним поэтам и святым мудрецам — риши: «тексты» считались не только результатом «самостоятельного» творчества, но и словесным выражением существующей извечно и независимо от людей высшей истины, выражением, имеющим магическую силу<sup>656</sup>. Веда как шрути (услышанное) этим и отличается от примыкающего к ведийскому циклу религиозной литературы предания — смрити (запомненное), связь которого со сферой творчества людей не отрицается.

Подавляющая часть мандал (II — VII) «Ригведы» сгруппирована в зависимости от «родовой» принадлежности их традиционных авторов. «Тексты» нередко подбирались по их употребительности в ритуале, однако непосредственная сопряженность многих из них (особенно в X книге — X.10.90.95.129 и др.) с обрядовыми действиями не всегда четко прослеживается<sup>657</sup>. Более того, в ведийских сочинениях упоминаются широко распространенные в народе устные рассказы (часто со стихотворными вставками — гатхами), сказания о прошлом — итихасы и пураны.

В древности веды не были записаны, они передавались от учителя к ученику в устной форме. Огромный объем ряда произведений и особая сложность запоминания, казалось бы, делали невозможным механическое заучивание «текстов»<sup>658</sup>. Впрочем, устная традиция сохраняется в Индии до сих пор<sup>659</sup>. Никаких свидетельств о существовании в ранневедийскую эпоху письменной литературы и даже самой письменности нет. По-видимому, письменность Хараппы не получила в ведийский период дальнейшего развития. Во всяком случае, между нею и эдиктами Ашоки (III в. до н.э.) связующих звеньев пока не обнаружено.

Многовековая традиция составления обращений к богам и заклинательных формул способствовала выработке навыков метрической речи; стали разрабатываться разнообразные «художественные» приемы. Конечно, религиозная направленность ведийской литературы удерживала ее развитие в этих жанровых рамках. Гимны к богам имели магическое значение и были составлены в «иератическом» стиле. Таинственность усиливала воздействие на аудиторию, и стихи иногда намеренно наполнялись намеками, выражениями, понятными только посвященным. Неудивительно, что переводы этих текстов, прежде всего самхит, крайне трудны, а толкования неоднозначны.

Поскольку многие ведийские сочинения, и в первую очередь «Ригведа», являлись памятниками культовой поэзии, «создатели их ставили перед собой цели, отличные от тех, которые мы называем художественными или эстетическими»<sup>660</sup>. Особый характер литературы того периода определил и специфику ее языка, композиции, стиля. Вместе с тем ее сочинения указывают на развитие литературного творчества, истоки которого нужно искать в индоиранской и даже индоевропейской древности<sup>661</sup>. Художественная ценность их неодинако-

---

<sup>656</sup> R.N.Dandekar. Exercises in Indology. Delhi, 1981, с. 71 и сл.

<sup>657</sup> Подробнее см.: J.Gonda. Hymns of the Rigveda not Employed in the Solemn Ritual. Amsterdam, 1978, с. 6–9; В.С.Семенов. Проблемы интерпретации..., с. 108–110.

<sup>658</sup> «Даже в XX в. ...сотни брахманов не только заучивали всю „Ригведу“ (около 10 580 стихов), но и помнят падатекст ее, „Айтарея-брахману“ и „Айтарея-араньяку“ и шесть веданг (которые включают 4 тыс. афоризмов Панини и обширную „Нирукту“ Яски), не стараясь понять хотя бы слово в этом огромном материале» (P.V.Kane. History of Dharmaśāstra. Vol. 2. Poona, 1941, с. 348; о сложении ведийских школ см.: L.Renou. Les écoles védiques et la formation du Veda. P., 1947).

<sup>659</sup> См.: J.F.Staal. Nambudiri Veda Recitation. 's-Gravenhage, 1961.

<sup>660</sup> В.Г.Эрман. Очерк истории ведийской литературы, с. 104.

<sup>661</sup> См.: Т.Я.Елизаренкова, В.Н.Топоров. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки. — Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979; В.Н.Топоров. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). — Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969; R.Schlerath. Gedanke, Wort und Work in Veda und im Awesta. — Antiquitates

ва. Одни выглядят как бы трафаретными — с постоянным набором формул, оборотов, эпитетов, другие, например гимны к богине Ушас (Ригведа I.48), Лесной богине (X.146), Земле (Атхарваведа XII.1), демонстрируют подлинное вдохновение и высокое поэтическое мастерство их создателей. Некоторые гимны «Ригведы» (X.10.95) содержат диалоги, бывшие, возможно, отрывками из мистериальных «текстов». Не исключено, что это стихотворные отрывки из более ранних произведений. (Правда, мнения исследователей по этому вопросу расходятся<sup>662</sup>.)

Ведийские сборники дают образцы индийской прозы. Преимущественно это комментарии, и язык их, естественно, более сух и строг. Но и в брахманах, хотя они предназначались для иллюстрации правил и реалий обряда, имеются отрывки, сохраняющие самостоятельную ценность в качестве памятников своего рода некультовой литературы. Яркий пример этого — сказание о потопах, наиболее ранняя версия которого содержится и «Шатапатхабрахмане» (II.8.1).

К литературным достоинствам ведийских сочинений привлечено внимание многих современных ведологов. Специально изучаются композиция, особенности формы, поэтический стиль (эпитеты, сравнения, метафоры)<sup>663</sup>, прослеживается влияние этих сочинений на дальнейшее развитие индийской литературы<sup>664</sup>.

С рассматриваемым периодом связано и становление эпического творчества. Разумеется, индийский эпос в том виде, в каком он дошел до нас, относится к послеведийской эпохе, но, прежде чем отдельные сказания и их циклы составили эпические собрания («Махабхарату» и «Рамаяну»), они, безусловно, существовали в течение очень длительного времени<sup>665</sup>. Элементы их можно найти еще в самхитах, даже в «Ригведе» (гимны-диалоги). В ведийской литературе встречаются упоминания о сутях (бардах) и кушилавах (сказителях). Не только хронологически, но и, что главное, функционально эпос отличается от «вед», отражает иные пласты, сферы литературного творчества. Возможно, именно религиозно-ритуальная направленность ведийских сочинений скрыла от нас явные «реликты» эпических сказаний, очевидно бытовавших и в ведийскую эпоху. Современные индологи полагают, что ядро будущих великих эпических поэм сложилось к середине I тысячелетия до н.э. Но самое важное, что в древнеиндийском эпосе ясно прослеживается генетическая связь с эпосом древних иранцев; ряд мотивов имеет индоевропейские корни<sup>666</sup>. Существование богатой эпической традиции у ариев, несомненно, предполагает не разрыв с ней, а продолжение ее и развитие на «индийской земле». Некоторые эпические (и даже пуранические) повествования восходят к «ведийским сюжетам»<sup>667</sup>, к в этом отразилась тенденция, столь характерная для различных областей литературы Индии, — соотносить себя с ведами как сочинениями древними, священными и высокочтимыми, — а также глубинная связь традиций, по-разному функционировавших и проявлявшихся, но во многом бравших начало в едином источнике.

Несмотря на свою специфичность, ведийская традиция в изучаемую эпоху не оставалась неизменной. Постепенно отдельные школы «закрепляются» за конкретным районом,

---

Indogermanicae. Innsbruck, 1974; É. Benveniste. Phraséologie poétique de l'Indo-iranien. — Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. P., 1968; Some Aspects of Indo-Iranian Literary and Cultural Traditions. Delhi, 1977.

<sup>662</sup> J. Gonda. Vedic Literature, с. 204–210.

<sup>663</sup> Особенно ценны труды Я. Гонды (J. Gonda. Ellipsis, Brachylogy and Other Forms of Brevity in Speech in the  $\square$ igveda. Amsterdam, 1959; он же. Stylistic Repetition in the Veda. Amsterdam, 1959; он же. The Vision of the Vedic Poets. The Hague, 1963). См. также: P. Horsch. Die vedische Gātha- und Śloka-Literatur. Bern, 1966; C. Kunhan Raja. Poet-Philosophers of the  $\square$ igveda, Vedic and Pre-Vedic. Madras, 1963; L. Renou. L'ambiguïté du vocabulaire du  $\square$ igveda. — JA. 1939, t. 231; Historical and Critical Studies in the Atharvaveda. Delhi, 1981.

<sup>664</sup> T. G. Mainkar. The Rigvedic Foundation of Classical Poetry. Delhi, 1977.

<sup>665</sup> Основные точки зрения изложены в кн.: П. А. Гринцер. Древнеиндийский эпос. М., 1974.

<sup>666</sup> G. Dumézil. L'idéologie tripartite des Indo-Européens. Bruxelles, 1958; S. Wikander. Sur le fond commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde. — «La Nouvelle Clio». 1950, №7; Г. М. Бонгард-Левин, Э. А. Грантовский. От Скифии до Индии. М., 1983.

<sup>667</sup> J. Gonda. Vedic Literature; Sukumari Bhattacharji. The Indian Theogony. A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṅas. Cambridge, 1970; H. L. Hariyappa.  $\square$ gvedic Legends through the Ages. Poona, 1953; A. D. Pusalkar. Studies in the Epics and Purāṅas. Delhi, 1955.

принимают местные нормы; расширяется их географический ареал: в поздневедийское время некоторые школы функционируют уже в областях Южной Индии, ставшей впоследствии подлинным хранителем наиболее архаичных элементов этой культуры.

*Религия.* Ведийская литература выступает ценнейшим источником для воссоздания космологических и религиозных представлений всего периода. Развитие санскритологии в XIX в. шло под знаком пристального внимания к индоевропейским студиям, поставившим на прочную основу компаративистики исследование мифологии и ритуала древнейшей Индии<sup>668</sup>.

Религия пронизывала всю жизнь ведийского индийца. Постоянно сталкивавшийся с трудностями и опасностями, он надеялся, что обрядовыми действиями сможет предотвратить любые грозящие ему неприятные неожиданности со стороны и естественных и сверхъестественных сил. Поэтому производственная деятельность непременно сопровождалась совершением магических ритуалов и произнесением заклинательных формул или стихотворных обращений к сверхъестественным силам<sup>669</sup>. Знание магических текстов, реализованное в ходе соответствующих процедур, и считалось ведой; именно она обеспечивала человеку успех во всех делах и жизненное благополучие.

Поскольку в ритуале важен не только «выбор» текстов, но и то, как они произносятся, постольку даже самая совершенная система письменности не гарантирует правильного произношения и должной интонации, а ошибка может нарушить действенность обряда. Священное слово должно было сохраняться в первоначальном виде вечно, и для облегчения запоминания, заучивания разрабатывались особые приемы. Важным источником при изучении символично-мифологической стороны ведийской религии служат брахманы. Будучи более поздними по времени окончательной фиксации текста, они содержат некоторые новые идеи или переосмысленные. Каждая самхита имеет свою брахману, чаще всего несколько. Тесно примыкают к брахманам араньяки («лесные книги») и упанишады, излагающие «[знание, приобретаемое] при сидении в непосредственной близости». Такое название они получили, видимо, вследствие того, что материал, излагаемый в них, подается обычно в виде беседы учителя с находящимся рядом учеником. Оба эти вида ведийской литературы близки друг другу: их формирование является результатом развития ведийского мировоззрения и системы ритуала, что заметно уже в древнейших брахманах (например в «Айтарей-брахмане»); прослеживается тенденция к упрощению громоздких и дорогостоящих обрядов, сведению их к чисто символическому ритуалу. На текстуальном уровне это выразилось в том, что араньяки и упанишады посвящены объяснению скрытого эзотерического (магически наиболее значимого) смысла обрядов. Они же считаются самыми ранними индийскими религиозно-философскими сочинениями. Их появление свидетельствовало о серьезном сдвиге в религиозном сознании и об интересе к обсуждению сложных «теоретических» вопросов, возникающих в связи с осмыслением сущности ритуала и ведийского «знания». Араньяк известно немного, упанишад же насчитывается более 200, и древнейшие из них условно могут быть отнесены к VII — VI вв. до н.э.

Верования индийцев в эпоху вед изучаются на основе ее литературы, но она отразила огромный по времени период, который не был статичен и идейно однороден. Об этом свидетельствует, скажем, сравнение гимнов «Ригведы» с брахманами и упанишадами. Более того, уже «Ригведа» демонстрирует трансформацию религиозных воззрений (ср. космология X мандалы и «фамильных» гимнов).

---

<sup>668</sup> Укажем лишь на некоторые общие работы последнего времени помимо уже упоминавшихся (остальные приведены в библиографии Р.Н.Дандекара): J.Gonda. *The Dual Deities in the Religion of the Veda*. Amsterdam, 1974; он же. *Loka, World and Heaven in the Veda*. Amsterdam, 1966; он же. *The Vedic God Mitra*. Leiden, 1972; он же. *Notes on Names and the Name of God in Ancient India*. Amsterdam, 1970; он же. *Change and Continuity in Indian Religion*. The Hague, 1964; он же. *Some Observations on the Relations between Gods and Power in the Vedas*. Leiden, 1957; R.N.Dandekar. *Vedic Mythological Tracts*. Delhi, 1979; N.J.Shende. *The Religion and Philosophy of the Atharvaveda*. Poona, 1952.

<sup>669</sup> См., например: H.Aguilar. *The Sacrifice in the R̥gveda*. Delhi, 1976; G.U.Thite. *Sacrifice in the Br̥hmana-Texts*. Poona, 1975; U.Rustagi. *Darśapūr̥amāsa (A Comparative Ritualistic Study)*. Delhi, 1981.

Предлагаемое здесь общее описание ведийской религии, основанное на материалах памятников разных периодов ведийской истории, позволяет представить «ведийское мировоззрение» лишь в главных чертах и не претендует на выявление значительных различий в процессе его развития. Так, ряд важнейших концептуальных положений, неизвестных религии самхит, но зафиксированных в упанишадах (Атман, карма, мокша и т.д.), передал специфике уже нового этапа в истории древнеиндийской религии. Следует также иметь в виду, что верования, отраженные в ведийских сочинениях, образуют своего рода синтез представлений индоарийских и местных племен, представлений, четкое разграничение которых не всегда оказывается возможным.

*Мифология и ритуал.* Пантеон «Ригведы» выступает в единстве мифологических персонажей трех исторических периодов — от индоевропейского до собственно индийского<sup>670</sup>. К первому относятся сам термин, обозначающий понятие «бог» (deva), образы отца-неба Дьяуса-Питара (греческий Зевс-Патер, римский Юпитер), богини утренней зари Ушас (греческая Эос, римская Аврора), бога грозы Парджаньи (литовский Перкунас, славянский Перун)<sup>671</sup>.

Очень многие представления восходят к эпохе индоиранского единства. Как для ведийской, так и для древнеиранской религии были характерны сходные культы огня, предков, использование при важнейших жертвоприношениях напитка сома (у иранцев — хаума). Немало параллелей можно найти и в религиозной терминологии. Священное изречение, несущее магическую силу, — «мантра» так же называется и у иранцев (mānθra); им были знакомы слова «дэва» и «асура» (daeva, ahura), но у индийцев дэвы считались благодетельными божествами, а асуры демоническими. Атхарван — один из священнослужителей у тех и других (atbravan) — означал вообще жреца и т.д. Во многих случаях аналогичны имена богов и мифологических персонажей<sup>672</sup>: Митра — Митра, Арьяман — Айрьяман, Вритрахан — Веретрагна, Яма — Йима, Вивасват — Виванхвант и др. Обращает на себя внимание функциональная близость ведийского Варуны и иранского Ахурамазды<sup>673</sup>. Особенно интересны совпадения целых словосочетаний, главным образом жертвенных формул. Ведийский ритуальный возглас *ye uṣāmahe* («мы, которые жертвуем») имеет точное соответствие в древнеиранском ритуале. Наличие таких совпадений (наряду с другими соответствиями) позволяет сделать вывод о существовании общего индоиранского ритуала, этапами развития которого следует считать ритуалы вед и «Авесты» (наиболее архаичные части первого восходят к эпохе до сложения «Ригведы»). Все это с несомненностью доказывает близкое родство древних религий иранцев и ведийских индийцев.

Наконец, уже на индийской почве получили распространение культы Брихаспати, Рудры, Вишну, Сарасвати.

Наиболее важное место в ведийском пантеоне занимают дэвы — боги. Их здесь насчитывали от 33 до более 33 сот<sup>674</sup>, а позже — миллионы. Древние индийцы придавали им антропоморфные черты, приписывали человеческие поступки, чувства и образ жизни. Боги едят и пьют, обитают в небесных дворцах, носят роскошные одежды, сражаются и ездят на колесницах, ненавидят, гневаются, любят. Многочисленные предания рассказывают об их любовных связях с земными женщинами, о женах-богинях, рождающих детей, подобно людям. Идея извечности богов, таким образом, была чужда ведизму. В «Ригведе» они не раз на-

<sup>670</sup> Из общих работ см.: A.Hillebrandt. *Vedische Mythologie*. Breslau, 1929; A.V.Keith. *Religion and Philosophy in the Vedas und Upanishads*. Vol. 1–2. Cambridge, 1925; S.Bhattacharji. *The Indian Theogony*.

<sup>671</sup> См., например: G.Dumézil. *Les Dieux des Indo-Européens*. P., 1952; он же. *Mitra-Varuṇa. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. P., 1948; В.В.Иванов, В.Н.Топоров. *Исследования в области славянских древностей*. М., 1974; Т.Я.Елизаренкова, В.Н.Топоров. *О древнеиндийской Ушас (Uṣas) и ее балтийском соответствии (Ušaiņš)*. — *Индия в древности*. М., 1964.

<sup>672</sup> P.Thieme. *Mitra and Aryaman*. New Haven, 1957.

<sup>673</sup> H.Lüders. *Varuṇa*. Bd 1–2. Göttingen, 1951–1959; F.B.J.Kuiper. *Varuṇa and vidūṣaka*. Amsterdam, 1979; Т.Я.Елизаренкова. *Еще раз о ведийском боге Варуне (Varuṇa)*. — *Труды по востоковедению*. I. Тарту, 1968.

<sup>674</sup> В «Ригведе» 33 бога (I.34.11; I.45.2 и др.) и 3339 (III.9.9.). См. также: Шат.-бр. XI.6.3 и сл.; Бр.-уп. III.9.1–2.

зываются бессмертными (I.24.1; I.72.2 и сл.); считалось, однако, что это качество не было присуще им изначально<sup>675</sup>. Возможно, в ранневедийскую эпоху существовали «примитивные» изображения небожителей, но результаты археологических раскопок это пока не подтверждают.

Ведийский пантеон пополнялся, вероятно, из разных источников: большинство богов на первых порах были, видимо, покровителями различных племен; с течением времени менялись отношения между последними и представления о роли и значении их покровителей. И в объяснении образов богов современные индологи не всегда единодушны<sup>676</sup>.

Почти всем богам присущи натурмифологические черты. Вселенная, по представлениям древних индийцев, состояла из трех сфер-миров (лока): земли, воздушного пространства, неба — и часто называлась «трилока» (три мира). И основные божества распределялись по этим сферам: к небесным относились Митра, Варуна, Адити, Сурья, Савитар, Пушан, Вишну, Ушас, Ашвины; к «атмосферным» (между Небом и Землей) — Индра, Маруты, Рудра, Ваю-Вата, Парджанья; к земным — Агни, Сома, Брихаспати. Впрочем, степень отождествления их с теми или иными сферами и, значит, природными явлениями весьма условна — от «максимальной» у Дьяуса и Притхиви до «минимальной» у Варуны.

На религию несомненное влияние оказали социальные отношения, утвердившиеся к тому времени в обществе. Женским божествам (Адити — мать богов, Притхиви — мать-земля, Ушас — заря, Сарасвати — богиня реки того же наименования) отводилась второстепенная роль, особенно в более поздних частях вед. Сохранились древнейшие представления, что Адити («Безграничная») — мать богов<sup>677</sup>, но сама никем не рождена. Дьяус и Притхиви именуются «родителями богов»<sup>678</sup>, однако уже в период оформления первой из самхит их оттеснили другие, и прежде всего Агни, Индра, Сома.

Особенно почитаемым был Агни, что соответствовало тому огромному значению, которое придавалось огню. В «Ригведе» гимны к богам, образующие отдельные мандалы, начинаются с обращения к Агни<sup>679</sup>. Он был не только богом огня, но и огнем во всех его видах; именуется «хранителем людей» (Ригведа I.96.4), «хранителем дома» (I.12.6; I.36.5) и пр. Огонь жертвенного очага играл важную роль в культе и рассматривался как посредник между людьми и небожителями: в его пламени сгорали жертвы, приносимые богам.

Высшим божеством атмосферы считался Индра<sup>680</sup> — податель дождя, победоносный борец с демонами засухи Вритрой<sup>681</sup> и Шушной, грозный бог, вооруженный молнией. К нему зывали как к богу-воителю, его задабривали молитвами, богатыми приношениями и обильными возлияниями сомы, чтобы обеспечить победу в схватке с врагами. Гимны, посвященные ему (кстати, самые многочисленные в первой из самхит), следуют обычно за гимнами в честь Агни.

Бог Солнца Сурья (известный также в разных своих проявлениях и под другими именами) каждое утро, по убеждению ведийских индийцев, выезжал в золотой колеснице, за-

---

<sup>675</sup> «Первоначально боги были смертны (martya)» (Шат.-бр. XI.1.2.12; 2.3.6). Сохранилось несколько мифов, повествующих о том, как боги достигли бессмертия.

<sup>676</sup> Так, в Варуне разные ученые видели бога неба, ночи, океана, Земли, Луны, плодородия, зимы, растительности, верховного бога-творца, правителя вселенной, хранителя миропорядка и высшего судью, первоисточника магии, владыку вод и др. (подробный критический разбор точек зрения см.: R.N.Dandekar. *Vedic Mythological Tracts*, с. 26–67, 313 и сл.).

<sup>677</sup> Ее сыновьями числятся от 6 (Ригведа II.27.1) до 12 (Шат.-бр. VI.1.2.8; XI.6.3.8) богов. Их именуют не везде одинаково; наиболее обычны из упомянутых нами Варуна и особенно солнечные божества — Сурья, Вивасват, Арьяман, Митра, Савитар. Они часто называются «адити» — сыновья Адити. Со временем слово «адитья» становится одним из имен Солнца.

<sup>678</sup> Ригведа I.159.2; III.3.11; VII.53.2; X.65.8; 110.9 и др.

<sup>679</sup> J.Hertel. *Die arische Feuerlehre*. Bd 1. Lpz., 1925; Д.Н.Овсяннико-Куликовский. *Религия индусов в эпоху вед.* — Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962.

<sup>680</sup> R.N.Dandekar. *Vedic Mythological Tracts*.

<sup>681</sup> É.Benveniste, L.Renou. *Vātra et Vātragna*. P., 1934. Вритра традиционно понимается как демон засухи. В «Ригведе» этот миф имеет космогоническое содержание — победа Индры над Вритрой означает сотворение вселенной из первозданного хаоса (см.: M.Eliade. *Le mythe de l'éternel retour*. P., 1949).

пряженной огненно-рыжими конями. Он развеивал мрак ночи и приносил свет дня, давал животворное тепло. Он — небесный огонь, Агни неба. Древнеиндийские божества Солнца были мало связаны с обыденной жизнью, и потому их культ не получил широкого распространения<sup>682</sup>. Примечательно, что самая священная формула в религиозной литературе индуизма — савитри — стих из гимна, посвященного Савитару, абстрактному божеству, имеющему с Сурьей ряд общих черт<sup>683</sup>. Сурья считался отцом Ману Вайвасвата, седьмого потомка прародителя людей Ману.

Мир богов представлялся организованным подобно человеческому обществу<sup>684</sup>. Царем (раджей) богов и военным вождем был Индра (его дружину составляли Маруты), пурохитой — Брихаспати, жрецом — Агни, верховным божественным судьей, хранителем мирового порядка (рита) — всеведущий и всевидящий Варуна, охотником и покровителем охотников, владыкой лекарственных трав и целителем — Рудра, пастухом и покровителем пастухов и земледельцев — один из солнечных богов, Пушан. Ашвины являлись врачами, трое Рибху, а также Тваштар — мастерами, строившими для других богов дворцы, изготовлявшими для них оружие, колесницы и утварь. У всех них были свои слуги; гандхарвы развлекали их пением и музыкой, апсары — танцами. Ведийский пантеон демонстрирует значительную децентрализацию: нередко конкретный бог воспринимался как самый главный.

Древние индийцы верили в существование не только благодетельных божеств, но и их антагонистов — победа богов над демонами приводит к обновлению солнца и вообще всех производительных сил природы; когда силы мрака отступают, в мире воцаряются гармония и порядок — предвестники счастливого года без голода и лишений. Наиболее рьяными противниками богов выступали асуры, о которых сохранились даже мифы как о братьях, притом старших, дэвов<sup>685</sup>; некоторые боги в ранних книгах «Ригведы» называются асурами<sup>686</sup>. Но в поздней X книге и в «Атхарваведе» они уже определены — враги дэвов.

Помимо космических недругов непосредственными врагами человека были злобные ракшасы — людоеды с безобразной внешностью. Другие упыри (бхуты, пишачи, преты) считались перевоплощением душ умерших, которые при жизни совершили преступления, — воров, убийц и т.д. Все они приносили людям несчастья, болезни, разорение, лишали потомства и побуждали к дурным поступкам.

В индологии порой и сейчас сохраняется традиция подразделять ведизм на две части: светлую, жизнеутверждающую веру в благодетельных дэвов и темную веру в демонов, злых духов (магия, примитивные культы). Первая объявляется истинно арийской, вторая — результатом влияния аборигенных племен<sup>687</sup>. Однако вера в существование не только благодетельных, но и враждебных сверхъестественных сил была присуща ведийской религии с самого начала. Четкие границы между религией и магией в ту эпоху отсутствовали: магия фактически пронизывала религиозное мировосприятие.

Показательно, что ведизм не знал верховного бога<sup>688</sup>: даже Индра, царь богов, был скорее просто военным вождем или божественным кшатрием. Позднее оформилась идея вла-

---

<sup>682</sup> Подробнее см.: J.Gonda. *Viṣṇuism and Śivaism*. L., 1970; он же. *Aspects of Early Viṣṇuism*. Delhi, 1969; R.N.Dandekar. *Some Aspects of the History of Hinduism*. Poona, 1967.

<sup>683</sup> «Да поразмыслим мы о я»еланном блеске бога Савитара: пусть он укрепит (усилит) наши мысли» (Ригведа III.62.10). Этот стих (называемый также по стихотворному размеру гаятри) верующие индусы (особенно брахманы) и в настоящее время произносят ежедневно на рассвете, в полдень и в вечерние сумерки, а также во время некоторых важнейших обрядов.

<sup>684</sup> «Сначала все боги были равны, все добродетельны...» (Шат.-бр. IV.5.4.1). Там же рассказывается о том, как Агни, Индра и Сурья добились превосходства.

<sup>685</sup> Например, Шат.-бр. I.2.5.1; III.4.4.3; IX.5.1.12; Бр.-уп. I.3.1; Чх.-уп. I.2.1; Мбх. I.59.3–20; I.60.33 и др.

<sup>686</sup> Индра (VIII.90.6), Агни (II.1.6; III.3.4), Дьяус (I.131.1), Варуна (I.24.14; II.27.10; V.85.5), Варуна и Митра (VII.36.2; VIII.25.4), Пушан (V.51.11), Сома (IX.73.1; IX.74.7).

<sup>687</sup> «Когда арийская и неарийская религия встретились — одна очищенная, другая вульгарная, одна добрая, а другая низменная, дурная стала стремиться вытеснить добрую...» и т.д. (С.Радхакришнан. *Индийская философия*. Т. 1. М., 1956, с. 97).

<sup>688</sup> Правда, в «Ригведе» (I.27.13) говорится о неравенстве богов — о великих и малых, молодых и старых (см.: В.Г.Эрман. *Очерк истории ведийской литературы*, с. 86).

дыки живых существ — Праджапати, магического творца вселенной, олицетворения безграничной мощи ведийского жертвоприношения, единства ритуализованной природы. Но и он не стал главным богом, культ его не сложился. К концу изучаемого периода Праджапати сливается с Брахманом, безличным абсолютном упанишад (Шат.-бр. XI.2.3.1).

Ведийский индеец приписывал всем предметам внешнего мира «человеческие черты» — способность говорить, испытывать боль, страдание, радость. Этими качествами наделялись даже горы, реки, камни и т.д. Позднее отношение к ним как к одушевленным предметам сохранялось лишь в качестве пережитка древнейших анимистических представлений.

В поздневедийскую эпоху получила закрепление идея, по которой каждое живое существо состоит из двух частей — видимой (тело) и невидимой (душа). Именно душа способна чувствовать, думать, желать, она и является в человеке животворным началом.

Еще в «Ригведе» содержатся (правда, не всегда ясные) намеки на то, что добродетельные люди достигают бессмертия и обитают на небесах (I.125.5–6; 154.5; VIII.58.7). Более определенны рассказы о потустороннем мире предков, куда уходят усопшие (IX.113.7–11, 14; X.15.16), а также о темном мире бездны для нечестивых (IV.5.5; IX.673.8; X.152.4). Об усадках райской жизни говорится в «Атхарваведе» (IV.34). В мире небес нет деления на угнетателей и угнетенных: «Там слабый не платит налога сильному» (III.29.3). Указания на посмертное пребывание благочестивых в мире предков (питрилока) и мире богов (дэвалока) встречаются в упанишадах<sup>689</sup>. Об аде (нарака) иногда упоминается в «Атхарваведе» и брахманах.

После смерти, верили индийцы, за душой покойного прибывали гонцы от бога Ямы — владыки мира усопших. Он умер первым, чтобы открыть людям путь в иной мир, правителем которого он стал<sup>690</sup>. Яма выступал также судьей добрых и дурных дел — отправлял душу либо в рай, либо в ад<sup>691</sup>; в какой именно отдел рая или ада и на какой срок, зависело от соотношения добрых и дурных поступков умершего. Со временем на эти представления наложились взгляды о возможности повторных появлений человека на земле (что нашло отражение уже в брахманах). Наконец, в ранних упанишадах четко зафиксированы идеи детально разработанного затем учения о карме. Душа человека после его смерти не гибнет, а переселяется в другое тело, причем не обязательно в тело человека того же общественного состояния: царь, в новом существовании может стать разбойником, бедняк — богачом, брахман — шудрой и т.д. Более того, возможно возрождение в виде любого растения или животного, даже самого презренного и нечистого; те, в свою очередь, могли появиться в облике живых существ или даже людей. Таким образом, весь живой мир от низших его видов до небожителей как бы оказывался в едином круговороте переселений душ. В более поздней религиозно-философской литературе это «странствование» получило название «сансара».

Вера в переселение душ должна была предполагать и наличие известного порядка этого переселения. Представление о нем складывалось также постепенно и как оформленное встречается лишь в поздних упанишадах и буддийских текстах. То, чье место займет душа человека после смерти, поднимется ли она по ступеням, ведущим от низших видов до небожителей, или, наоборот, опустится, зависело от меры праведности каждого при жизни. Каково его деяние (карма), таково и будущее рождение. Деяние и определяет судьбу человека. По «закону кармы» он своим поведением, образом жизни, любым поступком подготавливает свое будущее. Но этот «закон» обуславливает не только будущее, но и настоящее положение человека, ибо оно — результат его деяний в прошлых существованиях. Это высший закон бытия, независимый даже от воли богов.

Чтобы обеспечить благоприятное возрождение, надлежит вести себя добродетельно, т.е. совершать хорошие поступки и не совершать дурных. Иными словами, в конечном счете все связано с тем, куда направит человек свою волю, какими соображениями будет руководствоваться. Если он был добродетелен при жизни, то после смерти его душа может возро-

<sup>689</sup> Бр.-уп. VI.2.15; Чх.-уп. V.10.1–6.

<sup>690</sup> Ригведа X.14.2; Атхарваведа XVIII.3.13.

<sup>691</sup> Шат.-бр. XI.2.7.33; X.1.5.4.

даться в теле человека более высокого общественного статуса, даже царя или брахмана; душа грешника же попадает либо в один из многочисленных «адов», либо в тело человека более низкой общественной категории, либо в тело животного<sup>692</sup>.

С появлением учения о карме древние представления об аде (нарака) и рае (сварга) не «отменяются», но вводятся в общий контекст нового учения. К послеведийскому времени относятся наиболее подробные описания усад райской жизни и мучений ада, который в новой системе ценностей обретает функции некоего «чистилища» (первые примеры таких описаний имеются уже в брахманах).

В основе ведийского культа лежали жертвоприношения богам — регулярные и специальные. Совершение первых было важнейшей составной частью образа жизни всех слоев общества. Мир существует благодаря богам, а они живут жертвоприношениями, поэтому ради своего и всеобщего благополучия должно одаривать богов, чтобы заручиться их расположением. В целом жертвоприношения были относительно просты и совершались в каждой семье — в огонь, который поддерживался постоянно, бросали частицы пищи. Эти обряды выполнял, как правило, сам домохозяин, и они назывались «домашними» (грихья) или основанными на «священном предании» (смарта)<sup>693</sup>. «Торжественные» обряды отличались особой сложностью и пышностью, их называли «шраута», т.е. основанными на «священном откровении» — шрути.

Древний индеец понимал, что ему не сравниться в могуществе с богами, однако верил, что если настойчиво просить и щедро одаривать их, то они, в свою очередь, помогут ему. Не случайно еще долго определяющим оставался материальный фактор — жертва, а степень благочестия измерялась ее размерами. Жертвоприношение стало рассматриваться как самостоятельная магическая сила, способная вершить судьбами людей, как основа мироздания. Показательно, что в ряде мифов творение мира непосредственно связывается с первичным жертвоприношением<sup>694</sup>.

Главным в культовой практике было принесение в жертву животных. На специально подготовленных алтарях разделявали туши, некоторые части бросали в огонь, другие варили в котлах, после чего участники обряда съедали их. Боги, по убеждению индийцев, питались тем, что сгорало в огне. В него бросали также хлебные зерна, лили топленое масло, молоко и особым образом приготовленный напиток — сому.

Обряды, совершаемые от имени царей и знати, были чрезвычайно пышными, часто длились в течение многих дней, а иногда и более года. Участвовало множество жрецов, закалывались десятки животных. Все это происходило обычно в сумерках или ночью при свете костров и сопровождалось специальными церемониями, пением и произнесением магических изречений. Жертвоприношение ставилось в заслугу не жрецам, а жертвователю (яджаману), взявшему на себя расходы.

Ведийский жертвенный ритуал складывался постепенно, естественно, что в нем сохранились и весьма архаичные черты. Так, «саттру» могли выполнять только родственники (мужчины и женщины), причем функции их всех были одинаковыми, жертвенную пищу потребляли сообща, и никто не получал особого вознаграждения и т.д. Несомненно, этот обряд сложился еще в родовой общине. Угощение присутствовавших при жертвоприношении и одаривание их также допустимо рассматривать как пережиток систематического перераспределения материальных благ в коллективе равноправных общинников. Ритуалистическая традиция существовала очень долго и значительно пережила ведийскую эпоху<sup>695</sup>.

---

<sup>692</sup> «Те, кто благого поведения, быстро достигнут благого рождения — рождения брахманом, кшатрием или вайшьей. Те, кто дурного поведения, быстро достигнут дурного рождения — рождения собакой, свиной или чандалой» (Чх.-уп. V.10.7; см. также: Бр.-уп. IV.4.5).

<sup>693</sup> Подробнее см.: Р.Б.Паидей. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1982.

<sup>694</sup> «У всего сущего и у всех богов одно жизненное начало — жертвоприношение; им существуют боги, люди, предки» (Шат.-бр. XIV.3.2.1; см. также: Айт.-бр. XIII.6.4).

<sup>695</sup> См.: Я.В.Васильков. «Махабхарата» и потлач (этнографический субстрат эпического сюжета). — Санскрит и древнеиндийская культура. Т. 1. М., 1979; В.Н.Романов. Некоторые особенности этических представлений древних индийцев (по материалам дхармашастр). — ВДИ. 1980, №3. Подробнее о ведийском



Особое значение придавалось принесению в жертву коня (ашвамедха)<sup>696</sup>, обряду, совершаемому только правителем. Специально отобранного коня отпускали на волю, но за ним неотступно следовал царь (или назначенный для этого полководец) с войском. Властители областей, по территории которых проходил конь, должны были либо подчиниться царю — собственнику коня, либо воевать с ним. Через год коня приводили в столицу и приносили в жертву в присутствии покоренных правителей. На подобный акт мог решиться царь, уверенный в своих силах и претендующий на роль политического гегемона.

В религии древних индийцев исключительно важное место занимал культ предков (ничуть не уступая культу богов), хотя вера в переселение душ, казалось бы, не должна была способствовать его развитию. Самая существенная часть культа — поминальная трапеза (шраддха) — совершается и сейчас. Выполнять ее может только мужчина — глава семьи, и потому понятны постоянные мольбы верующих индийцев о мужском потомстве.

Обрядами сопровождалась и трудовые процессы — запряжка в плуг быков, начало пахоты, сева, жатвы, молотьбы, ввод и вывод скота из хлева, начало сооружения пруда, колдца, закладка сада, постройка жилых и хозяйственных помещений и т.п., а также любое событие в личной или семейной жизни. Они зародились в глубокой древности, и первоначально выполнение их не требовало профессиональных знаний, но брахманы старались взять под свой контроль и эту сторону жизни индийца. Традиционные обряды они истолковывали в соответствии с новыми верованиями, привносили в них элементы развивающегося ритуала (например, чтение мантр), стремились сделать непременным свое участие в нем или даже руководить им.

Для отправления ведийского культа необходимы были квалифицированные исполнители — жрецы и подсобный персонал. В обрядах с возлиянием сомы, например, должны были участвовать минимум четыре жреца: хотар, главной обязанностью которого было произнесение гимнов «Ригведы», адхварью, произносивший тексты из «Яджурведы», удгатар, певший гимны из «Самаведы», и брахман, следивший за ходом церемонии; ему надлежало знать все три веды. В особо важных случаях исполнителей было значительно больше; они образовывали четыре труппы, куда включались представители названных «категорий».

Точное знание ритуала достигалось многими годами постоянной учебы: приходилось все воспринимать на слух и заучивать наизусть. Постепенно такая задача для одного человека оказывалась непосильной, что и определило потребность в специализации брахманов, — одни готовились к выполнению функций хотара, другие — адхварью, третьи — удгатара и т.д.

Судя по брахманам, жертвоприношения превращались в длительную, с огромными затратами средств процедуру<sup>697</sup>. По сути, обряд шраута могли себе позволить только очень состоятельные люди<sup>698</sup>. Если допускалась ошибка, то священнодействие считалось неэффективным. Естественно, что каждый из жрецов должен был досконально знать правила и детали ритуала и тексты, чтение которых составляло часть его. А это было далеко не просто. Так, хотар на пятый день обряда агништомы произносил в строго определенном порядке две тысячи стихов (рич) из «Ригведы», обращенных к Агни, Ушас и Ашвинам.

В изучаемую эпоху большое значение придавалось аскетической практике, посредством которой адепты пытались достичь высшей силы духа и божественного могущества. Некоторые давали обет принимать пищу лишь через очень большие промежутки времени, другие — никогда не ложиться или ложиться лишь на ложе из колючей травы, третьи — добы-

---

ритуале см.: M.Biardeau, Ch.Malamoud. *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*. P., 1976; Ch.Malamoud. *Cuire le Monde — Puruṣārtha. Recherches du sciences sociales sur l'Asie du Sud*. P., 1975.

<sup>696</sup> Наиболее подробно ашвамедха описана в «Шатапатха-брахмане» (XIII.1–5); P.-E. Dumont *L'Āśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda Blanc*. P., 1927.

<sup>697</sup> Так, ни один жрец не должен был совершать жертвоприношение с возлиянием сомы меньше, чем за сто коров (Шат.-бр. IV.3.4.3); H.W.Bodewitz. *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) According to the Brāhmaṣas*. Leiden, 1976.

<sup>698</sup> R.N.Sharma. *Culture and Civilization as Revealed in the Śrautasūtras*. Delhi, 1977.

вать себе пропитание нищенством или сбором диких плодов и корней и т.д. Подвижничество (особенно ограничение в пище) всячески восхвалялось, отшельникам приписывалась особая святость. Жизнь преходяща, мир суетен, но добродетельны отказ от мирских радостей и удаление в лес или горы. Уединившись в чаще либо в пещере, отшельники постоянными молитвами и заучиванием мантр старались достичь благоволения богов и священной мудрости. Отшельничество в лесу (ванапрастха) считалось в древней Индии даже одной из обычных стадий жизни (третья ашрама) всякого благочестивого дваждырожденного.

Существенным отличием ведизма от первобытных верований было освящение общественного неравенства людей. Носители государственной власти обожествлялись, и безусловная покорность им, как богам в человеческом облике, объявлялась высшим долгом каждого. Церемония восхождения на престол сопровождалась специальными обрядами, которые должны были придать сакральный характер этому событию<sup>699</sup>.

Неравенство людей проявлялось и в самой культовой практике. Более обильные жертвоприношения расценивались как свидетельство большего благочестия, обеспечивали большую милость богов и более счастливую карму. Самые угодные богам жертвоприношения некоторые разряды свободных (не говоря уже о рабах) вообще не могли совершать. Шудрам, например, запрещалось даже присутствовать на них, не разрешалось заучивать и произносить мантры, даже слушать их, более того, дваждырожденные не должны были произносить их при шудрах. Сравнительно поздняя тенденция брахманской «теологии» поставить аскетизм и священное знание выше обрядности частично была связана и с реакцией на доминирование материального фактора в культе.

Но, несмотря на все изменения, ведийская религия оставалась по своему характеру весьма архаичной: она унаследовала от более древних верований многобожие, отсутствие установленной иерархии богов, племенную исключительность, практически делавшую невозможным прозелитизм. Это позволяет рассматривать ведизм как религию небольших, еще неразвитых государств с сильными пережитками родоплеменных отношений.

*Космогонические воззрения и истоки философии*<sup>700</sup>. Представления о происхождении и развитии вселенной, отраженные в X мандале «Ригведы», непосредственно предшествуют космогоническим концепциям брахман. В гимнах этой поздней «ригведийской книги» сохранились две основные версии происхождения космоса. Первая была связана с дуалистическим представлением о его исходных началах — хаотической мировой материи и организующем ее агенте (X.81–82.121), когда в образе демиурга выступают Вишвакарман, Праджапати. Эти воззрения соотносились с мифологическими представлениями о «Золотом зародыше» (Хираньягарбха). Другая модель мира — пантеистическая. Согласно гимну «Пурушасукта» (Ригведа X.90), боги, вознамерившись сотворить мир, совершили жертвенный обряд над божественным первочеловеком Прушей. При этом из его «духа» (манас) возникла Луна, из глаза — Солнце, из уст — Индра и Агни, из дыхания — ветер, из пупа — воздушное пространство, из головы — небо, из ног — Земля, из уха — стороны света (лока). Из уст Пуруши произошли брахманы, из рук — кшатрии (раджанья), из бедер — вайши, из ступней — шудры. Тогда же появились животные, растительность, а также гимны (рич), песнопения (саман), жертвенные формулы (яджус) и т.д.

В целом ведийская космогония предлагает различные ответы на вопрос о том, как был сотворен мир. Всесоздателем выступает наряду с «абстрактным» божеством — персонификацией самого процесса творения, первым зародышем, покоящимся в водах (Брахманда, Хираньягарбха) и приносимым в жертву первосуществом, — также и «космический жар» (тапас). Авторы гимнов пытались устранить эту несогласованность, но все их решения на деле сводились лишь к сопоставлению и перестановкам названных образов.

Самхиты не дали единой космогонической теории, но творцов разнородных «концепций» о происхождении мира сблизил дух искания. То, что многие из космогонических гим-

<sup>699</sup> J.C.Heesterman. The Ancient Indian Royal Consecration. Utrecht, 1957.

<sup>700</sup> Раздел о космогонических представлениях написан совместно с Г.М.Бонгард-Левиним (подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980).

нов облечены в форму вопросов, конечно же, не просто литературный прием. Авторы их допускают: ответов может быть много, истина неизвестна даже богам, картина жизни вселенной неясна.

Раздумья ведийских индийцев над проблемами бытия и мироздания, пожалуй, наиболее полное отражение нашли в известном тексте «Ригведы» — «Гимне о сотворении мира» (X.129). Там говорится<sup>701</sup>:

Не было не-сущего, и не было сущего тогда,  
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.  
Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой?  
Что за вода — глубокая бездна?  
Не было ни смерти, ни бессмертия тогда,  
Не было ни признака дня [или] ночи.  
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,  
И не было ничего другого, кроме него.

Основой бытия провозглашается нечто безличное; нет ни атмосферы, ни небесного свода; вода, подобная бездне, предшествует другим стихиям. (Представление о связи безличного «нечто» и доступного чувственному восприятию мира характерно и для позднейших религиозных течений — брахманизма, индуизма и т.д.) Не только смерть, но и бессмертие невозможно в том, не выразимом словами состоянии, которое предшествовало творению. Было «Нечто Одно», обладающее единственным свойством — целостностью, неделимостью. Вселенная же виделась царством различий, возникающих из деления первоначального целого на две части (сущее — не-сущее, смерть — бессмертие, день — ночь). Любопытно и другое определение: «Оно дышало, не колебля воздуха», т.е. одновременно и дышало, и не дышало. (Это представление тоже получило развитие в индийской философской литературе.)

В соответствии с идеей отрицания независимого существования божеств авторы гимна рассматривают их как вторичное явление, возникшее в результате уже свершившегося акта творения. Подобно людям, боги выполняют свое предназначение в мире, но не управляют им и не знают, как возник он. Тайна творения остается неразгаданной («может, само создало себя, может, нет»). Даже вселенский «надзиратель» (адхьякша), наделенный высшим знанием, осматривающий космическую панораму, вряд ли может ответить на все поставленные в гимне вопросы.

Этот текст, взятый в качестве примера, показывает, сколь сложным и противоречивым был ранневедийский взгляд на происхождение мира. Вместе с тем индийцы времени «Ригведы» не считали, что «загадки мироздания» способны раскрыть боги: их мир оказывается чем-то вторичным, подчиненным общим законам бытия. Небожители способны помочь в достижении каких-либо материальных благ, но бессильны в объяснении тайн вселенной, природы и человека.

Приведенный материал ни в коей мере не охватывает всей проблемы реконструкции космологической системы ранневедийского периода<sup>702</sup>, здесь лишь в самых общих чертах передан характер космогонических представлений индийцев эпохи самхит. Следующий этап в развитии этих представлений отражен в брахманах и араньяках. В решении космогонических проблем брахманы во многом идут за ведами. «Шатапатха-брахмана» провозглашает абсолютным первоначалом воду. «Водами поистине было это (т.е. мироздание) вначале» (XI.1.6.1). Затем возникают различные стихии и божественные существа. Конечный результат процесса — тоже воды. Праджапати — персонифицированная творческая сила — возро-

<sup>701</sup> Переводы из «Ригведы» Т.Я.Елизаренковой.

<sup>702</sup> Подробнее см.: W.Kirfel. Kosmographie der Inder. Bonn — Leipzig, 1920; N.N.Bhallacharya. History of Indian Cosmogonical Ideas. Delhi, 1971; W.N.Brown. The ṛg-Vedic Equivalent for Hell. — JAOS. 1941, vol. 61; он же. Theories of Creation in the Rig Veda. — JAOS. 1965, vol. 65; H.Lommel. Gedichte des Rigveda (Auswahl und Übersetzung). München, 1955.

ждается вновь в своем потомке Парамештхине, который отождествляется с процессом бытия: «„...пусть я поистине стану всем этим!“ Он стал водами. Воды поистине [и есть] все это, ибо они стоят на самом высоком месте. Тот, кто стал бы здесь рыть, нашел бы именно воды. Поистине с самого высокого места — с неба — падает дождь» (XI.1.6.16). В мифологизированной и поэтизированной форме ведийский индеец пытался осмыслить идею круговорота веществ. Из воды рождается все живое. Она питает растения, низвергаясь на землю в виде дождя, пополняет запасы подпочвенной влаги, поддерживает органическую жизнь. В том же отрывке перечисляются и другие понятия ригведийской космологии: тапас и «Золотой зародыш».

Наравне с представлением о преобладающей роли воды — первоосновы всего сущего — встречается и известная ведийская концепция о зарождении вселенной из некоего нерасчлененного целого. «Шатапатха-брахмана» называет его «не-сущим»: «Поистине не-сущим было вначале [все] это. Поэтому и спрашивают: „Чем было это не-сущее?“» (VI.1.1.1).

Далее становится заметной одна типичная для ведийского мировоззрения в целом черта: стремление отождествить природные явления с процессами, регулирующими жизнь человека. Первостихией бытия объявляются различные формы дыхания (праны), обеспечивающие жизнедеятельность и человека и природы.

Во взглядах индийцев эпохи араньяк на человека был и еще один существенный момент. «Айтарея-араньяка» провозглашает, что он — «сочетание речи и дыхания, кои суть жертвоприношение» (II.36.3). Данное положение конкретизируется в том же тексте. Природа и человек ассоциируются (и отчасти даже отождествляются) с третьим началом, которому тоже приписывается космическое значение, — с жертвенной практикой. Ритуал как бы поставлен над всеми обычными действиями, он имитирует процессы природы и одновременно обуславливает их. Взгляд на жертвоприношение как на сакральный акт, моделирующий космос, оказался в древней Индии необычайно стойким.

Наряду с попытками осмыслить мир и его «законы» в контексте мифотворчества обнаруживаются и первые попытки абстрактно-понятийного объяснения мира. Согласно важнейшему положению, зафиксированному в упанишадах, всякая индивидуальная душа (Атман) тождественна Абсолюту — Брахману<sup>703</sup>, наполняющему собой весь живой мир<sup>704</sup>, Атман нередко даже терминологически совпадает с ним<sup>705</sup>. И вместе с тем понятие «Брахман» существовало с идеей персонифицированного божества — Брахмы<sup>706</sup>. Образ этого бога слился с ведийским Праджапати. И ныне в индуизме Брахма читится как одно из высших божеств, как бог-творец, по в основном в «богословии»: культ его, не имевший корней в племенных верованиях, не получил широкого распространения.

---

<sup>703</sup> Приведем отрывок беседы учителя с учеником:

«Принеси сюда плод ньягродхи.

— Вот он, почтенный.

— Разломи его.

— Он разломан, почтенный.

— Что ты видишь в нем?

— Эти маленькие семена, почтенный.

— Разломи же одно из них.

— Оно разломано, почтенный.

— Что ты видишь в нем?

— Ничего, почтенный.

И он сказал ему: „Поистине, дорогой, вот — тонкая сущность, которую ты не воспринимаешь; поистине, дорогой, благодаря этой тонкой сущности существует эта большая ньягродха. Верь этому, дорогой. И эта тонкая сущность — основа всего существующего. То — действительное, То — Атман. Ты — одно с Тем (tat tvam asi)“» (Чх.-уп. III.3).

<sup>704</sup> Мунд.-уп. I.1.6–7; Майт.-уп. V.1; Иша-уп. 8.

<sup>705</sup> Бр.-уп. II.5; IV.4 и сл.; Чх.-уп. VIII.10.1.

<sup>706</sup> Имя это впервые встречается уже в «Ригведе» как эпитет Брихаспати (X.141.3), чаще он фигурирует в «Атхарваведе» (X.2; X.7; X.8). В брахманах (например Шат.-бр. XI.2.3.1–4) и упанишадах (Бр.-уп. II.6; VI.5; Чх.-уп. III.10.11; VIII.15) представление об этом боге выглядит уже оформившимся.

Сложные религиозно-философские построения, встречающиеся в поздней ведийской литературе, свидетельствуют и о стремлении привести в систему более древние верования. Их разработка способствовала возникновению новых мировоззренческих установок. В упанишадах особую роль играет учение о знании (джняна), по это не рациональное положительное знание, приобретенное в результате научных изысканий и опыта, а особое мистическое знание (видья), достигаемое медитативной практикой. Здесь отражены также поиски нового эсхатологического идеала. Достижение рая (царства богов) иногда признавалось уже недостаточным, поскольку оно не спасает от сансары. Конечная цель, к которой должен стремиться каждый истинно разумный, — «освобождение» (мокша) от сансары, «освобождение» души, т.е. избавление от новых рождений, а значит, и смертей. Это стало мыслиться как осознание своего глубинного единства с Брахманом — достижение «мира Брахмы» (брахмалока)<sup>707</sup>, после чего новые возрождения станут уже невозможными<sup>708</sup>. Но такую цель нельзя достигнуть с помощью обычных ритуальных средств: нужны особые усилия духовного познания.

Весьма разнообразен в упанишадах и «философский» материал<sup>709</sup> — попытка осмысления психофизической структуры индивида и поиски соотношений между элементами тела человека и материальными началами космоса (ср. древнегреческие учения о «стихиях» мира). Конечно, употребляя термин «философия» для характеристики поздневедийского мировосприятия, мы понимаем условность этого определения. Воззрения мудрецов упанишад на микро- и макрокосмос еще не формализуются в строго категориальную систему, авторы текстов не ставили своей задачей критическое осмысление самих источников познания, не были разработаны и основы полемической «диалектики». Вместе с тем здесь уже поднимаются вопросы, которые, употребляя современную терминологию, можно характеризовать как различение субстанции и атрибута, сущности и явления. Так, упоминаемый еще в брахманах мудрец Уддалака сообщает: «По одному комку глины узнается все сделанное из глины, [ибо всякое] видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — глина; то же можно сказать и о вещах, сделанных, например, из железа или золота» (Чх.-уп. VI.1.4–6). Он обращается к известному ригведийскому космогоническому мифу (X.129), предлагая самостоятельное толкование его, — отбрасывает идею изначального состояния, независимого от бытия и не-бытия, и представление о происхождении первого из небытия. «Как же... могло это быть? Как из не-сущего родилось сущее? — спрашивает мудрец. — Нет, вначале... [все] это было Сущим, одним, без второго» (VI.2.2). Затем он рисует картину становления мира, где один элемент возникает из другого.

Учение Уддалаки исключает участие богов и сверхъестественных сил в процессе мироздания: сама природа выступает творящей силой, из которой рождаются прочие формы жизни. Жар — источник воды, вода производит пищу (речь идет, вероятно, о твердом веществе вообще). Из различных сочетаний жара, воды и пищи возникают все виды живых существ. «И где еще мог бы быть его [тела] корень, как не в пище? — говорит он в беседе с сыном. — И также, дорогой, если пища — росток, ищи корень в воде. Если вода — росток, дорогой, ищи корень в жаре. Если жар — росток, дорогой, ищи корень в Сущем. Все эти творения, дорогой, имеют корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем» (VI.8.4). Настойчиво проводится мысль о конкретно-материальной первооснове всех функций тела и психических процессов. Не только кости, мускулы, кровь, но и сознание — продукт трех элементов, образующих мир. Если лишить тело пищи, психические процессы также приостанавливаются.

---

<sup>707</sup> Позднее стал рассматриваться и как отдел рая — «мир бога Брахмы».

<sup>708</sup> Чх.-уп. IV.15.5; VIII.15 и сл.

<sup>709</sup> Научная литература по упанишадам огромна; укажем лишь на некоторые сводные работы: A.V.Keith. Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads; P.Deussen. Die Philosophie des Upanishaden. Lpz., 1920; S. Radhakrishnan. The Philosophy of the Upanishads. L., 1955; W.Ruben. Die Philosophen der Upanishaden. Bern, 1947; F.Edgerton. The Beginnings of Indian Philosophy. Cambridge, 1965; E.D.Ranade. Constructive Survey of Upanishadic Philosophy. Poona, 1926.

По мнению В.Рубена, воззрение Уддалаки содержит натурфилософские идеи<sup>710</sup>, однако не следует забывать, что упанишады — преимущественно памятник зарождающейся идеалистической философии (традиция Яджнавалкьи). Они демонстрируют наступление нового этапа в развитии древнеиндийской духовной культуры, что было связано с переменами в социальной и общественной жизни. Процесс накопления знаний также отразился на содержании памятника: в нем прослеживаются зачатки научного объяснения природных явлений.

*Развитие научных знаний.* Нужды производственной практики, новые условия жизни, изменение ритуала способствовали пробуждению научного интереса к природным и общественным процессам. В число веданг (частей вед) — дисциплин, считавшихся вспомогательными при изучении вед, — включались шикша (фонетика), чхандас (метрика), व्याкарана (грамматика), нирукта (этимология) и джьотиша (астрономия). О других науках сведения весьма отрывочны, но чрезвычайно любопытны. Из сочинений, относящихся к упомянутым ведангам, прежде всего следует отметить «Нирукту» Яски (не позднее 500 г. до н.э.)<sup>711</sup>. В этом труде приводится этимология слов, которые встречаются в ведах и смысл которых стал забываться, имен и эпитетов богов, названий жертвенных обрядов. Реальное существование других веданг подтверждается более поздними сочинениями (например, «Аштадхьяи» Папини, труда, относящегося к IV в. до н.э.), где говорится о творчестве предшественников.

Об уровне астрономических знаний допустимо судить по многочисленным, хотя и разрозненным, упоминаниям в ведийской литературе, особенно в брахманах «Яджурведе». Время совершения религиозных обрядов определялось прежде всего фазами Луны, ее положением на эклиптике. Ведийские индийцы помимо Солнца и Луны знали все пять видимых невооруженным глазом планет, они умели ориентироваться в звездном небе, соединяли звезды в созвездия (накшатры).

Самые ранние данные о накшатрах встречаются уже в «Ригведе», хотя, возможно, это представление бытовало еще в харапскую эпоху. Накшатры — небольшие группы звезд, удаленные друг от друга приблизительно на 13°, поэтому Луна при своем движении по небесной сфере каждую следующую ночь оказывается в новой группе созвездий. Полные списки их приведены в «Черной Яджурведе» и «Атхарваведе», а названия оставались практически неизменными на протяжении многих веков. Древнеиндийская система накшатр соответствует лунным стоянкам, приводимым в современных звездных каталогах.

Основной «временной» единицей считались не солнечные, а лунные сутки (титхи); примерно 30 таких суток составляли лунный месяц (т.е. четыре фазы Луны охватывали около 29,5 солнечных суток). Двенадцать лунных месяцев давали 354 дня; для установления соответствия между лунным в солнечным годом была разработана система вставок, т.е. дополнительного месяца.

Сведения о развитии математики (санскр. «ганита») лучше всего представлены в шульбасутрах<sup>712</sup>, сохранившихся в нескольких редакциях (наиболее известны версии Баудхаяны, Манавы, Апастамбы, Катьяяны). Датировка этих сочинений неопределенна, обычно их составление относят к VIII — IV вв. до н.э. и увязывают с ведийской, в первую очередь поздневедийской, эпохой.

Термин «шульба» означает «веревка», «струна», «канат». Очевидно, первоначально эти тексты представляли собой своего рода «сборники правил измерения с помощью веревки» и служили руководствами при постройке алтарей и храмов. Сооружение алтарей регламентировалось рядом правил: ориентировка по странам света; в основании должны лежать строго определенные фигуры и т.д. Все это требовало решения некоторых геометрических задач (построение прямого угла, квадрата, прямоугольных треугольников с целочисленными

---

<sup>710</sup> См.: W.Ruben. Uddālaka and Yājñavalkya. Materialism and Idealism. — «Indian Studies. Past and Present». 1962, vol. 3.

<sup>711</sup> J.Gonda. Vedic Literature.

<sup>712</sup> См.: B.B.Datta. The Science of the Śulba. Calcutta, 1932; B.B.Datta, A.N.Singh. History of Hindu Mathematics. Vol. 1. Lahore, 1935.

сторонами, построение из них трапеций, преобразование прямоугольника в равновеликий квадрат, построение квадрата, равновеликого сумме или разности двух данных квадратов).

Наряду с правилами измерения и сооружения жертвенных алтарей тексты содержат и данные о системах счета, арифметических действиях с целыми дробями, квадратных и неопределенных уравнениях первой и второй степеней, приближенном нахождении иррациональных величин, арифметической и геометрической прогрессиях и т.д.

В «Веданга-джьотише» высоко оценивается роль математики в ряду других наук: «Как гребешок на голове павлина, как драгоценный камень, увенчивающий змею, так и ганита [находится] на вершине наук, известных в Веданге»<sup>713</sup>.

Обычное санскритское название арифметики — «вьякта-ганита» («искусство вычисления при наличии известных величин»), но иногда арифметические подсчеты называли «дхули-карма» («работа с пылью»); дело в том, что вычисления производились на счетной доске, покрытой песком или пылью, а то и прямо на земле. Числа писались заостренной палочкой; при выполнении арифметических действий легко было стирать одни результаты и на их месте записывать другие.

Алгебра — «авьякта-ганита» («искусство вычисления при неизвестных величинах») — в поздневедийской литературе в основном была выражена в геометрической форме. Так, геометрический метод преобразования квадрата в прямоугольник с данной стороной, который описан в шульбасутрах, эквивалентен решению линейного уравнения с одним неизвестным  $ax = c^2$ .

Некоторые задачи на арифметические и геометрические прогрессии приобрели чрезвычайную популярность, среди них задача о награде за изобретение шахмат<sup>714</sup>, сводящаяся к нахождению суммы геометрической прогрессии со знаменателем 2. В «Тайттирия-самхите» приведены арифметические прогрессии: 1, 3, 5, ..., 19; 2, 4, 6, ..., 20; 4, 8, 12, ..., 20; 5, 10, 15, ..., 100; 10, 20, 30, ..., 100; 19, 29, 39, ..., 99. Геометрические прогрессии описываются в «Панчавимша-брахмане». В этих сочинениях сумма прогрессий не указывается, но она дается в «Шатапатха-брахмане».

Особое место в геометрических разделах занимает так называемая теорема Пифагора, известная в Вавилоне, Индии, Китае уже за несколько столетий до древнегреческого философа, с именем которого она связывается. Эта теорема приведена во всех редакциях шульбасутр, начиная с самой ранней. Там же перечисляются тройки чисел, для которых она выполняется: 3, 4, 5; 5, 12, 13; 7, 24, 25; 8, 15, 17; 12, 35, 37; 15, 36, 39.

Большой интерес был проявлен в ведийскую эпоху к комбинаторике. Ряд ученых полагают, что одним из побудительных мотивов к занятию ею послужило ведийское стихосложение: надо было учитывать не только число слогов, но и долготу звуков в каждой слоговой группе. Среди сочинений на эту тему выделяется трактат Пингалы по метрике (прежде всего ведийской), который обычно датируется позднее- или послеведийской эпохой. Судя по шульбасутрам, в рассматриваемый период индийские математики начали заниматься определением числа  $\pi$  — отношения длины окружности к диаметру. Позднее к этой проблеме обратились многие индийские ученые.

Обращает на себя внимание тот факт, что успехи в области научного знания были достигнуты при относительно низком уровне материального производства. Это позволяет думать, что в основе ряда достижений лежали не практический опыт и наблюдения, а умозрительные заключения. Самостоятельных математических и астрономических «школ» в тот период еще, очевидно, не существовало. Изучение перечисленных дисциплин было связано с традицией вед, с разработкой теоретических и практико-религиозных вопросов именно ведийской традиции, при этом нужно иметь в виду, что сочинения были записаны много позднее. Изустная передача столь сложных тем (в частности, математических расчетов и задач) предполагает исключительно высокий уровень обучения и практических рецептов для их запоминания и сохранения.

<sup>713</sup> B.B.Datta, A.N.Singh. History of Hindu Mathematics. Bombay, 1962. с. 7.

<sup>714</sup> T.A.Sarasvati Amma. Geometry in Ancient and Medieval India. Delhi, 1979.

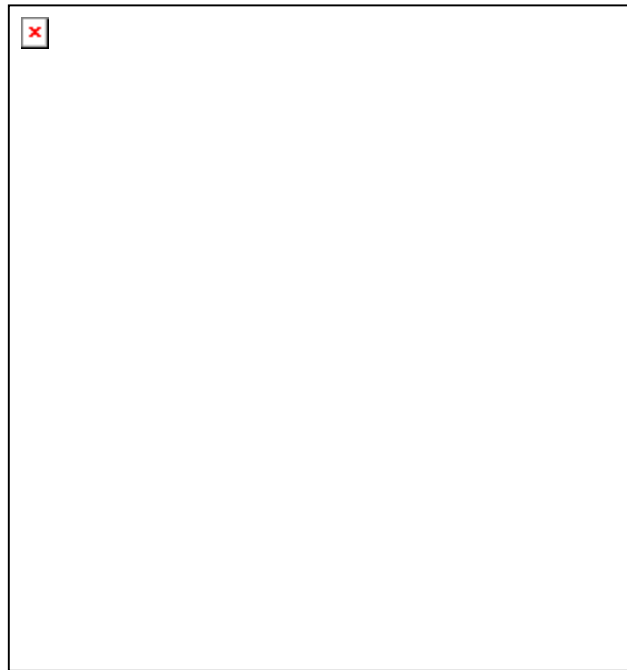
Значительного развития достигли познания индийцев в области медицины, хотя они были тесно переплетены с магическими представлениями. Очень много заклинаний против болезней содержится в «Атхарваведе». Вместе с тем накапливался и значительный полезный опыт. Индийцы умели определять более сотни болезней (лихорадка, чахотка, дизентерия, ревматизм, проказа и др.) и имели представление о лечебном эффекте многих лекарственных растений. Кроме микстур применялись мази, ингаляции, окуривание дымом. Полоскание рта, омовения при совершении религиозных обрядов свидетельствуют о понимании (правда, не всегда осознанном) гигиенического значения водных процедур. В «Ригведе» (IX.112.1) уже упоминаются профессиональные лекари (бхишадж). Занятие врачеванием в то время еще не стало предосудительным: даже Агни (Атхарваведа V.29.1) или Ашвины (VII.53.1) уважительно называются лекарями.

*Искусство.* В этой области достижения ведийских индийцев были весьма скромными. Жили они преимущественно в небольших поселениях, города немногим отличались от деревень. Храмов не строили; погребальный культ, если не считать поминальных трапез, практически отсутствовал; нет прямых данных и о наличии изображений богов и идолопоклонстве. А ведь главными памятниками, на основании которых мы судим об архитектуре и изобразительных искусствах древних народов, являются обычно культовые сооружения (храмы, статуи и т.д.). В последние годы индийские археологи обнаружили много образцов древнейшей индийской живописи. Воспроизведение охотничьих сцен, видимо, восходит еще к неолиту, в поздних же встречаются изображения всадников и колесничих. Какие из дошедших до нас рисунков относятся именно к ведийскому периоду, сказать трудно, но традиции художественной росписи, видимо, существовали и в то время. Изделия художественного ремесла (материалы археологии) носили, как правило, светский и утилитарный характер. В ведийских «текстах» имеются данные о музыкальных инструментах — вине (струнный инструмент типа лютни), флейте, кимвалах, барабанах разного рода. Музыка сопровождалась домашние обряды (например, свадьба), ритуальные тексты произносились нараспев. В одной из поздних упанишад, «Майтри-упанишаде» (VII.8), в числе тех, с кем мудрецу не следует общаться, упоминаются танцор и актер, что говорит о появлении профессий этого рода, а также о том, что общественный статус актеров был невысоким.

Мы остановились на самых общих чертах культурного развития ведийской Индии — теме чрезвычайно широкой и многоплановой. Богатейший материал литературы, интенсивные исследования индийских археологов, пристальное внимание к проблемам ведологии большого круга ученых разных специальностей — залог того, что в скором времени многие научные вопросы, которые еще остаются неясными, будут успешно решены. Но и сейчас можно утверждать, что ведийская культура явилась важнейшей основой для историко-культурного развития. Литература оказала огромное влияние на становление и эпической, и классической словесности, ее сюжеты и образы вошли составной частью в культурный фонд Индии. Сложившиеся в далеком прошлом познания были разработаны последующими поколениями математиков, астрономов, медиков, грамматиков. Огромным было воздействие ведизма и концепций упанишад на духовную жизнь древней и раннесредневековой Индии. Это воздействие проявилось в становлении как индуистских, так и неортодоксальных религиозных и религиозно-философских систем.



# ИНДИЯ В МАГАДХСКО- МАУРИЙСКУЮ ЭПОХУ



## ГЛАВА VIII

### ОБРАЗОВАНИЕ РАННИХ ИМПЕРИЙ

С середины I тысячелетия до н.э. обозначились или получили оформление те характерные явления социально-экономической жизни, которые прослеживаются и в дальнейшем, — употребление железа, развитие земледелия, ремесла и торговли, рост городов, монетное обращение. Исключительно большое значение имело создание Маурийской империи. Положительным фактором было расширение торговых и культурных контактов с соседними народами. Изучаемый период ознаменовался подъемом культуры, утверждением и распространением буддизма — одной из трех мировых религий.

Согласно раннебуддийским сочинениям<sup>715</sup>, в годы жизни Будды<sup>716</sup> в Северной Индии существовало 16 махаджанапад (великих стран) — Анга, Магадха, Каси (Каши), Косала (Кошала), Ваджи (Вриджи), Малла, Чеди, Вамса (Ватса), Куру, Панчала, Маччха (Матсья), Сурасена (Шурасена), Ассака (Ашмака), Аванти, Гандхара, Камбоджа. Некоторые материалы позволяют относить их к периоду несколько более раннему, чем середина VI в. до н.э.<sup>717</sup> Приведенный список, конечно, включал не все государства Северной Индии, а лишь самые крупные и могущественные. В действительности число их значительно превышало указанное — у Панини, например, упоминается более тридцати джанапад, названия которых он привлек для иллюстрации грамматических правил, в пуранах — уже 175<sup>718</sup>.

Постепенно одни джанапады расширили свою территорию, другие, потерпев поражение, вошли в состав более крупных, и в источниках о них уже не говорится как о самостоятельных. Ведущей политической силой Северной Индии, центром, вокруг которого гало объединение государств, стала Магадха. Впервые это название встречается в «Атхарваведе» (V.22.12), но затем оно появляется во многих древнеиндийских сочинениях — брахманах, араньяках, эпических поэмах, шастрах, пуранах и т.д.<sup>719</sup>

Большинство свидетельств по ранней истории Магадхи содержится в источниках, время создания которых определяется весьма приблизительно. Первые точно датированные памятники относятся лишь к III в. до н.э. Очень важны данные династических списков пуран, но в них не указываются абсолютные хронологические рамки. К тому же их сведения часто противоречат южной — ланкийской традиции.

В сочинениях, описывавших жизнь Будды, в качестве его последователей упоминаются магадхские цари Бимбисара и Аджаташатру. Согласно ланкийским хроникам, Будда умер на восьмом году правления Аджаташатру. Если за дату смерти принять 486 г. до н.э., то началом правления этого царя следует считать 493 г. до н.э. (если же в соответствии с другой точкой зрения за исходное взять 483 г. до н.э., то второй цифрой будет 490 г. до н.э. и т.д.). Тем же годом (т.е. 493-м либо 490-м) завершается правление Бимбисары, который, по традиции, был убит своим сыном Аджаташатру. Ланкийские хроники сообщают о 52-летнем правлении Бимбисары, что позволяет относить начало его к 545–544 гг. до н.э. По «Махавамсе» (IV.1–8), Аджаташатру (пал. Аджаташатту) находился на троне 32 года, Удайбхада (Удаин) — 16, Ануруддха и Мунда — 8, Нагадасака — 24, Шишунага (Сусунага) — 18, Калашока (Каласока) — 28 лет и его сыновья — 22 года. Таким образом, сведения южной традиции позво-

<sup>715</sup> *Āṅguttara-nikāya* II.213; IV.252, 256.

<sup>716</sup> Наиболее принятая датировка — 563–483 гг. до н.э. (см., например: A. Bareau. *La date du Nirvāṇa*. — JA. 1953, t. 241; M.G. Pai. *Date of Buddha's Parinirvāṇa*. — JOIB. 1952, vol. 1, №4; P.H.L. Eggermont. *New Notes on Aśoka and His Successors*. — «Persica». 1970–1971, vol. 5).

<sup>717</sup> Хотя Анга и Каши упоминаются в перечне, первое было захвачено магадхским царем Бимбисарой (545–493 гг. до н.э.), а второе вошло в состав Кошалы при царе Махакошале (примерно VI в. до н.э.). См.: S. Pathak. *History of Kośala up to the Rise of the Mauryas*. Banaras, 1963.

<sup>718</sup> D.C. Sircar. *The Text of the Purāṇic List of Peoples*. — IHQ. 1945, vol. 30, с. 297–314; он же. *Studies in the Geography of Ancient and Mediaeval India*. Delhi, 1960.

<sup>719</sup> Подробнее см.: B. Ch. Law. *The Magadhas in Ancient India*. L., 1946.

ляют выстроить следующую хронологическую схему: Бимбисара — 545/544–493 гг., Аджаташатру — 493–461 гг., Удаин — 461–445 гг., Ануруддха и Мунда — 445–437 гг., Нагадасака — 437–413 гг., Шишунага — 413–395 гг., Калашока — 395–367 гг., сыновья его — 367–345 гг.<sup>720</sup>

Иначе выглядят последовательность и сроки их правления на основании пуран (причем в разных приводятся разные сведения). «Ваю-пурана», самая древняя и наиболее авторитетная, указывает, что Шишунага правил 40 лет, Какаварна (Калашока) — 36, Кшемадхарман — 20, Кшатрауджас — 40, Бимбисара — 28, Аджаташатру — 25, Даршака — 25, Удаин — 33, Нандивардхана — 42, Маханандин — 43 года.

В.Смит опирался на данные пуран<sup>721</sup>, однако в настоящее время исследователи все больше склоняются в пользу свидетельств палийских списков<sup>722</sup>. Материалы буддийских источников о магадхских царях Бимбисаре и Аджаташатру связаны с событиями жизни Будды, описанию которой буддисты уделяли особое внимание, стараясь максимально точно передать древнюю традицию.

Разночтения в источниках показывают, с какими трудностями приходится встречаться при установлении хронологии домаурийских правителей Магадхи. Каждая дата должна приниматься с оговорками, нужно помнить и о гипотетичности любых хронологических построений.

Древняя Магадха (территория совр. Южного Бихара) занимала очень выгодное положение. Реки на востоке, севере и западе были удобны для судоходства, воды их использовались также для ирригации. Плодородные земли тщательно обрабатывались<sup>723</sup>. Магадха вела оживленную торговлю со многими областями; она была богата полезными ископаемыми, в частности металлами. Древнейшей столицей ее являлся г. Раджагриха (пал. Раджагаха, совр. Раджгир), который иногда называли и Гириббаджа (Горная крепость), поскольку со всех сторон его окружали холмы. Уже в раннемагадхский период он считался одним из шести главных городов Индии. Через него проходили важные торговые пути, в том числе из Таксилы и с западного побережья<sup>724</sup>. Раскопки индийских археологов<sup>725</sup> позволили воссоздать его облик. Город с цитаделью — место пребывания властей — был хорошо укреплен и окружен глубоким рвом.

Ранняя династическая история Магадхи малоизвестна. Более подробные сведения имеются о Бимбисаре (545–493 гг. до н.э.), который, если верить буддийским сочинениям, подчинил соседнее государство Ангу<sup>726</sup>. Это укрепило позиции Магадхи и положило начало ее завоевательной политике. Источники сообщают о матримониальных союзах Бимбисары с царскими домами Кошалы, Вайшали, Мадры. По свидетельству джатак (№239, 283, 492), после женитьбы на дочери правителя Кошалы он получил богатую деревню страны Каси (Кашши), приносящую значительный доход. Дружеские отношения Бимбисара поддерживал с правителями Уджаяни и царем Таксилы Пушкарасарином (пал. Пуккасати). Связи с далеким Северо-Западом устанавливались, согласно Буддхагхоше, через купцов, посещавших и Магадху и Гандхару<sup>727</sup>.

Особенно усилилась Магадха при сыне Бимбисары, Аджаташатру (493–461 гг. до н.э.). Последнему пришлось столкнуться с правителем Кошалы Прасенаджитом (пал. Па-

<sup>720</sup> См.: K.Chattopadhyaya. The Kings of Magadha from the Bṛhadrathas till the Mauryas. — Proceedings of the Indian History Congress. Lahore, 1940, с. 140–147; D.R.Mankad. Purāṇic Chronology. Anand, 1951.

<sup>721</sup> V.Smith. The Early History of India. Ox., 1957, с. 46–51.

<sup>722</sup> См., например: P.H.L.Eggermont. The Chronology of the Reign of Aśoka Moriya. Leiden, 1956, с. 145–147; The Age of Imperial Unity. Bombay, 1951, с. 38.

<sup>723</sup> Например: Mahāvagga (Vinaya-Piṭaka I.287); Samantapasadika. Vol. V, с. 1127; Theragāthā, 208.

<sup>724</sup> B.Ch.Law. Rājagṛha in Ancient Literature. — «Memoires of the Archaeological Survey of India». 1938, №58.

<sup>725</sup> См.: A.Ghosh. Rājgir 1950. — AI. 1951, №7.

<sup>726</sup> Например: Dīgha-nikāya IV.1–2. Бимбисару величают иногда царем Анги-Магадхи (Vinaya-piṭaka I.27).

<sup>727</sup> Parañcasūdanī (комментарий к «Majjhīma-nikāya»). Vol. 1, с. 979.

сенеди), который потребовал возврата кашийской деревни. Вначале успех сопутствовал Пра-сенаджиту и ему будто бы даже удалось взять в плен противника<sup>728</sup>, но затем Аджаташатру одержал верх, правители Кошалы признали его власть и окончательно расстались с деревней. Он же женился на дочери Прасенаджита, закрепив, подобно своему отцу, политический успех брачными узами.

Победа над Кошалой не означала, однако, полного господства Магадхи. К северу находилось могущественное объединение личчавов. Столкновение с ними началось из-за речного порта на Ганге<sup>729</sup>. Аджаташатру, видимо, хотел установить контроль над речной системой, но личчавы не собирались уступать порт враждебному государству и стянули к реке значительные военные силы. Для отражения их атак царь Магадхи велел построить специальную крепость Паталигаму. Он долго готовился к войне и кроме военных приготовлений предпринял политическую диверсию. Понимая, что мощь объединения в его единстве, он направил в столицу противника — Вайшали (пал. Весали) — своего сановника, чтобы тот сеял раздоры.

Во время войны с Аджаташатру личчавам помимо Кошалы помогали и маллы. Все же борьба, длившаяся, по сообщению джайнских источников, 16 лет, окончилась поражением личчавов, которые должны были выплачивать дань<sup>730</sup>. Территория Магадхи увеличилась более чем в 1,5 раза<sup>731</sup>. Единственным серьезным соперником ее оставалась Аванти, и признаки будущей вражды появились уже при Аджаташатру. При сыне же его, Удаине (461–445 гг. до н.э.), взаимоотношения еще больше обострились.

Однако тому не удалось сломить мощь Аванти. Эту задачу выполнил основатель новой династии Шишунага (413–395 гг. до н.э.), распространивший свою власть на значительную часть Западной Индии. С правлением Удаина традиция связывает важное событие в истории Магадхи — перенос столицы в Паталипутру<sup>732</sup>, ставшую вскоре крупнейшим центром всей Северной Индии. Прежняя столица, Раджагриха, была расположена в пересеченной местности во внутренней части страны. Переезд в Паталипутру, находившуюся на Ганге, служил свидетельством усиления Магадхи и указывал на планы дальнейшей экспансии.

О правителях династии Шайшунагов мы знаем весьма немного. Пураны и хроники Ланки сообщают лишь их имена и продолжительность царствования. По цейлонской традиции, после Шишунаги трон занял Калашока, которого современные ученые, следуя за Г.Якоби и В.Гайгером, отождествляют с Какаварной, упоминаемым в пуранах<sup>733</sup>. Согласно «Дивья-авадане», наследников Какаварны сменили цари династии Нандов<sup>734</sup>.

*Области Северо-Западной Индии в империи Ахеменидов. Поход Александра Македонского.* В противоположность долине Ганга, где наметились основные претенденты в борьбе за гегемонию, а Магадхе удалось стать центром объединения, Северо-Западная Индия представляла собой конгломерат небольших государственных и племенных образований. Некоторые из них (например, Камбоджа, Гандхара) названы в списке 16 «великих стран», но в целом эта часть Индостана отличалась от остальных районов по своим традициям, культуре, экономическому и политическому развитию. Очень пестрым был и этнический состав населения — наряду с индоарийскими народами здесь обитали и ираноязычные племена.

В конце VI в. до н.э. ряд областей Северо-Западной Индии был захвачен ахеменидскими царями<sup>735</sup>. Судя по данным античных авторов, индийские области подчинил еще Кир, который по словам Плиния (Hist. Nat. VI.23), разрушил Капишу. В «Индике» Арриана (I.1–3)

<sup>728</sup> Saṃyutta-nikāya. Vol. 1, 82, 86; Sārathappakāsinī. Vol. 1, c. 154.

<sup>729</sup> Sumaṅgalavilāsinī. Vol. 2, c. 516.

<sup>730</sup> The Age of Imperial Unity. Bombay, 1951, c. 25–26. A.L.Basham. Studies in Indian History and Culture. Calcutta, 1964; J.P.Sharma. Republics in Ancient India (1500–500 B.C.). Leiden, 1968.

<sup>731</sup> Sumaṅgalavilāsinī. Vol. 1, c. 148.

<sup>732</sup> Sthavirāvalīcarita or Paṛiśīṅṅaparvan, c. 34, 175–178.

<sup>733</sup> См.: The Mahāvāṅsa, or the Great Chronicle of Ceylon, c. 6–7.

<sup>734</sup> Divyāvadāna, c. 369.

<sup>735</sup> Подробнее см.: S.Chattopadhyaya. The Achaemenids and India. Delhi, 1974; М.А.Дандамаев. Индийцы в Иране и Вавилонии в ахеменидский период. — Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982.

сообщается, что индийские племена, жившие к западу от Инда (астакены и ассакены), находились под властью персов и платили им дань. Ксенофонт в «Киропедии» (I.1.4) говорит о завоевании Киrom бактрийцев и индийцев. По-видимому, этот персидский царь владел частью Гандхары: в Бехистунской надписи Дария (522–486 гг. до н.э.) упоминается Гандхара (I.12–17), которая досталась ему «по милости Ахурамазды»<sup>736</sup>.

Страбон и Арриан, опираясь на Мегасфена, считали Инд западной границей Индии. По всей вероятности, Киру принадлежали лишь территории к западу от реки, что подтверждается и свидетельством Арриана. В более поздних надписях Дария (Накш-и-Рустамской и Персепольской) помимо Гандхары в качестве отдельной области, представлявшей особую сатрапию империи, названа и Хинду. Эта сатрапия включала районы по среднему и нижнему течению Инда, а возможно, и соседние области. Очевидно, Дарий присоединил их в период между составлением Бехистунской и других надписей, т.е. между 518 и 513 гг. до н.э. Гандхара и земли по Инду были включены в разные сатрапии Ахеменидской империи, что также может указывать на разновременность их подчинения. Факт вхождения их в империю подтверждается и сообщениями Геродота (IV.44) об экспедиции Скилака, направленной по приказу Дария с целью узнать «место впадения в море реки Инда». Экспедиция Скилака имела и научное значение. Благодаря ей персы ближе познакомились с жизнью индийских племен, их нравами и обычаями.

Входившие в качестве сатрапии в империю Ахеменидов области Индии были обложены большой данью. Кроме того, персидские правители использовали индийских воинов в своих походах. Хотя индийская территория, подпавшая под власть Ахеменидов, была невелика и власть последних порой выражалась лишь во взимании дани, эти районы не могли не испытать на себе культурное и политическое влияние Ирана. Здесь получил распространение арамейский язык, официальный язык ахеменидской канцелярии, который продолжал употребляться еще долго и после падения этой династии. Многие ученые прослеживают влияние ахеменидского делопроизводства на характер составления эдиктов Ашоки<sup>737</sup>. Однако вряд ли справедливо переоценивать персидское воздействие на культуру Индии. В целом она продолжала сохранять местные черты, и основы ее оставались индийскими. Именно с Северо-Западом страны традиция связываем жизнь и творчество великого ученого-грамматика Панини.

Индийские товары очень высоко ценились на Западе. В V в. в Ниппуре была даже колония индийцев; в клинописных текстах говорится о существовании в г. Кише постоянного двора, который содержала индианка (hindu) по имени Бусаса (подробнее данные о связях Индии и Ирана излагаются в гл. XXIV).

Известно также, что для строительства царского дворца в Сузах из Гандхары и сатрапии Индии были привезены особые породы дерева и слоновая кость. Через Иран народы Запада лучше познакомились с Индией, хотя данные о ней относились преимущественно к северо-западным областям.

Восточную часть страны Геродот (III.98) охарактеризовал как песчаную пустыню, о которой «никто не может сказать, на что она похожа» (IV.40). Подобные представления продолжали бытовать вплоть до похода Александра Македонского — похода, знаменовавшего новый этап в развитии связей Индии с внешним миром<sup>738</sup>.

Сломив мощь многих западных и восточных правителей и одержав ряд блистательных побед, Александр, как известно, создал огромную империю, простиравшуюся от Эллады до Инда. Индийский поход, последний в серии его военных операций, подобно описан ан-

---

<sup>736</sup> Подробнее см.: A. Olmstead. *History of the Persian Empire*. Chicago, 1948; М.А.Дандамаев, В.Г.Луконин. *Культура и экономика древнего Ирана*. М., 1980.

<sup>737</sup> R.A.Jairazbhoy. *Foreign Influence in Ancient India*. L., 1963; U.N.Ghoshal. *The Alleged Achaemenid and Hellenistic Influences upon the Administration of the Maurya Empire*. — J.N.Banerjee Volume. Calcutta, 1960; см. также: V.K.Thakur. *Urbanization in Ancient India*. Delhi, 1981.

<sup>738</sup> Подробнее см.: Б.Г.Гафуров, Д.И.Цибукидис. *Александр Македонский и Восток*. М., 1980; А.К.Narain. *From Alexander to Kanishka*. Varanasi. 1967.

тичными авторами, которые опирались на свидетельства непосредственных его участников — Непарха, Аристобула, Онесикрита и др. «Анабасис» и «Индики» Арриана, сочинения Плутарха, Страбона, Курция Руфа содержат не только данные о передвижении войск, но и интересные сведения очевидцев о народах Индии, их политическом строе, обычаях, традициях.

Перейдя через Гиндукуш, Александр с огромным войском вступил в долину р. Кофен (Кабул) и там разделил армию на две части: сам во главе одной из них двинулся в горные районы на север, чтобы обезопасить тыл, а другую под командованием Пердикки и Гефестиона направил к Инду. Греко-македонские войска, переправившись через Инд, подошли к Таксиле и были дружественно приняты правителем этого «самого большого города менаду Индом и Гидаспом» (Арриан V.8.2) — Таксилем. Последний даже не пытался оказать сопротивление и подчинился добровольно. Более того, он подарил Александру боевых слонов и большое число всадников. Его воины участвовали на стороне греко-македонцев в борьбе против других населявших Индию народов.

Раздробленность страны, вражда между отдельными государствами, племенами и союзами племен облегчили покорителям продвижение в глубь Индии. Этому в определенной степени способствовала и политика Александра, который привлекал на свою сторону местных владетелей, сохраняя им частично автономию за помощь и преданность и сурово расправлялся с теми, кто оказывал сопротивление. Однако не все индийские правители поступили так, как Таксил. Уже в самом начале похода Александр получил отпор от ряда племен. В течение четырех дней, например, ему пришлось штурмовать город Массагу, «крупнейший из здешних городов» (Арриан), жители которого сражались очень мужественно и отступили лишь после гибели предводителя. Армия ассакинов, согласно Арриану (Анаб. IV.25.5), состояла из 30 тыс. пехотинцев, 2 тыс. всадников и 30 слонов. Отказались от переговоров с иноземцами и жители других областей и городов, в частности Базира: они предпочли встретиться с неприятелем в открытом бою. Подойдя к Гидаспу (совр. Джелам), куда Александр направил свое войско, он узнал о решении Пора, сильнейшего царя Северо-Западной Индии, дать сражение. Эта битва (июль 326 г. до н.э.) — одна из наиболее интересных и драматических страниц в истории индийского похода<sup>739</sup>. Античные писатели старались подробно поведать об этом столкновении двух полководцев, их личной смелости, о военной стратегии.

Пор расположил свое войско на берегу Гидаспа, намереваясь помешать переправе неприятеля. Армия индийского царя была не только весьма многочисленной, но и боеспособной. В заключительной схватке, по словам Арриана (V.15.4), участвовали 4 тыс. всадников, 300 колесниц, 200 слонов и 30 тыс. пехотинцев. Все же Александру удалось усыпить бдительность Пора и прорваться с частью войска на противоположный берег. Греко-македонская конница была более подвижна, чем громоздкие колесницы противника. Пор рассчитывал на боевых слонов, которых построил в линию, поместив за ними пехоту. Но Александр направил конных лучников не в центр, где находились слоны и готовая к бою пехота, а на фланги и, когда индийцы начали перестройку, внезапно напал на центр. Слоны были отеснены и стали топтать как врагов, так и своих. «Это было сражение, не похожее ни на одно прежнее», — писал Арриан (Анаб. V.17.3). Вскоре индийцы обратились в бегство. Несмотря на поражение, Пор показал себя мужественным воином — не ушел с поля боя и дрался до тех пор, пока, «потеряв от множества ран много крови... не скатился на землю» (Диодор XVII.88). Увидев в нем возможного союзника, Александр оставил ему прежние владения и даже присоединил к ним новые.

Ожесточенная битва, продемонстрировавшая македонцам силу и храбрость индийцев, не изменила тем не менее планов Александра по захвату страны. Его тянуло дальше на восток. Он считал, что война не может окончиться, пока есть люди, способные с ним воевать (Анаб. V.24.8). Правда, некоторые индийские царьки, в том числе Абисар, бывший союзник

---

<sup>739</sup> Подробнее см.: V.Smith. The Early History of India, с. 91.

Пора, после поражения последнего добровольно признали власть греко-македонцев, прислали посольства и богатые подарки.

Александр продвинулся вначале до Акесина (Чепаб), а затем и Гидраота (Рави), покорил отдельные племена, захватил их города. Он готовился идти за р. Гифасис (Беас), где, как ему говорили, «лежит богатая страна» (Анаб. V.25.1), но тут в войске началось брожение. Трудности длительного похода, упорное сопротивление ряда племен, близкое знакомство со страной, которая, видимо, оказалась менее богатой, чем рисовалась ранее воинам, изнурительная битва с Пором, рассказы местных жителей о могуществе народов восточных областей — гангаридов и прасиев — все это породило недовольство солдат, потребовавших возвращения домой. И хотя Александр мечтал о завоевании всей Азии, он вынужден был повернуть обратно.

Часть войска на специально построенных судах поплыла вниз по Гидаспу, остальная армия двигалась по обоим берегам реки. Вскоре Александр столкнулся с маллами, «независимым индийским племенем», славившимся своим мужеством. Во время осады их главного города полководец получил тяжелое ранение и чуть не погиб. Ему пришлось также подавлять восстания, вспыхнувшие в ряде городов, — как бы первые симптомы нарастающего антимакедонского движения<sup>740</sup>.

Александр отступил на запад и по Инду достиг Великого моря. Флот во главе с Неархом он направил в Персидский залив к устью Евфрата, а сам по суше пошел через Гедросию, намереваясь покорить эту провинцию и при необходимости оказать помощь Неарху. Если верить античным авторам, армия перенесла тяжелые испытания. По словам Плутарха (LXVI), полководец не привел из Индии и четвертой части боеспособного войска. Лишь в начале 324 г. до н.э. он встретил Неарха и отправился в Вавилон.

Так завершился индийский поход. Отдельные отряды греко-македонцев оставались в Индии еще в течение нескольких лет. Сатрапы, назначенные Александром, удерживали свои позиции и после его смерти (323 г. до н.э.). Только в 317 г. до н.э. последний из них, Эвдем, покинул страну.

В Индии Александр проводил свою обычную политику — не только покорял народы и разрушал города, но и старался укрепить греческое влияние. Он разделил захваченные земли на сатрапии, поставив во главе их своих сподвижников или местных индийских правителей. Часто под властью греческих наместников оказывались довольно значительные области, иногда же гарнизоны иноземцев находились на территории, управляемой индийским царем. Это приводило к определенному сближению пришельцев с местным населением, способствовало взаимодействию греческой и индийской культур. Правда, греческое культурное влияние распространилось лишь на некоторые районы Северо-Запада и Запада и коснулось преимущественно верхушки общества.

Связи между Европой и Индией стали теперь непосредственными и более прочными. Эллинский мир ближе познакомился с неведомой дотоле страной. Солдаты, возвращаясь на родину, в разные районы огромной империи Александра, рассказывали о том, что они видели; военачальники, участники похода, оставили довольно подробное описание жизни индийских народов, и эти свидетельства еще долго были самым надежным источником знаний об Индии. Оживленные стали и торговые связи ее с эллинским миром. Плавание Неарха из Инда к Евфрату и поход Кратера из Синда через Систан в Персию наглядно подтвердили возможность еще более тесного контакта.

Поход имел немалое влияние и на развитие внутрииндийских политических событий. Можно полагать, что разгром Александром мелких царьков облегчил будущему основателю империи Маурьев борьбу за власть. Однако не следует переоценивать значение похода. Уже отмечалось, что греко-македонцы подчинили небольшую часть страны и оставались здесь очень недолго. Поселения, которые они создавали, как правило, носили военный характер и

---

<sup>740</sup> Подробнее см.: P.H.L.Eggermont. *Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia*. Leuven, 1975; B.Ch.Law. *Indological Studies*. P. 1. Allahabad, 1964; K.K.Das Gupta. *Mālavas*. Calcutta, 1966.

призваны были служить для подавления местного населения и защиты пришельцев. Поход был опустошительным. Даже античные авторы, всегда старавшиеся подчеркнуть благородство греко-македонцев и их превосходство над «варварами», сообщают, что Александр разрешил солдатам «грабить места, лежавшие по реке [Гифасис] и богатые всем необходимым» (Диодор XVII, 94). Согласно Арриану (IV.25), часть македонского войска после победы захватила 230 тыс. голов рабочего скота, из которых Александр выбрал самых лучших, «чтобы отослать их в Македонию для полевых работ» (IV.25.4).

В целом индийская культура оставалась самобытной. (Любопытно, что в древнеиндийской литературе свидетельства об Александре и его походе не сохранились, хотя отдельные исследователи склонны увязать с Александром некоторые косвенные данные<sup>741</sup>). Раскопки в Северо-Западной Индии (прежде всего в Таксиле) показали, что города не утратили своих специфических особенностей. Вообще отношения греко-македонцев и индийцев не были односторонними и не сводились исключительно к влиянию греков. Можно проследить и индийское влияние на эллинский мир.

*Империя Нандов.* Когда Александр подошел к Гифасису, намереваясь двинуться на восток, ему сообщили о гангаридях и прасиях, живущих на берегах Ганга, и их царе Аграмесе, который очень силен, но презираем всеми из-за низкого происхождения. Эти сведения, исходившие от индийских царей, относились к правителю Нандской династии, царствовавшему в Паталипутре. К сожалению, данные источников о столь ярком и насыщенном интересными событиями периоде весьма немногочисленны и противоречивы. К тому же материалы о Нандах имеются лишь в поздних памятниках: до сих пор не обнаружено ни одного документа, точно датированного этой эпохой.

Исследователю приходится учитывать отношение к Нандам в индийской традиции. В древних текстах, например пуранах, о них говорится неприязненно, как о шудрянской династии, выступившей против дваждырожденных и незаконно захватившей власть.

По мнению большинства ученых, в Аграмесе надо видеть последнего царя этой династии<sup>742</sup>, известного в ланкийской традиции под именем Дхана Нанда. Защитники такой точки зрения ссылаются на близость имени Аграмес к испорченной форме санскритского Augrasainya — «сын [потомок] Уграсены», который в поздней ланкийской хронике «Махабодхивамсе» называется первым царем династии<sup>743</sup>. Однако тщательный анализ античных свидетельств в сопоставлении с индийскими материалами убеждает нас в необходимости пересмотреть эти построения. Скорее допустимо предположить, что Аграмес античных авторов — не последний, а первый царь Нандов и его следует идентифицировать с Уграсеной (или Нандой) индийских, ланкийских, бирманских источников<sup>744</sup>. В пуранах основателем новой династии считается Махападама, который уничтожил всех кшатриев и стал «единоправителем земли». В пуранических списках встречаются и другие имена первого нандского царя — Махананда, Нанда, Махападама Нанда и др.<sup>745</sup> «Паришиштапарван» (VI.231),

<sup>741</sup> См.: S.Levi. Alexander and Alexandria in Indian Literature. — *IHQ*. 1936, vol. 12, №1.

<sup>742</sup> См., например: L.Renou, J.Filliozat. *L'Inde Classique*. Т. 1. P., 1947, с. 211; H.Raychaudhuri. *Political History of Ancient India*. Calcutta, 1953, с. 236; *The Age of Imperial Unity*, с. 21; V.Sastri. *History of India*. Vol. 1. Madras, 1953, с. 52.

<sup>743</sup> *Mahābodhivaṃsa*, с. 28.

<sup>744</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Аграмес — Уграсена — Нанда и воцарение Чандрагупты, — *ВДИ*. 1962, №4.

<sup>745</sup> F.F.Pargiter. *The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age*. Ox., 1913, с. 25.





*Индия в магадхско-маурийскую эпоху.*

«Арьяманджушримулакальпа»<sup>746</sup> и «Дивья-авадана» называют его Нандой. Список нандских правителей, по «Махабодхивамсе», открывает Уграсена, по бирманской традиции — Уграсена-Нанда<sup>747</sup>. Таким образом, первый нандский царь был известен и как Уграсена, и как Нанда, причем второе имя, очевидно, дало название всей династии.

---

<sup>746</sup> Aryamañjuśrīmālakalpa, с. 15 (K.P.Jayaswal. An Imperial History of India. Lahore, 1934).

<sup>747</sup> R.R.Bigandet. The Life or Legend of Gautama. Vol. 2. L., 1914.

Сведения пуран о низком, шудрянском, происхождении этого правителя находят близкие параллели в античных сочинениях о царе Аграмесе и в других индийских и ланкийских источниках. Согласно Диодору (XVII.93), правитель гангаридов (Аграмес) был человеком незнатного происхождения. О безродности царя, сидевшего в то время на троне в Паталипутре, сообщал Александру, по словам Плутарха (LXII), и Чандрагупта. Курций Руф (IX.2), приводя слова Пора, отмечает, что царь (Aggrammes) не только незнатного (ignobilis), но и самого низкого происхождения. Такова же и местная традиция: «Махавамсатика» (I.179–180) рассматривает первого из Нандов как представителя «неизвестного рода» — aññatakula. Весьма близки данные о родословной основателя Нандской династии и Аграмеса: античные писатели сообщают, что отцом Аграмеса был цирюльник, согласно «Паришиштапарвану» (VI.231.244), первый нандский царь — сын цирюльника. Совпадают свидетельства разных источников о сильной армии Аграмеса.

Принятие указанной интерпретации позволяет по-новому осветить некоторые события истории Нандов. Раз Аграмеса можно идентифицировать с Уграсеной-Нандой, данные античных авторов следует увязывать с начальным периодом Нандской истории, а не с заключительным, как это обычно делалось. Если известно, что Аграмес правил в Паталипутре тогда, когда Александр подошел к Гифасису (326 г. до н.э.), то, значит, в это время первый нандский царь еще находился на престоле. По традиции, его сменили сыновья, а последний из них, Дхана, был свергнут Чандрагуптой.

В пользу отождествления Аграмеса с Уграсеной говорит и тот факт, что описание Дхана Нанды в местной традиции расходится с описанием Аграмеса у греко-римских писателей. Так, индийские источники особо подчеркивают богатство и алчность последнего из Нандов, но уже не упоминают о его незнатном и низком происхождении. В «Мудраракшасе» (VI.6) он даже назван «царем благородного происхождения».

У Юстина (XV.4) сохранилось сообщение, касающееся отношений Чандрагупты с Нандами. Молодой Чандрагупта оскорбил царя Нандра (очевидно, речь идет о Нанде-Уграсене)<sup>748</sup>, но ему удалось скрыться от преследования. С этим, вероятно, связано свидетельство Плутарха (LXII), рассказавшего, что Чандрагупта встретился с Александром и весьма нелестно отзывался о царе. В дальнейшем борьбу за магадхский престол он вел с Дхана Нандой.

Судя по материалам источников, уже в начале правления Нандов в стране сложилась очень напряженная обстановка. Воцарение шудрянской династии противоречило укоренившимся обычаям и политической практике, когда власть обычно сосредоточивалась в руках кшатриев. Согласно «Паришиштапарвану» (VI.244), некоторые зависимые правители не желали признавать власть сына цирюльника. Тому лишь силой оружия удалось смирить непокорных сановников, позволивших себе в сабхе (собрании высших должностных лиц) проявить неуважение к царю; «Арьяманджушримулакальпа» рассказывает о вражде между царем и его приближенными. Даже античным писателям было известно о ненависти и презрении народа к Аграмесу (Курций Руф IX.2).

Все же Нанды, опиравшиеся на армию, сумели в течение длительного времени удержаться на магадхском престоле. По данным Курция Руфа и Диодора, армия Аграмеса состояла из 200 тыс. пеших воинов, 20 тыс. всадников, 2 тыс. колесниц и 3 тыс. (4 тыс.) боевых слонов. Цифры, приводимые Плутархом, еще более значительны, причем он подчеркивает, «что это не пустые слова» (LXII). Для содержания огромной армии нужны были средства, и Нанды, как сообщают источники, стремились к накоплению богатства, к постоянному увеличению казны.

Специальный интерес представляет сообщение «Махавамсатика» (относящейся, правда, к довольно позднему периоду — условно к IX — XI вв. н.э., но сохранившей древнюю традицию, которая восходила к индийским источникам) о том, что последний нанд-

---

<sup>748</sup> Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев. М., 1973, с. 56; Ж.Фюссман продолжает придерживаться чтения Alexandrum (JA. 1974, с. 481–486), но эта точка зрения требует пересмотра (см.: Г.М.Бонгард-Левин. Индийский брахман Чанакья в античной традиции. — ВДИ. 1982, №1, с. 16–17).

ский правитель, охваченный страстью к богатству, обложил налогами даже такие предметы, как кожа, дерево, драгоценные камни<sup>749</sup>. В грамматической традиции сохранились примеры об установлении Нандами особых мер (Nandopakramāṅgī mānāni)<sup>750</sup>.

Источники содержат некоторые сведения о религиозной принадлежности Нандов. В джайнских сочинениях («Авашьякасутра», «Паришиштапарван» и др.) отмечается, что многие из них были ревностными джайнами. В надписи Кхаравелы из Хатхигумпхи говорится о захвате Нандой джайнской святыни, которую он доставил в свою столицу. Любопытно, что пробрахманские пураны называют царей этой династии adharmika («лишенные праведности, нравственности») — возможно, подобное отношение определялось не только их шудрянским происхождением, но и отходом от традиционного брахманизма.

Панды вели довольно активную внешнюю политику. В пуранах один из их царей назван «истребителем всех кшатриев». По мнению Ф.Е.Паргитера, он действительно низверг указанные в списке пуран кшатрийские династии — икшваков, панчалов, кашийцев, хайхаев, калингов, ашмаков, куру, майтхилов, шурасенов, витихотров<sup>751</sup>. Трудно сказать, сопровождалось ли это и территориальными захватами, или речь шла лишь о сокрушении местных кшатрийских династий. Допустимо предположить, что Нанды вели борьбу с правителями соседних областей и некоторые из них признали верховную власть Нандов. Ряд источников говорит о вхождении в империю областей, чьи правители упоминаются в приведенном выше списке. «Катхасаритсагара» сообщает, например, о лагере Нанды в Айодхье, подтверждая тем самым данные пуран о подчинении икшваков, т.е. Кошалы<sup>752</sup>. Материалы поздней южноиндийской эпиграфики сохранили предание о проникновении Нандов в Южную Индию<sup>753</sup>. Из Хатхигумпхской надписи мы узнаем о том, что им принадлежала Калинга.

Нандская империя включала, таким образом, довольно большую часть Северной Индии, а возможно, и какую-то часть Южной. Впервые под властью одного правителя оказалась столь огромная территория. Хотя это единство было очень непрочным, сам факт объединения различных районов Индии имел немалое значение: именно тогда были заложены основы Маурийской империи.

*Чандрагупта и возвышение Маурьев.* Данные источников о происхождении Маурьев противоречивы<sup>754</sup>. Джайнская традиция не связывает правителей этой династии с Нандами, по помещает их родовое поселение в пределах Нандского государства, подчеркивая, что основатель ее — Чандрагупта — выходец из сельской местности. Это перекликается со свидетельством Помпея Трога, утверждавшего, что Чандрагупта «был рожден по крайней мере в простом роде» (Юстин XV.4). Помпей Трог, которому следовал Юстин, опирался на местную индийскую традицию<sup>755</sup>. Только поздний комментатор «Вишну-пураны» Ратнагарбха считал первого из Маурьев сыном царя Нанды и одной из его жен по имени Мура<sup>756</sup>. В самих же пуранах ничего об этом не говорится<sup>757</sup>. Кое-какие данные о связи (правда, не родственной) Чандрагупты с Нандами есть в драме Вишакхадатты «Мудраракшаса». В ней Чанакья называет Чандрагупту «вришала», что позволило отдельным ученым рассматри-

<sup>749</sup> Vaṅsathappakāsinī. Vol. 1, c. 180.

<sup>750</sup> Age of the Nandas and Mauryas. Benares, 1952, c. 26.

<sup>751</sup> F.F.Pargiter. The Purāṅga Text of the Dynasties of the Kali Age. L., 1913, c. 23.

<sup>752</sup> The Kathāsaritsāgara of Somadevabhaṅga. Vol. 1, c. 21.

<sup>753</sup> K.A.Nilakanta Sastri. A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar. O., 1958, c. 79.

<sup>754</sup> Подробнее см.: R.Mookerji. Chandragupta Maurya and his Times. Delhi, 1953; F.F.Schwarz. Candragupta-Sandrakottos. Eine historische Legende in Ost und West. — «Altertum». 1972, Bd 18; T.Trautmann. Kauṅilya and Arthaśāstra (A Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text). Leiden, 1971.

<sup>755</sup> Подробнее см.: M.Bussagli. Indian Events in Trogus Pompeius. — EW. 1956, vol. 7, №3.

<sup>756</sup> S.D.Chatterji. Early Life of Candragupta Maurya. — B.C.Law Volume, 1. Calcutta, 1945. По мнению С.Чаттерджи, это отождествление комментатора ошибочно (см. также: S.N.Roy. Historical and Cultural Studies in the Purāṅgas. Allahabad, 1978).

<sup>757</sup> Более того, пураны сообщают, что Каутилья (наставник Чандрагулты) уничтожил всех Нандов; лишь затем власть перешла к Маурьям (P.E.Pargiter. The Purāṅga Text of the Dynasties of the Kali Age, c. 25).

вать его как шудру. Впрочем, анализ пьесы не дает оснований для такого вывода: термин «вришала» имел несколько значений — в «Законах Ману» под ним понимались кшатрийские роды, которые нарушили брахманские обряды, а в комментарии (Медхатитхи) — человек, чьи взгляды отличны от традиционных брахманских<sup>758</sup>. Весьма вероятно, что в «Мудраракшасе» указанный термин мог употребляться в этом смысле. Многие источники сообщают о кшатрийском происхождении Чандрагупты. «Махабодхивамса», например, относит его к царскому роду (narindrakula), еще более ранняя «Махавамса» (V.16) — к кшатрийскому роду Мориев — Маурьев (moriyānaḥ khattiyanaḥ vaḥse)<sup>759</sup>. «Дивья-авадана» называет наследников Чандрагупты кшатриями.

Некоторые исследователи, в частности Х.Сетх, считали, что Чандрагупта — выходец из Гандхары<sup>760</sup>, но это утверждение противоречит материалам, связывающим Маурьев с Магадхой. Недалеко от Патны (древняя Паталипутра) расположено поселение Море (More), явившееся, по мнению Б.Пракаша, родиной Маурьев<sup>761</sup>. Б.Ч.Лоу сопоставлял имя Мориу (Маурга) с Могаḥvāra, местом около Раджагрихи, древней столицы Магадхи<sup>762</sup>. Это позволяет полагать, что Чандрагупта принадлежал к одному из кшатрийских родов, роду Маурьев, и не являлся шудрянским отпрыском династии Нандов.

В индологической литературе не утихают споры и о последовательности двух этапов борьбы Чандрагупты за власть. В.Смит, Х.Райчаудхури и другие ученые доказывали, что сначала он захватил власть в Паталипутре, а потом вступил в борьбу с греческими гарнизонами, а Л. де ла Валле-Пуссэн, Н.Бхатасали, Р.Мукерджи настаивали на обратном порядке событий<sup>763</sup>. Политическая обстановка, сложившаяся в Индии после ухода войска Александра, а также сообщения античных (прежде всего Юстина) и индийских источников свидетельствуют в пользу второй точки зрения.

В юношеском возрасте, согласно индийской традиции, Чандрагупта жил в Таксиле, обучался наукам и вместе со своим наставником Чанакьей разрабатывал планы захвата магадхского престола<sup>764</sup>. В Пенджабе, как свидетельствует «Махавамса-тика» (I.185), он приступил к формированию армии, набирая воинов из самых разных областей. Возможно, уже в это время Чандрагупта делал попытки выступить против Нандов: буддийские и джайнские сочинения сохранили рассказ о первой такой попытке, окончившейся неудачей<sup>765</sup>. Чандрагупта и Чанакья поспешно двинулись к столице, не обеспечив прочность тыла. Не исключено, что они намеревались использовать войска греко-македонцев. Если верить Плутарху (LXII), юный Чандрагупта встретился с Александром и уговаривал его двинуться против царя Восточной Индии Аграмеса (Уграсены). Не располагая еще достаточными силами, он старался соблазнить Александра легкой победой, выступить же против него самого тогда, конечно, не мог: положение греко-македонцев в Пенджабе было вполне надежным. Вскоре, как известно, обстановка резко изменилась. Александр с основным войском двинулся на запад, а затем и совсем покинул пределы страны. Оккупированная территория была поделена между сатрапами, в том числе и между индийскими правителями.

Дальнейшие события развивались очень быстро. Антимакедонские восстания, убийство сатрапа Филиппа, передача сатрапии во временное управление Эвдему и Амбхи и, на-

<sup>758</sup> См.: S.Bose. Vṛkṣala. — «Indian Culture». 1936, vol. 2, №3.

<sup>759</sup> К кшатрийским причисляет этот род известное буддийское сочинение «Махапариниббана-сутта» (Dīgha-nikāya II.107).

<sup>760</sup> H.Seth. Did Chandragupta Maurya belong to North-Western India. — ABORI. 1957, vol. 18, с. 52; он же. Śasigupta and Candragupta. — IHQ. 1937, vol. 13. p. 2; B.M.Barua. Aśoka and his Inscriptions. Calcutta, 1955, с. 49–51.

<sup>761</sup> B.Prakash. The Home of the Mauryas, — IHQ. 1955, vol. 31, №2, с. 165; он же. Studies in Indian History and Civilization. Agra, 1962.

<sup>762</sup> B.Ch.Law. Rājagṛha in Ancient Literature, с. 1.

<sup>763</sup> См.: N.K.Bhattacharya. Maurya Chronology and Connected Problems. — JRAS. 1932; L. de la Vallée Poussin. L'Inde aux temps des Mauryas. P., 1930; R.Mookerji. Chandragupta Maurya.

<sup>764</sup> Согласно Т. Барроу, Чанакья и Каутилья — разные лица (см.: T.Burrow. Cāṅkya and Kauṭilya. — ABORI. 1968, vol. 48–49).

<sup>765</sup> Pariśiṣṭaparvan VIII.291–301; Mahāvāsaṅgikā V.185–186.

конец, кончина Александра — все это не могло не отразиться на политической ситуации, хотя ближайшие сподвижники Александра, собравшиеся в Вавилоне, не изменили структуру управления захваченной индийской территорией. Обстановка в Пенджабе благоприятствовала Чандрагупте, армия которого постоянно увеличивалась. Показательно, что собрание диадохов в 321 г. до н.э. вынуждено было внести существенные коррективы в ранее установленную систему управления империей. Диадохи теперь признали власть местных индийских царей. В тот период уже ни один македонский сатрап, кроме Эвдема, не остался в районах к востоку от Инда. Можно предположить, что изменения в системе управления были вызваны и борьбой индийцев во главе с Чандрагуптой против греческих гарнизонов. Эта борьба продолжалась, очевидно, несколько лет. Лишь в 317 г. Эвдем, убив Пора и захватив его боевых слонов, покинул Индию.

Со смертью Пора с политической арены ушел один из самых могущественных правителей Индии. В данной связи интерес представляет указание джайнской «Авашьякасутры» на то, что смерть Парватаки, которого ученые идентифицируют с Пором античных источников<sup>766</sup>, позволила Чандрагупте завладеть его царством и Нандской империей. Он стал единственным правителем Пенджаба<sup>767</sup>. Теперь можно было главный удар направить против Нандов.

Такая последовательность событий находит подтверждение и в свидетельствах Юстина, относившего основной этап борьбы индийцев против греков ко времени после смерти Александра: «[Индия] ... как бы сбросила с шеи иго рабства и перебила его наместников». Юстин различал и два периода в деятельности Чандрагупты — борьбу против греков и захват престола. По сообщению этого автора, Чандрагупта, скрываясь от мести Нандов и еще не думая о захвате власти, собрал наемников (*latrones*) и «возбудил индийцев к смене правления. Затем Сандрокотт (Чандрагупта) предпринял войну с наместниками Александра» (XV.4.18). Здесь речь, по-видимому, идет не о свержении Нандов, как пытались трактовать отрывок некоторые ученые<sup>768</sup>, а о сопротивлении грекам. В *latrones* античного автора соблазнительно видеть «автономных» индийцев, выступавших против пришельцев и тяготившихся властью Александра. В индийских текстах говорится о помощи Чандрагупте республиканских образований Северо-Западной Индии, население которых в брахманских сочинениях часто называется варварами и разбойниками. Возможно, что Юстин в подобного рода оценке идет за Помпеем Трогом, передавшим индийскую традицию. Последний, возможно, знал и местные индийские источники<sup>769</sup>.

Отдавая должное Чандрагупте как руководителю борьбы против греческих гарнизонов и остатков чужеземных войск, нельзя, однако, забывать, что в конце концов она велась за приход к власти кшатрийской династии Маурьев. Ученые, склонные рассматривать войну с греками только в качестве широкого народного движения, упускают из виду его классовый характер, хотя Чандрагупта, очевидно, использовал антигреческое движение в своих интересах. Показательны в этой связи слова Помпея Трога (Юстин XV.4.13–14): «Руководителем борьбы за свободу был здесь Сандрокотт, но после победы он, злоупотребив именем свободы, превратил ее в рабство; захватив власть, он стал сам притеснять народ, который освободил от иноземного владычества».

На пути к магадхскому трону Чандрагупте пришлось столкнуться с Нандами, располагавшими огромной армией. В «Милинда-панхе» (IV.8.26) упоминается о кровопролит-

---

<sup>766</sup> Например: H.Seth. Identification of Parvataka and Poros. — *ИИЖ*. 1941, vol. 18; Buddha Prakash. Poros. — *ABORI*. 1952, vol. 32, с. 198–233.

<sup>767</sup> Показательно, что в 316 г., при новом делении сатрапии, области Пенджаба больше не фигурируют.

<sup>768</sup> См.: Age of the Nandas and Mauryas, с. 145.

<sup>769</sup> Подробнее см.: M.Bussagli. Indian Events in Trogus Pompeius; P.H.L.Eggermont The *Historia Philippica* of Pompeius Trogus and the Foundation of the Scythian Empire. — *Papers on the Date of Kaniska*. Leiden, 1960; W.W.Tarn. *The Greeks in Bactria and India*. Cambridge, 1951; B.N.Mukherjee. *An Agrippan Source. A Study in Indo-Parthian History*, Calcutta, 1969.

ном сражении между их войсками<sup>770</sup>, приводятся фантастические цифры потерь: 100 коти убитых солдат (1000 млн.), 10 тыс. слонов, 1 лакх лошадей (100 тыс.) и 5 тыс. колесничих.

По данным пуран, соперничество Чандрагупты с Нандами продолжалось 12 или 16 лет<sup>771</sup>. Скорее всего эти годы охватывали весь период его борьбы за власть, в том числе и войну с греками. Если начало борьбы отнести к 326 г., когда Чандрагупта, по свидетельству Плутарха, уговаривал Александра двинуться против Нандов, то завершиться она должна была примерно в 314 г. Анализ политической обстановки показывает, что весьма благоприятные условия для захвата власти сложились после 317 г., когда последний македонский сатрап покинул Индию.

Весьма важны для определения этой даты годы правления Ашоки. Если согласиться, что оно началось в 268 г. до н.э., и учесть сведения пуран о продолжительности царствования Чандрагупты (24 года) и его сына Биндусары (25 лет), то получится, что воцарение Чандрагупты произошло в 317 г. до н.э. Указанная цифра не совпадает с датами, предложенными многими учеными (320, 321, 324, 325 гг.), но подтверждается материалами некоторых индийских текстов<sup>772</sup> (кстати, по джайнской традиции, устанавливается еще более поздняя датировка<sup>773</sup>). Одним из дополнительных аргументов в пользу принимаемой нами точки зрения служит и сообщение Юстина о том, что «Сандрокотт, захватив царскую власть, владел Индией в то время, когда Селевк закладывал основы своего будущего величия» (XV.4.20). Очевидно, имеется в виду период, непосредственно предшествовавший установлению эры Селевка (312 г. до н.э.)<sup>774</sup>.

В индийских сочинениях почти не сохранилось упоминаний о каких-либо конкретных фактах, связанных с правлением Чандрагупты; у античных авторов имеются свидетельства только относительно взаимоотношений его с Селевком Никатором<sup>775</sup>. Страбон (XV.2.9), Плутарх (LXII), Юстин (XV.4.21) и Аппиан («Сирика» XI.9.55) сообщают о мире между ними, но лишь Аппиан — об открытых военных действиях. Селевк, писал он, «переправившись через Инд, пошел войском на Андрокотта, царя индийцев, [живших] вокруг него». Эти слова дали исследователям повод изображать Селевка инициатором войны, который стремился овладеть территориями к востоку от Инда и своими блистательными победами превзойти Александра<sup>776</sup>. Между тем такое заключение трудно согласовать с данными источников, где утверждается, что главное внимание Селевка было обращено не на восток, а на запад. В этом плане можно трактовать сообщение Юстина о том, что Селевк, *уладив дела на востоке*, двинулся в поход против Антигона. Ему предстояла тяжелая борьба, и это заставляло его думать прежде всего об укреплении восточных границ. Скорее не Селевк, а Чандрагупта был активным действующим лицом в конфликте. Вероятно, маурыйский правитель, воспользовавшись напряженной обстановкой и борьбой диадохов за власть, предъявил определенные требования своему западному соседу, желая получить ряд областей по Инду и к западу от него. Ведь некоторые из этих областей были раньше захвачены Александром, но затем отошли к Селевку. Судя по материалам античных сочинений, перевес оказался на стороне Чандрагупты, который по договору получил значительные территории. Правда, свидетельства древних авторов об этом очень противоречивы, что и

<sup>770</sup> Milindapañho, с. 292.

<sup>771</sup> F.Pargiter. The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age, с. 25.

<sup>772</sup> Этот вопрос подробно разобран в статье Г.М.Боигард-Левина «Аграмес — Уграсена — Нанда и воцарение Чандрагупты». Там же приведена и литература по данному вопросу; он же. Индия эпохи Маурьев.

<sup>773</sup> Sh.Shah. The Traditional Chronology of Jainas. Stuttgart, 1935.

<sup>774</sup> J.Filliozat. La Date de l'avènement de Candragupta roi du Magadha (313 avant J.C). — «Journal des Savants». 1978, с. 175–184.

<sup>775</sup> L.Skurzak. Le traité syro-indien de paix en 305, selon Strabon et Appien d'Alexandrie. — «Eos». 1964, vol. 54; H.Scharfe. The Maurya Dynasty and the Seleucids. — Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung». 1971, Bd 85; F.F.Schwarz. Mauryas und Seleukiden, — Gedenkschrift für W.Brandenstein. Innsbruck (Beiträge zur Kulturwissenschaft. Bd 14), 1968.

<sup>776</sup> B.A.Saletore. India's Diplomatic Relations with the West. Bombay, 1930; W.W.Tarn. The Greeks in Bactria and India.

привело к различным точкам зрения в современной индологической литературе<sup>777</sup>. По Страбону (XI.2.9), Селевк получил 500 боевых слонов, но отдал Чандрагупте то земли арианов, которые у них отнял Александр. Под частью Арианы, вошедшей в состав Маурийской империи, подразумевались, видимо, Паропамисады, Арахосия и Гедросия. Подобное предположение подтверждается находками надписей Ашоки в Лампаке (Паропамисады) и Кандагаре (Арахосия).

После заключения мира Селевк направил в Паталипутру — столицу Чандрагупты — своего посла Мегасфена. Это событие должно относиться к концу 303 или началу 302 г. до н.э.<sup>778</sup> Обе династии, согласно Аппиану, заключили брачный союз.

*Правление Биндусары.* Сведения о периоде царствования Биндусары — преемника Чандрагупты — немногочисленны, фрагментарны и основываются в большинстве случаев на материалах поздних буддийских сочинений Индии и Ланки, а также джайнских произведений (прежде всего «Паришиштапарвана»). Весьма отрывочны и свидетельства античных писателей о царе Амитрогхате (или Амитрохаде), которого допустимо отождествлять с маурийским Биндусарой. У Страбона (II.1.9) сохранилось упоминание о селевкидских посольствах ко двору индийских правителей: Мегасфена к Чандрагупте и Деймаха к его сыну Амитрогхате<sup>779</sup>.

Со времен Х.Лассена, предложившего сопоставлять греческое  $\alpha\mu\iota\tau\rho\chi\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$  ( $\alpha\mu\iota\tau\rho\chi\acute{\alpha}\delta\eta\varsigma$ ) с санскритским *amitrāghāta* («убийца врагов»), и до настоящего времени ведутся споры о смысловом значении этого имени, хотя правильность соотнесения Амитрогхаты греческих источников с Биндусарой уже не вызывает сомнений.

Изучение политической истории времен Биндусары позволяет считать, что титул «убийца врагов», которым наделили его античные писатели, отражал реальные события периода, когда в Паталипутре находился селевкидский посол Деймах. Против центральной власти вспыхивали восстания в Таксиле, в горных районах Северной Индии<sup>780</sup>. Очевидно, поднялись некоторые ранее независимые области, стремившиеся вернуть свою автономию. Весьма сложная обстановка была и при дворе самого Биндусары. По свидетельствам «Паришиштапарвана» (VIII.446–447), здесь шла борьба между царевичами, будущими наследниками престола, и сановниками за влияние на царя. Часто возникали заговоры.

Античные авторы донесли до нас сведения о дипломатических отношениях маурийского царя с эллинистическим Египтом и Селевкидской империей. Мы уже ссылались на сообщение Страбона о направлении в Паталипутру селевкидского посла. Данные Афиней более конкретны — он рассказывает об обмене посланиями между селевкидским Антиохом и индийским царем  $\alpha\mu\iota\tau\rho\chi\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$  (Биндусарой). Передает он и довольно анекдотический случай: индийский царь просил Антиоха прислать ему сладкое вино, сушеные фиги и софиста. В ответ тот пообещал прислать только вино и фиги, ибо продавать софиста не разрешается. Свидетельство Афиней пока не подтверждено, однако у нас нет причин сомневаться в возможности обмена посланиями, тем более что — факт существования тесных связей между Индией и ее западным соседом — Селевкидской империей — совершенно очевиден. Благодаря материалам Плиния (VI.17), касающимся египетского посла Дионисия, который прибыл в Индию после Мегасфена, мы знаем о дипломатических отношениях Маурийской империи с эллинистическим Египтом. Плиний называет также и имя египетского правителя, направившего посольство, — Филадельф. Безусловно, здесь имеется в виду Птолемей Филадельф, царствовавший в то время. Имя индийского царя не сообщается, но, поскольку Плиний упоминает о посольстве Дионисия после Мегасфена, допустимо думать, что Дионисий был направлен к Биндусаре. Из сочинений античных пи-

<sup>777</sup> Например: R.C.Majumdar. *Ancient Inaia*. Banares, 1952, с. 108.

<sup>778</sup> См.: F.F.Schwarz. *Arrian's Indike on India: Intention and Reality*. — EW. 1975, vol. 25, №1–2, с. 184.

<sup>779</sup> F.F.Schwarz. *Daimachos von Plataiai. Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund seiner Schriften*. — *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben* (Festschrift F.Altheim). Bd 1. В., 1969.

<sup>780</sup> *Divyāvādāna*, с. 372–373; История буддизма в Индии, сочинение Дāранāt'ы. СПб., 1869, с. 29.

сателей явствует, что этот индийский царь продолжал политику Чандрагупты по расширению контактов со странами Запада.

Более скупы свидетельства о взаимоотношении Биндусары с государствами Южной Индии. Малые наскальные эдикты Ашоки позволяют наметить южную границу его империи, а отнесение их к ранним годам его правления — предположить, что указанные области входили в состав государства Маурьев еще при его предшественниках. Как отмечает Тараната, Биндусара захватил 16 городов (владений) и распространил свою власть на территорию от Восточного до Западного океана<sup>781</sup>. По мнению некоторых исследователей, часть этих областей могла находиться в южной Индии и составлять часть его владений<sup>782</sup>.

В различных иноземных и индийских сочинениях (прежде всего буддийских) повествуется о религиозной жизни в период правления Биндусары. Не только сообщение Афиня о просьбе царя прислать софиста, но и материалы индийских документов свидетельствуют о значительном интересе его к философии. «Дивья-авадана» рассказывает об аскете-адживике, который пользовался большим влиянием при дворе Биндусары<sup>783</sup>, а «Махавамсатика» — об адживике Джанасаме, домашнем жреце царя<sup>784</sup>. Ряд источников, в том числе и буддийских, подчеркивают приверженность Биндусары к брахманизму<sup>785</sup>. В целом можно, вероятно, говорить о религиозной терпимости этого правителя. (Известно, что посол Деймах написал сочинение «О благочестии» (Περὶ εὐσεβείας), посвященное, возможно, верованиям индийцев. Любопытно, что в греческой версии эдиктов Ашоки термин εὐσεβεία идентичен пракритскому слову dhamma. К сожалению труд Деймаха до нас не дошел.

Весьма противоречивы сообщения источников о хронологических рамках правления царя. Наиболее авторитетные в этом отношении пураны говорят о 25-летнем периоде царствования, ланкийские хроники — о 27–28-летнем, Тараната — о 35-летнем а «Арья-манджушримулакальпа» — даже о 70-летнем. На основании дат воцарения Чандрагупты и Ашоки можно определить и время правления Биндусары. Принимая указания пуран как заслуживающие в данном случае большего доверия, получим 293–268 гг. до н.э.

---

<sup>781</sup> Там же, с. 29.

<sup>782</sup> Например: A. Gawronski. Bindusāra Maurya. — «Rocznik Orientalistyczny». 1925, с. 21–25.

<sup>783</sup> Divyāvadāna, с. 370.

<sup>784</sup> Vaṁsatthappakāsinī. Vol. 1, 190, 192–193.

<sup>785</sup> Mahāvamsa V.34; Samantapāsādikā. Vol. 1, с. 44.



## ГЛАВА IX

### РАСЦВЕТ ИМПЕРИИ МАУРЬЕВ ПРИ АШОКЕ

Расцвета империя Маурьев достигла при третьем правителе династии, сыне и преемнике Биндусары — Ашоке, одном из самых известных государственных деятелей индийской древности. При нем возникло государственное образование, простиравшееся от Кашмира и Гималаев на севере до Майсура на юге, от областей современного Афганистана на северо-западе до Бенгальского залива на востоке; империя установила торговые и дипломатические отношения со многими государствами Запада и Востока.

Этому периоду посвящено множество работ, однако большинство из них страдает отсутствием историзма при анализе социально-экономической структуры и государственного устройства империи, явной тенденциозностью в освещении царствования Ашоки, личность которого часто заслоняет от исследователей многие важные стороны жизни маурийского общества<sup>786</sup>. «В истории древней Индии, — писал Дж.Макфейл, — фигура Ашоки возвышается подобно некой великой вершине Гималаев, блистающей в лучах солнца, в то время как более низкие хребты скрыты облаками»<sup>787</sup>. Из поля зрения ученых обычно выпадал вопрос о классовой направленности деятельности Ашоки, особенностях его политики. Император рисовался благожелательным правителем, страстно желавшим принести добро своему народу<sup>788</sup>.

Ряду работ по маурийской Индии присущ и другой недостаток: их авторы опираются на различные по времени источники. Такой метод исследования, хотя и позволяет нарисовать яркую и всеобъемлющую картину, не дает возможности выделить события и явления собственно маурийской эпохи, понять ее характерные черты и особенности. Наиболее перспективным представляется сопоставление основного для этого периода источника — надписей Ашоки — с близкими по времени сочинениями («Артхашастрой», палийским каноном и прежде всего с сохранившимися фрагментами «Индики» Мегасфена) или даже с поздними, по восходящими к древней традиции (ланкийскими хрониками, циклом авадан об Ашоке и т.д.).

Свидетельства источников о наследниках Биндусары весьма противоречивы. Почти всюду его сын и преемник на магадхском престоле называется Ашокой: в пуранах — Ашокой или Ашокавардханой, в сочинениях буддийского цикла об Ашоке и Упагупте — Ашокой и Дхарма-Ашокой («Праведным Ашокой»)<sup>789</sup>, в южной традиции — также и Пиядаси. Согласно комментарию Буддхагхоши, Piyadasa было собственным именем маурийского царевича, сына Биндусары, которого после захвата им власти стали величать Aśoka.

В надписях самого императора это имя упоминается лишь в двух версиях I малого наскального эдикта. Обычно эдикты составлялись от имени Пиядаси Деванампия (санскр. Приядарши Деванамприя) — «Царя Пиядаси, угодного богам». В греческих версиях эдиктов царь величается Пиядаси (Πιυδάσης), в арамейских — Приядарша (pnydrš). «Угодный богам», своего рода почетный титул, носили и другие правители Индии (например, внук Ашоки Дашаратха) и Ланки (так, царь Тисса, современник Ашоки, принял этот титул в честь индийского союзника)<sup>790</sup>.

---

<sup>786</sup> Подробный обзор литературы см. в кн.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев. М., 1973, а также: G.Fussman. Pouvoir central et régions dans l'Inde ancienne: le problème de l'empire Maurya. — Annales. Économies. Sociétés. Civilisations, №4 (1982); H.Alahakoon. The Later Mauryas (232–180 B.C.), Delhi, 1980.

<sup>787</sup> J.Macphail. Aśoka (The Heritage of India). Calcutta, [б. г.], с. 7.

<sup>788</sup> См.: U.N.Ball. Ancient India. Calcutta, 1921, с. 121, 137.

<sup>789</sup> Некоторые источники толкуют это имя как A-śoka — «Лишенный печали (см.: Sumaṅgalavilāsinī. P.2, с. 613–614; S.Mitra. Identify of Piyadasi and Aśoka, — IC. 1934, vol. 1, с. 120–121).

<sup>790</sup> Интересно, что у джайнов и адживиков это слово имело положительный оттенок, а в позднеиндуистских текстах — уничижительный. На основании этого было высказано предположение о его

Полное отсутствие эпиграфических данных о борьбе Ашоки за магадхский трон и первых годах правления заставляет обратиться к материалам поздних буддийских и джайнских источников, содержащих, однако, сильно приукрашенные рассказы о праведном царе-буддисте. Хронисты неслестно отзываются о царевиче Ашоке, Чанда-Ашоке («Жестоком Ашоке») первых лет царствования, и стараются противопоставить его Дхарма-Ашоке, коим император будто бы стал, приняв буддизм. Буддийские сочинения (например, «Дивья-авадана») подчеркивают и явно недружелюбные взаимоотношения Биндусары и будущего правителя, очевидно не назначенного наследником престола.

Если верить материалам южной традиции, Ашока был направлен в Западную Индию (провинцию Аванти) с центром в Уджаяни, где пробыл более десяти лет. Узнав о смерти Биндусары, он поспешил в Паталипутру, чтобы захватить магадхский трон<sup>791</sup>. Североиндийские же источники сообщают о пребывании его в Северо-Западной Индии — Такшашиле (Таксиле), куда Биндусара послал его для подавления восстания<sup>792</sup>.

Некоторые ученые склонны рассматривать поход Ашоки в Таксилу как чисто военную экспедицию и высказались против точки зрения, согласно которой он был властителем Северо-Западной Индии с центром в Таксиле. Действительно, по «Дивья-авадане», он отправился на подавление таксильского восстания из столицы империи Паталипутры, но ведь царевич, правитель главных провинций, не должен был постоянно находиться в своей резиденции и мог осуществлять управление и контроль через своих чиновников. В городе находился, по-видимому, глава местной администрации, обладавший, несмотря на подчинение центральной власти, определенной самостоятельностью. Такого местного правителя Таксилы, Кунджаракарну, называют известный поэт XI в. Кшемендра, отразивший более древнюю традицию, а также составитель «Ашока-аваданамалы»<sup>793</sup>.

По пути в Таксилу Ашока подчинил или, вернее, усмирил соседнюю область Кхашу, которая, вероятно, тоже восстала против центра. Тибетский историк Тараната повествует, кроме того, и о подавлении царевичем горцев Непала и жителей других земель<sup>794</sup>.

Расходясь в описании фактов, относящихся к периоду до восшествия Ашоки на магадхский престол, все источники едины в том, что царевичу пришлось завоевывать его в упорной борьбе с братьями. Наиболее подробно эти события излагаются в буддийских сочинениях северной традиции. Согласно южной традиции, отразившейся в ланкийских хрониках, соперничество продолжалось и после захвата власти, а коронация состоялась лишь спустя четыре года. Сообщение ланкийских хроник, вначале безоговорочно принятое исследователями, с течением времени вызывало все больше сомнений. Тщательный источниковедческий анализ, проведенный голландским ученым П.Эггермонтом, позволил ему выделить несколько редакций и установить наличие разных хронологических схем в этих источниках. Такого рода различия, по его мнению, привели к необоснованному выводу о четырехлетнем правлении Ашоки до коронации<sup>795</sup>. Заключение о немедленной после захвата престола коронации не исключает, однако, реальности борьбы Ашоки с братьями за власть, вместе с тем оно весьма существенно для определения даты воцарения — вопрос, остающийся до сих пор дискуссионным.

Во II и XIII больших наскальных эдиктах упоминаются некоторые эллинистические правители — Антиох II Теос, Птолемей II Филадельф, Антигон Гонат, Маг — царь Кирены

---

буддийском (неортодоксальном) смысле. Эта точка зрения нуждается, однако, в дополнительной аргументации (подробнее см.: H.Alahakoon. *The Later Mauryas...*, с. 199).

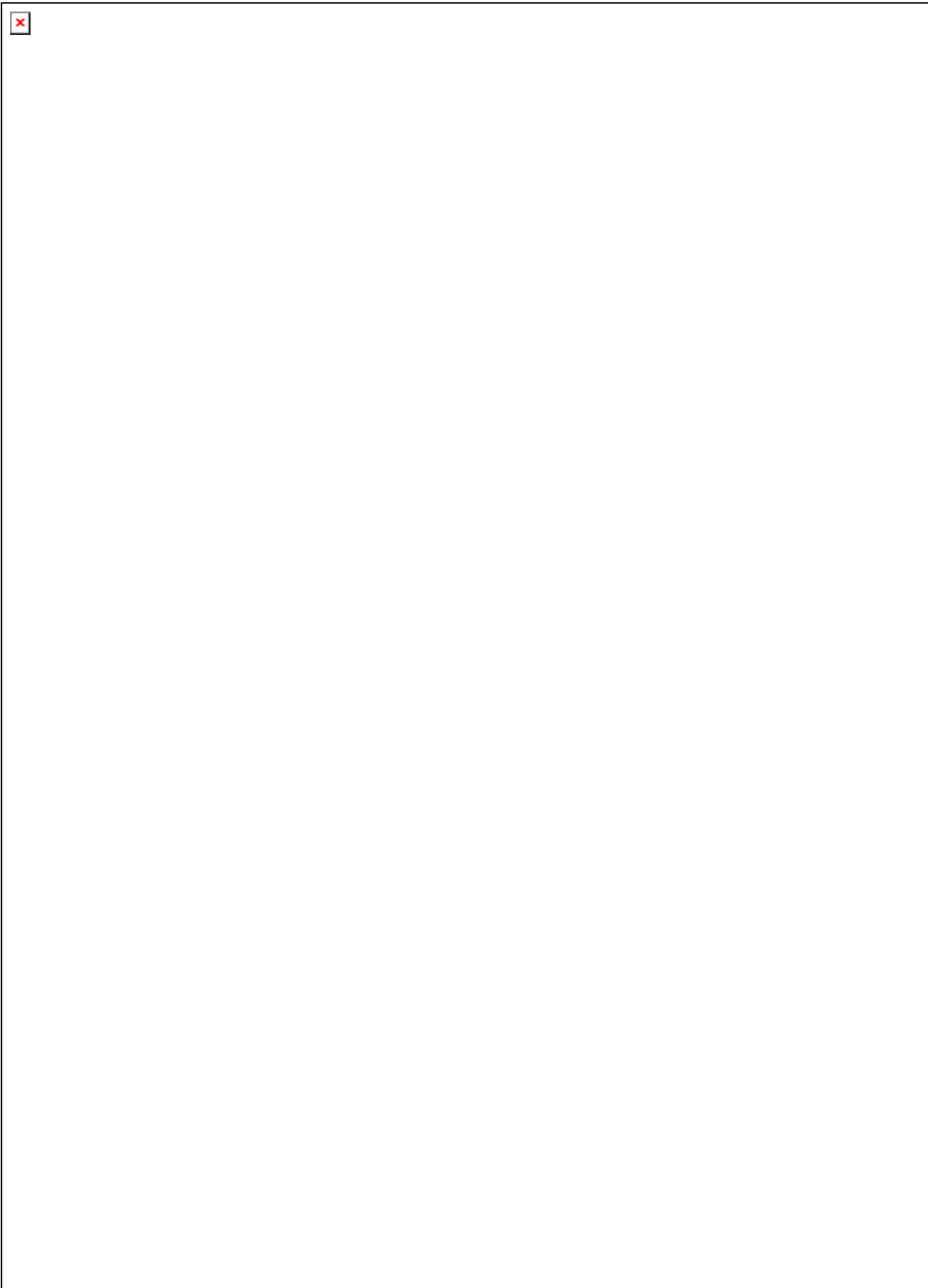
<sup>791</sup> Mahāvāsūsa XIII.8; Dīpavāsūsa V.39; Samantapāsādikā. Vol. 1, с. 45.

<sup>792</sup> Divyāvādāna, с. 371–372; J.Przyluski. *La Légende de l'empereur Aśoka (Aśokāvādāna) dans les textes Indiens et Chinois*. P., 1923, с. 232; S.N.Mitra. *Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*. Calcutta, 1892, с. 9.

<sup>793</sup> См. Г.М.Бонгард-Левин, О.Ф.Волкова. *Легенда о Кунале (Kuṣalāvādāna из неопубликованной рукописи Aśokāvādānamālā)*. М., 1963, с. 100.

<sup>794</sup> История буддизма в Индии. Сочинение Дārānat'ы. СПб., 1869, с. 29.

<sup>795</sup> P.H.L.Eggermont. *The Chronology of the Reign of Asoka Moriya*. Leiden, 1956, с. 86, 180. Р.Тхапар не согласна с этим выводом и придерживается традиционной точки зрения (R.Thapar. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*. Ox., 1961, с. 15, 39).



*Места находок надписей Ашоки.*

и Александр — царь Эпира. То, что они перечисляются вместе, указывает на одновременность их царствования.

Изучение материалов о правлении названных царей показало, что издание эдиктов должно относиться к 256–255 гг. до н.э., когда все эти цари еще были живы<sup>796</sup>. Большие наскальные эдикты составлены по истечении 12 лет с момента коронации. Значит, воцарение Ашоки произошло приблизительно в 268 г. до н.э. Правильность такой датировки подтверждается другими материалами: в буддийской традиции сохранилось повествование о строительстве при Ашоке 84 тыс. ступ, что будто бы сопровождалось затмением солнца и последующей поездкой императора по святым местам. Исследователи установили, что в период его правления было три солнечных затмения — в 249, 242 и 232 гг. до н.э.<sup>797</sup> В надписи из Румминдеи, содержащей указание на 20-й год царствования Ашоки, говорится о посещении им места рождения Будды. Буддийская традиция свидетельствует о начале поездки сразу после затмения солнца. Таким образом, если считать, что затмение было в 249 г., то дата воцарения будет приходиться примерно на 268 г. до н.э.

Ланкийские хроники донесли сообщение, что воцарение произошло через 218 лет после нирваны Будды<sup>798</sup>, т.е. после 483 или 486 г. до н.э.; в настоящее время эти цифры признаны наиболее вероятными. Вторую дату принимают П.Эггермонт, Р.Тхапар, Р.Мукерджи. И если следовать этой точке зрения, начало царствования Ашоки нужно относить к 268 г. до н.э.

Поскольку эта дата устанавливается по эпиграфическим материалам, она представляется наиболее приемлемой и надежной. По сведениям ланкийских хроник, Ашока правил 37 лет, но пуранам — 36 лет, значит, конец его царствования падает на 232–231 гг. до н.э.<sup>799</sup>

Границы Маурийской империи при Ашоке позволяют определить прежде всего свидетельства эдиктов и более поздних источников, хотя мнения ученых и здесь не совпадают. Значительные споры вызывает вопрос о западных границах государства. Некоторые территории Западной Индии упоминаются в V и XIII больших наскальных эдиктах. В V, например, в связи с учреждением нового разряда чиновников — дхармамахаматров — император предписывает: «Они назначены... для распространения [основ] дхармы среди йонов, камбоджийцев, гандхарцев, ристиков, питиников и других западных народов». Слово *арата* (санскр. *аран̄та*) переводится в этом случае как «народы западных областей». Подобное толкование подтверждается самыми различными текстами, которые, говоря об «апаранте», имели в виду и Западную Индию в целом, и ее отдельные части. Анализ надписей показывает, что в эпоху Маурьев термин *аран̄та* приобрел более широкое значение, а именно западные области страны, к западу и северо-западу от Мадхьядеша. В числе народов *арата* назван и народ Гандхары — области, обычно помещаемой в Северной (или иногда Северо-Западной) Индии — в Уттарпатхе.

Из материалов эпиграфики вытекает, что народы, перечисленные в V эдикте, составляли население империи Маурьев. На это прежде всего указывают находки надписей на территории, связанной с областями ионов и камбоджийцев (греко-арамейская и так на-

---

<sup>796</sup> См., например: P.H.L.Eggermont. The Date of Aśoka's Rock Edict XIII. — «Acta Orientalia». 1940, vol. 18, p. 2, с. 103–123.

<sup>797</sup> R.Fazy. Note sur une éclipse du temps d'Aśoka(?). — JA. 1930, t. 218, с. 135–136; D.Sidersky. Une éclipse de soleil au temps d'Aśoka. — JA. 1932, t. 220, с. 295–297.

<sup>798</sup> Mahāvāsā V.21–22; Dīpavāsā VI.1.

<sup>799</sup> При решении вопроса о продолжительности правления Ашоки исследователи обычно опираются на данные пуран. П.Эггермонт обосновал тезис о 29-летнем правлении Ашоки, что меняет хронологическую схему правления последних Маурьев и некоторых более поздних династий. Ученый привел ряд убедительных аргументов, но окончательное решение этого вопроса еще впереди (P.H.L.Eggermont. New Notes on Aśoka and his Successors. — «Persica». Leiden, 1965–1966, vol. 2; 1969, vol. 4; 1970–1971, vol. 5; 1979, vol. 8).

зывается индо-арамейская билингвы из Кандагара), и характеристика йонов, камбоджийцев, питиников как находящихся в пределах империи (в тексте *hida* — «здесь») <sup>800</sup>.

Относительно йонов — *yona* (санскр. *yavanas*) — было высказано немало соображений <sup>801</sup>: в них видели персов, греческих колонистов до эпохи Александра, македонских поселенцев и т.д. Первая идентификация вряд ли правомерна. Под яванами, безусловно, понимались греки, но их непосредственная связь с поселениями, созданными Александром, не совсем ясна. Не исключено, что с *yona* можно ассоциировать и греческие поселения, существовавшие еще до Александра <sup>802</sup>. В решении вопроса о локализации йонов большую роль сыграли находки в Кандагаре двуязычных надписей Ашоки <sup>803</sup>. Открытие их явилось эпиграфическим подтверждением вывода о вхождении Арахосии в империю Маурьев; раньше этот вывод базировался лишь на сообщениях античных авторов об итогах мирных переговоров между Селевком и Чандрагуптой.

Если греческая версия Кандагарской билингвы адресовалась грекоязычному населению Арахосии, отождествляемому с *yonas* эдиктов Ашоки, то арамейская версия, содержащая ряд иранских слов, очевидно, относилась к *kambojas* <sup>804</sup>. Анализ арамейского текста свидетельствует об обитании в этом районе ираноязычного населения, следовавшего маздеизму, что подкрепляется сведениями индийских источников о *kambojas* <sup>805</sup>.

В свете имеющихся материалов необоснованными кажутся точки зрения о локализации Камбоджи в районе Памира (к югу от Ферганы), в современном Кафиристане, Тибете или Гиндукуше и т.д. Надо помнить, что не только в надписях, но и во многих других древнеиндийских источниках (эпических поэмах, пуранах, буддийских сочинениях и др.) страна Йона упоминается вместе с Камбоджей, часто в сочетании *Yona-Kamboja*, что позволяет говорить об их определенной территориальной близости.

Сообщения ряда санскритских и палийских сочинений о развитии в Камбодже коневодства плохо согласуются с локализацией страны в высокогорных районах Памира или Тибета <sup>806</sup>. Весьма показательны и свидетельства о соседстве с ней древней Капиши <sup>807</sup> (совр. Беграм, расположенный в районе Кабула), т.е. областей Арахосии. Данные Кандагарских билингв и материалы индийских источников о Камбодже позволяют поместить ее в Арахосию, куда входила и территория современного Кандагара. Возможно, при Ашоке Камбоджа вместе с Йона составляли одну территориально-административную единицу. К иранскому населению была обращена не только арамейская версия эдикта Ашоки из Кандагара, но и другие арамейские надписи этого маурийского царя. Иранизмы встречаются в надписях Ашоки из Лагмана (совр. Афганистан) <sup>808</sup>, во фрагментарной надписи Ашоки из Такси-

---

<sup>800</sup> См. XIII большой наскальный эдикт, где наряду с указанными народами перечисляются и некоторые другие.

<sup>801</sup> Подробнее см.: А.К.Narain. *The Indo-Greeks*. Oх., 1957, Appendix 1.

<sup>802</sup> См.: А.К.Narain. *The Indo-Greeks*, с. 2–6, а также рецензию П.Эггермонта на кн.: Нарайна в «*Bibliotheca Orientalis*» (1961, №3–4).

<sup>803</sup> D.Schlumberger. *Une nouvelle inscription grecque d'Asoka*. — *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*. P., 1964, с. 1–15.

<sup>804</sup> D.Schlumberger, L.Robert, A.Dupont-Sommer, É.Benveniste. *Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka*. — JA. 1958, t. 246 (особенно статья Э.Бенвениста «*Les Données Iraniennes*», с. 36–48); J.Filliozat. *Graeco-Aramaic Inscription of Asoka near Kandahar*. — EI. 1901–1962, vol. 34, с. 1–18. О второй билингве из Кандагара см.: Э. Benveniste, A.Dupont-Sommer, C.Caillat. *Une inscription indo-araméenne d'Asoka provenant de Kandahar (Afghanistan)*. — JA. 1906, с. 437–470.

<sup>805</sup> B.Ch.Law. *Some Katriya Tribes in Ancient India*. Calcutta, 1924.

<sup>806</sup> См.: Э.А.Грантовский. *Племенное объединение Parṣu-Parśava у Панини*. — *История и культура древней Индии*. М., 1964, с. 74.

<sup>807</sup> Г.М.Бонгард-Левин. *К выходу в свет русского перевода «Артхашастры»*. — ПВ. 1960, №3, с. 254.

<sup>808</sup> A.Dupont-Sommer. *Une nouvelle inscription d'Asoka, trouvée dans la vallée Laghman (Afghanistan)*. — *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1970, с. 158–173; H.Humbach. *Die aramäische Asoka-Inschrift vom Laghman-Fluss*. — *Indologen-Tagung 1971*. Wiesbaden, 1973, с. 161–169; М.Н.Боголюбов. *Арамейская законодательная надпись Ашоки из Афганистана*. — «*Вопросы языкознания*». 1973, №3, с. 71–77; G.D.Davy, H.Humbach. *Eine weitere aramäo-iranische Inschrift, der Periode des Asoka aus Afghanistan*. — «*Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der*

лы<sup>809</sup>. Последний факт может указывать на наличие иранского населения в Гандхаре. Анализ арамейских версий эдиктов позволил ученым прийти к выводу, что составителями надписей были не арамеи, а иранцы. Именно иранскому населению западных областей империи Ашоки и были адресованы арамейские надписи, употребление же в этот период арамейского языка для официальных документов было продолжением традиции канцелярии Ахеменидской империи, в которую эти области входили задолго до того, как стали частью Маурийского государства. Арамейский язык не был для писцов-иранцев родным, что приводило к нарушению его грамматики, замене незнакомых арамейских слов из словарного запаса своего языка.

К империи относилась и область Паропамисады, о чем свидетельствуют не только индийские сочинения и античные авторы, но в первую очередь находка эдикта Ашоки в Лампаке, недалеко от Джелалабада<sup>810</sup>.

В XIII большом наскальном эдикте вместо Гандхары вслед за Yona-Kamboja идут народы Nābhaka и Nābha-ramti. Ученые локализовали их в Гималаях, на Памире, в Непале, однако тот факт, что в тексте эти народы «заменяли» население Гандхары, должен указывать если не на их тождественность, то, безусловно, на территориальную близость. Надпись Рудрадамана (II в.) из Джунагадха (Саураштра) рассказывает об одном из правителей при царе Ашоке, Тушаспе, названном в тексте Yonagājā. Хотя он представлен «греком» (йона), имя его — Тушаспа — иранского происхождения.

Обнаружение эдиктов Ашоки в Нигливе, или Нигали Сагаре, и Румминдеи, а главное, в Шахбазгархе (округ Пешавар) и Мансехре (округ Хазара) дает возможность наметить северную границу империи. Свидетельства путешественников, видевших в Кашмире ступы, сооружение которых приписывалось Ашоке, и материалы кашмирской хроники «Раджатарангини» (I.102–106) о том, что здесь правил сын Ашоки, построивший столицу Сринагар, позволяют рассматривать Кашмир как часть государства Маурьев<sup>811</sup>.

По эдиктам из Маски (округ Райчур, Карнатака), Палкигунду и Гаваматаха (округ Коппал, Карнатака), Раджула-Мандагири и Еррагуди (округ Курнул, Андхра-Прадеш), Брахмагири (округ Читалдург, Карнатака), Сиддалура (недалеко от Брахмагири) можно очертить южную границу государства<sup>812</sup>. В здешних версиях I малого наскального эдикта упоминается центр южной провинции — Суварнагири. Принадлежность территории Андхры к империи подтверждается и данными XIII большого наскального эдикта, где андхры упоминаются в числе народов, составляющих население государства.

В надписях Ашоки перечисляется также ряд соседних государств. II большой наскальный эдикт, например, называет пять южных стран, расположенных за пределами империи: Чола, Пандья, Сатьяпутта, Кералапутта и Тамбапамни. Локализация этих стран, за исключением Satiyaputa, не представляет особых трудностей: перед нами хорошо известные южноиндийские государства Чолов, Пандьев, области вдоль морского побережья (совр. Керала) и о-в Ланка. Лишь государства крайнего Юга не были присоединены к империи Ашоки, но они находились в сфере его влияния.

Маурийская надпись в Махастане (др. Pu□□anagara), сведения античных авторов относительно гангаридов и прасиев, сообщения ланкийских хроник и китайских паломников свидетельствуют о вхождении в империю Бенгалии<sup>813</sup>. Еще многие материалы ждут уточнения, но и сейчас ясно, что при Ашоке почти вся территория современной Респуб-

---

Literatur». 1974, №1; В.А.Лившиц, И.Ш.Шифман. К толкованию новых арамейских надписей Ашоки. — ВДИ. 1977, №2; G.Ito. Aśokan Inscriptions. Lghman I and II. — «Studia Iranica». 1979, vol. 8.

<sup>809</sup> Основная литература приведена в статье Х.Хумбаха (H.Humbach. The Aramaic Aśoka Inscription from Taxila. — German Scholars on India. Vol. 2. Delhi, 1976).

<sup>810</sup> См.: W.B.Henning. The Aramaic Inscription of Aśoka found in Lampāka. — BSOAS. 1949, vol. 13, p. 1.

<sup>811</sup> K.S.Saxena. Advent of Mauryans in Kashmir. — Ludwik Sternbach Felicitation Volume. P.2. Lucknow, 1979.

<sup>812</sup> См.: D.C.Sircar. Aśokan Studies. Calcutta, 1979.

<sup>813</sup> Г.М.Бонгард-Левин. Эпиграфический документ Маурьев из Бенгала. — СВ. 1958, №3.

ки Индии (кроме крайнего Юга), территории Пакистана и часть Афганистана составляли одно государственное образование.

*Калингская война.* Надписи сообщают об ожесточенной войне, которую вел Ашока с соседним государством Калингой (совр. Орисса). По признанию самого императора, она принесла много жертв: было взято в плен 150 тыс. и убито более 100 тыс. человек. Захват Калинги, весьма крупного объединения и важной в стратегическом и торговом отношении области, расположенной на побережье Бенгальского залива, способствовал новому усилению империи. В этом прежде всего и заключалась, на наш взгляд, роль калингской войны в истории Маурьев. Впрочем, ряд исследователей по-иному оценивают ее результаты, считая, что основное ее значение определяется обращением Ашоки в буддизм. В литературе утвердилось также мнение, что ужасы войны сделали правителя «мечтателем» и он будто бы отказался от обычной политики Маурьев по созданию единого индийского государства. Иногда говорится, что война разбудила в груди Ашоки неподдельные чувства раскаяния и печали. Она, кроме того, привела к важным изменениям внешней политики<sup>814</sup>. Известный индийский ученый Х.Райчаудхури утверждал, что калингская война открыла новую эру социального прогресса и религиозной справедливости, а Индия «в лице Ашоки получила мечтателя»<sup>815</sup>. «После войны он уже не делал попыток расширять свою территорию»<sup>816</sup>.

Смысл подобных высказываний сводится в конце концов к двум положениям: 1) война привела Ашоку к буддизму, 2) после нее он стал мечтателем и отказался от политики создания объединенного индийского государства. Все эти точки зрения основываются на сообщении XIII большого наскального эдикта, в котором император заявляет о своем раскаянии. Однако изучение надписей Ашоки и данных более поздних источников не позволяет принять этот традиционный взгляд.

Обратимся к текстам. В XIII наскальном эдикте читаем: «По прошествии восьми лет царем Приядарши, „угодным богам“, завоевана Калинга. 150 тыс. людей оттуда уведено, 100 тыс. убито и еще больше умерло. Теперь (*adhunā*) [возникли] строгая [забота] об охране дхармы, любовь к дхарме, [стремление] к наставлению в дхарме. Вот [появилось] раскаяние у „угодного богам“ после завоевания страны Калинги».

В данном эдикте, составленном не ранее двенадцатого года с момента коронации, царь заявляет, что теперь он стал испытывать раскаяние и заботиться о дхарме. Это свидетельство, заслуживающее особого внимания, показывает, что между войной и сообщением о раскаянии имеется значительный разрыв во времени. Любопытно и другое: в надписях, выбитых на территории Калинги и заменявших собой XIII эдикт (так называемые Калингские эдикты), нет ни слова о раскаянии царя, хотя они были составлены раньше больших наскальных эдиктов. Допустимо предположить, что, заявляя о войне с Калингой и в связи с этим о своем раскаянии, Ашока преследовал также определенные политические цели.

Для определения хронологических рамок рассматриваемых событий важными представляются сведения малых наскальных эдиктов Ашоки<sup>817</sup>, самых ранних из надписей царя. В них можно найти указания на принятие императором новой религии. Так, в I малом эдикте из Брахмагири сказано: «Вот свыше двух с половиной лет, как я упасака<sup>818</sup>, но не очень старался [на поприще буддизма]. Уже больше года, как я посетил сангху, и очень

<sup>814</sup> Advanced History of India. Calcutta, 1955, с. 107.

<sup>815</sup> H. Raychaudhuri. Political History of Ancient India. Calcutta, 1953, с. 307.

<sup>816</sup> J. Macphail. *Aśoka*, с. 41. Таково же мнение и авторов «Кембриджской истории Индии» (The Cambridge History of India. Vol. 1, 1922, с. 495); Г.М.Бонгард-Левин: Калингская война и ее значение в истории правления Ашоки. — ВДИ. 1958, №3.

<sup>817</sup> По характеру материала, на котором высечен текст, а также по содержанию и времени составления надписи Ашоки подразделяются обычно на несколько групп:

- а) надписи на скалах (большие и малые наскальные эдикты);
- б) надписи на колоннах (большие и малые колонные эдикты);
- в) пещерные надписи;
- г) арамейские и греческие надписи, а также билингвы.

<sup>818</sup> Упасака — последователь буддизма, мирянин.

стараюсь». Большой интерес в этой связи имеет версия I малого наскального эдикта из Ах-рауры (Уттар-Прадеш), в которой наряду с изложением текста, повторяемого в других версиях, встречается упоминание о реликвиях Будды (Budhasa salile), которые были погребены за 256 дней до составления царского указа. Согласно интерпретации А.К.Нарайна, в тексте говорится о реликвиях «нашего Будды»<sup>819</sup>. Дискуссия о чтении и толковании надписи продолжается, но упоминание Будды и его священных мощей в тексте не вызывает сомнений. В надписи Ашока выступает как праведный буддист, с благоговением относящийся к Будде и его реликвиям. По мнению Е.Хульгша, малые наскальные эдикты были изданы на десятом году правления Ашоки<sup>820</sup>, по мнению П.Эггермонта — в конце седьмого — в десятом году царствования<sup>821</sup>. Если следовать даже самой поздней дате (десятый год), то и тогда принятие императором статуса упасаки нужно относить к восьмому (или седьмому) году его правления, т.е. до окончания войны с Калингой, которая, согласно XIII эдикту, началась «по истечении восьми лет с момента коронации». Существенно, что в том же эдикте император ничего не говорит о принятии новой религии, а лишь указывает на необходимость развития уже известных ему положений дхармы, зафиксированных в более ранних надписях. Это дает основание полагать, что война только усилила его внимание к буддизму и распространению дхармы, но не изменила религиозную принадлежность. Более поздняя традиция (в том числе и буддийская) тоже не связывала обращение Ашоки в буддизм с калингской войной: об этом ничего нет ни в ланкийских хрониках, ни в «Дивья-авадане», ни у Сюань Цзана, ни у Таранаты. Вместе с тем предлагаемая нами последовательность событий, опирающаяся на материалы эдиктов, согласуется с сообщениями хроник, согласно которым император стал упасакой через семь лет после коронации.

Не отказался Ашока и от традиционной внешней политики своих предшественников, как это изображали авторы ряда работ, хотя методы ее проведения трансформировались в соответствии с новой политической обстановкой.

Калингские эдикты и XIII большой наскальный эдикт показывают, что завоеванная Калинга получила особый статус в системе государственного управления и что при включении ее в состав империи возникли определенные трудности. Император хотел заставить народ провинции подчиниться своей власти. Суровым мерам наказания и даже пыткам подвергались и простой люд, и брахманы, и шраманы.

Представляется, что трудности, с которыми Маурьи столкнулись в Калинге, они испытали и в других областях, присоединенных к домену. Появилась необходимость изменить методы политики — главное внимание в этот период обращается на идеологические средства укрепления огромного государства. Основой его идеологического единства становились общие нормы поведения и выполнения нравственного долга (дхарма), следование которым было обязательным для всех людей, независимо от религии, социального и имущественного положения. Новые методы имели целью помимо укрепления империи способствовать усилению влияния Ашоки на народы соседних территорий.

С этой точки зрения интересен II Калингский эдикт: император приказывает махатрам и судебным чиновникам добиться доверия лесных племен и пограничных народов, путем распространения дхармы оказывать на них давление. Задача «морального завоевания» ставилась применительно к пограничным областям, к районам, лежащим далеко за пределами империи. Люди из незавоеванных стран должны были твердо усвоить, что «как отец — так и нам царь. Как он сочувствует себе, так и нам сочувствует: как дети [ему дороги] — так и мы» (II специальный эдикт из Дхаули).

При Ашоке оставались неприсоединенными лишь государства самого крайнего Юга, но и они были в сфере его влияния. В надписях подчеркивалась необходимость распространить дхарму во всех южных странах, вплоть до Ланки. Материалы китайских па-

---

<sup>819</sup> См.: A.K.Narain. «Our Buddha» in an Aśokan Inscription. — «The Journal of the International Association of Buddhist Studies». 1978, vol. 1, №1.

<sup>820</sup> II. Vol. I, c. XLIV.

<sup>821</sup> P.H.L.Eggermont. The Chronology of the Reign of Asoka Moriya, c. 68, 72.



ломников и древних тамильских источников позволяют говорить о проникновении в южные области Индии маурийского влияния. Ашока посылал туда своих миссионеров, основывал монастыри, строил ступы<sup>822</sup>.

Миссии направлялись и в Южную Бирму, Непал, район Гималаев, Кашмир и далее на запад в эллинистические государства. Знаменательно, что сообщения об этих миссиях, содержащиеся в ланкийских хрониках, находят подтверждение в данных индийской эпиграфики (например, надписи в Санчи)<sup>823</sup>.

Таким образом, нет никаких оснований говорить об отказе Ашоки от создания объединенного индийского государства. Мнения же ряда ученых о том, что он после калингской войны отошел от маурийской внешней политики и стал царем-монахом, повторяют тенденциозные суждения буддийской традиции, которая всячески старалась противопоставить жестокого Ашоку до обращения в буддизм смиренному правителю после принятия нового вероучения.

*Государственное устройство. Центральное управление.* Существование огромной разноплеменной империи в определенной степени зависело от создания прочной системы государственного управления. Наиболее характерной особенностью ее следует признать приспособление к новым условиям уже имевшихся органов власти. Было бы заблуждением считать, что только при Маурьях появились все основные институты центрального и провинциального аппарата: возникновение и становление их — длительный и сложный процесс, не ограничивающийся одним периодом, хотя оформление некоторых черт системы в целом действительно относилось к изучаемой эпохе.

Наши знания об этом опираются преимущественно на данные эпиграфики и сообщения античных авторов. Ограниченность документов, непосредственно связанных с историей Маурьев, не позволяет с желаемой полнотой осветить весь круг вопросов. Этим в значительной степени объясняется и явная неравномерность в изложении материала: важные проблемы ставятся иногда лишь в самом общем виде, а более частные рассматриваются подробнее.

Особенно скудны сведения о власти маурийских царей, несмотря на то что вообще вопрос о власти правителей нашел детальное отражение в различных древнеиндийских источниках, начиная с ведийских текстов. Весьма обширна и научная литература, в которой разбираются отдельные аспекты темы, однако специфика царской власти именно в эпоху Маурьев почти не вскрыта<sup>824</sup>.

Дошедшие до нас материалы говорят о ее наследственном характере. Хорошо известно, что после смерти Чандрагупты престол перешел к Биндусаре, а затем к Ашоке. Надписи Дашаратхи, его внука, указывают на продолжение традиции и при последних Маурьях. О том же свидетельствуют пураны и палийские хроники Ланки, сохранившие список правителей этой династии.

Вступив на престол, царь должен был совершить определенную церемонию — «абхишека», закреплявшую его право на трон. Этот обычай существовал и при Маурьях. Эдикты Ашоки датируются, как правило, со времени абхишеки.

Надписи рисуют маурийского императора главой государственного аппарата управления, в его руках сосредоточивались законодательная власть, армия, суд, фиск, от его имени издавались указы и распоряжения, он мог лично назначать чиновников и учреждать новые разряды их, освобождать от налогов целые деревни или уменьшать размер обложений.

---

<sup>822</sup> Подробнее см.: Age of the Nandas and Mauryas. Banaras, 1952, с. 249.

<sup>823</sup> Подробнее см.: E.Frauwallner. The Earliest Vinaya and the Beginning of Buddhist Literature. Rome, 1956, с. 13–23.

<sup>824</sup> См.: A.S.Allekar. State of Government in Ancient India. Calcutta, 1958; H.M.Sinha. Sovereignty in Ancient Indian Polity. L., 1938; K.P.Jayaswal. Hindu Polity. Bangalore, 1955; N.N.Law. Aspects of Ancient Indian Polity. Bombay, 1960; R.S.Sharma. Aspects of Political Ideas and Institutions. Delhi, 1968; G.W.S Pelliman. Political Theory of Ancient India. Ox., 1964; N.Ch.Bandyopadhyaya. Development of Hindu Polity and Political Theories. Delhi, 1980.

Материалы эпиграфики о функциях маурийского правителя, безусловно, говорят о монархическом характере его власти, однако вряд ли допустимо вслед за многими учеными объявлять империю Маурьев типичной восточной деспотией<sup>825</sup>. Чтобы правильно решить этот вопрос, необходимо учесть ряд факторов, в том числе и роль других органов центрального управления.

Анализ титулатуры маурийских правителей, изучение взаимоотношений царской власти с советом сановников и более представительным собранием (раджа-сабха) позволяют не только сделать вывод о существовании в рассматриваемую эпоху значительных пережитков старой политической организации, но и утверждать, что монархическая власть здесь не приняла той формы деспотизма, которая известна по ряду других стран древнего Востока<sup>826</sup>.

Судя по надписям, в государстве Маурьев функционировал специальный совет царских сановников — паришад, которому принадлежала большая роль в государственном управлении.

Этот институт не был изобретением маурийских правителей, о нем упоминают древнеиндийские сочинения и более раннего времени. В разные периоды истории термином «паришад» обозначали различные социальные, политические и даже религиозные институты. Довольно подробные сведения, касающиеся роли и функции совета царских сановников, содержатся в «Артхашастре»<sup>827</sup>, где он назван мантрипаришад. В политическом трактате Каутильи подчеркивалось, что «управление государством осуществляется с помощниками: одно колесо не вертится» (I.7). В обязанности мантрипаришада входило установление срока начала какой-либо работы, завершение уже ведущихся, улучшение выполненных работ и проверка исполнения приказов царя. Совет собирался для рассмотрения важнейших дел, царских указов и для приема послов: при чрезвычайных обстоятельствах члены его заседали вместе с членами тайного царского совета.

Прямыми сведениями о составе паришада в эпоху Маурьев мы не располагаем. На основании материалов той же «Артхашастры» можно предположить, что в нем заседали главные сановники, число которых, говоря словами Каутильи, «зависело от нужд и силы государства».

Согласно данным VI большого наскального эдикта, члены паришада могли собираться и обсуждать распоряжения царя в его отсутствие. Ему должны были немедленно докладывать, как только возникали споры среди сановников или выражалось несогласие с указом царя. По всей вероятности, такие случаи бывали нередко, коль скоро это нашло отражение в распоряжениях Ашоки: «Если по поводу того, что устно приказываю [чиновникам] — „давателю“ и „слушающему“<sup>828</sup> — или же даю чрезвычайное поручение махаматрам, в паришаде возникает спор или несогласие, пусть немедленно мне будет доложено везде и в любое время». Несмотря на усиление царской власти в эпоху Маурьев, паришад все же сохранял некоторую независимость<sup>829</sup>. Противоречия между царем и советом приобретали особенно острые формы в периоды, когда складывалась напряженная политическая ситуация. Более поздние источники свидетельствуют о столкновении Ашоки со своими министрами в последние годы правления — в то время он фактически был лишен власти и оставался царем только номинально.

---

<sup>825</sup> Так, по мнению В.Смита, царь обладал неограниченной властью (V.Smith. *Aśoka. Ox.*, 1920, с. 92).

<sup>826</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. *Индия эпохи Маурьев*.

<sup>827</sup> Артх. I.15; см.: J.C.Heesterman. *Kaṁālya and the Ancient Indian State*. — «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1971, Bd 15; H.Scharfe. *Untersuchungen zur Staatsrechtlehre des Kauṁālya*. Wiesbaden, 1968.

<sup>828</sup> Обязанность «давателя» состояла, по всей вероятности, в распределении даров по приказу царя; «слушающий», видимо, выслушивал царские распоряжения, а затем докладывал о них на собрании сановников, поскольку царь не всегда на нем присутствовал.

<sup>829</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. *Паришад в системе государственного управления империи Маурьев*. — *Древний мир*. М., 1962.

Определенную роль в системе управления кроме паришада и тайного царского совета играла и «раджа-сабха» — совещательный орган, тоже совет сановников, но более широкий и репрезентативный. Материалы позднейших нарративных источников и свидетельства античных авторов дают возможность наметить некоторые его черты. Комментируя Панини, Патанджали (I.177) для иллюстрации деятельности раджа-сабхи ссылаются на сабху при Чандрагупте и Пушьямитре. О наличии ее в период правления Ашоки сообщает Буддхагхоша<sup>830</sup>. Видимо, этот институт был связан по происхождению с сабхой ведийского периода, но к эпохе Маурьев превратился из собрания соплеменников в совет крупных государственных чиновников, хотя традиции участия в нем представителей народа, очевидно, полностью не исчезли. Мы располагаем данными поздневедийской, эпической литературы и источников послемаурийской эпохи об участии в сабхе не только государственных чиновников, но и представителей горожан и жителей джанапады (здесь — сельской местности)<sup>831</sup>. В этой связи любопытно сообщение «Дивья-аваданы» о том, что Ашока для решения ряда важнейших вопросов созвал помимо сановников также и горожан (paugas)<sup>832</sup>.

Можно сослаться и на свидетельства античных авторов. Страбон, привлекая материалы Мегасфена, пишет: «Согласно ему (Мегасфену. — *Авт.*), все население Индии делится на семь групп... Седьмые — это советники (σμβουλοὶ) и помощники царя (σνεβροτο βασιλῶς), которые занимают высшие должности, ведают судопроизводством и всеми государственными делами» (XV.1.39.49). Наличие двух терминов отражает, по нашему мнению, существование двух различных органов управления — раджа-сабхи и паришада, причем члены второго охарактеризованы Мегасфеном как «сидящие при царе» — σνεβροτο βασιλῶς (ср. *pari + sad, sidati* — «сидеть около, вокруг»), что соответствует сведениям индийских источников<sup>833</sup>.

*Провинциальное управление.* Образование империи, включившей разнородные по этническому составу и уровню социального и экономического развития территории, требовало создания достаточно гибкого и стройного аппарата провинциального управления, призванного учитывать различия в языке, религии, общественном и политическом строе отдельных областей. Основная задача заключалась в том, чтобы определить главное направление провинциальной политики. Формирование единого для всей империи централизованного аппарата, ломка местной системы администрации и замена ее новой могли бы привести к столкновению с местными властями, в лице которых Маурьи получили бы опасного противника. Материал, имеющийся в нашем распоряжении, показывает, что они пошли по другому пути — сохранения традиционных форм управления, складывавшихся на протяжении длительного времени, приспособления их к новым условиям, сочетания старых институтов с некоторыми новыми<sup>834</sup>.

Эдикты Ашоки содержат сведения преимущественно об управлении в тех областях, которые контролировались центральной властью. В надписях встречается ряд терминов, служивших для обозначения империи и ее частей, — «виджита», «джанапада», «деша», «ахале», «анта» и др. Анализ этих терминов позволяет составить представление об административной системе маурийской державы.

В качестве особой единицы выделялась территория, находившаяся под непосредственным управлением царя и его аппарата, — виджита (букв. «завоеванное»<sup>835</sup>). Вся импе-

<sup>830</sup> Samantapāsādikā. Vol. 1, c. 52.

<sup>831</sup> Подробнее см.: R.S.Sharma. Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India.

<sup>832</sup> Divyāvadāna, c. 431.

<sup>833</sup> Г.М.Бонгард-Левин. Древнеиндийские gāja-sabhā и pariśad в «Индике» Мегасфена. — ПВ. 1959, №2.

<sup>834</sup> Разбор основных суждений о характере административной системы империи Маурьев приводится в статье Ж.Фюссмана (G.Fussman. Pouvoir central et régions dans l'Inde ancienne; он же. Quelques problèmes asokéens. — JA. 1974).

<sup>835</sup> Ж.Фюссман не принимает нашу интерпретацию (G.Fussman. Pouvoir central et régions dans l'Inde ancienne, c. 644).

рия была разбита на провинции, которые включали округа (ахале), объединявшие по несколько деревень, — гама (санскр. грама).

Наибольшей властью император обладал в виджете, куда не входили полунезависимые области и главные провинции, управляемые царевичами, — *kumāras* (кроме Калинга).

К категории «главных» относились провинции с центрами в Таксиле (Северо-Западная Индия), Уджаяни (Западная Индия), Тосали (Калинга, Восточная Индия) и Суварнагири (Южная Индия). Особый статус указанных территорий определялся той ролью, которую они сыграли в истории создания империи и которую продолжали играть в системе государственного управления.

Столица Северо-Западной Индии Таксила была крупным центром торговли, культуры и имела немалое стратегическое значение, являясь как бы воротами в Индию. В течение многих десятилетий город сохранял самостоятельность, и даже при Александре правителем был оставлен местный царь. После победы Чандрагупты Северо-Западная Индия вошла в империю, и верховная власть местных правителей была ликвидирована, хотя город, очевидно, не потерял автономии. Нам известно о столкновении маурийской администрации с населением провинции и, вероятно, со здешней аристократией. Согласно «Ашокаваданамале», в годы царствования Ашоки в Таксиле вспыхнуло восстание, которым руководил Кунджжаракарна. Недовольство вызывалось скорее всего тем, что Таксила не желала примириться с потерей былой независимости, а Маурьи в данном случае не сумели создать достаточно гибкую систему управления новой провинцией. Присоединение этой области, почти не связанной экономически с долиной Ганга и отличающейся от других территорий политической организацией, обычаями, традициями, не могло исключить развитие сепаратистских тенденций. Судя по арамейской надписи из Таксилы, здесь проживало и ираноязычное население<sup>836</sup>. И неудивительно, что при первом внешнем толчке (вторжении греко-бактрийцев) единство распалось.

Уджаяни, столица Аванти, была не только политическим, но и крупным торговым центром Западной Индии. Аванти упорно сопротивлялось Магадхе, стремившейся к гегемонии, чем и объяснялось, по-видимому, ее высокое положение.

Необходимость учреждения южной провинции, управляемой царевичем, определялась, вероятно, важностью «южного вопроса» в эпоху Маурьев. Четвертой главной провинцией была Калинга, хотя она и входила в виджиту Ашоки. Можно предположить, что особый статус ее обуславливался тем, что она была присоединена к империи лишь при Ашоке.

Степень самостоятельности каждой из четырех провинций была неодинаковой<sup>837</sup>. Калинга, например, находилась в большем подчинении у центральной власти. Это проявлялось, в частности, в том, что инспектирующие поездки, которые устраивали Маурьи, проводились здесь, как и на территории виджиты, через пять лет, а в остальных главных провинциях — через три года<sup>838</sup>.

Проверкам царь придавал серьезное значение: и в виджиту, и в главные провинции посылались чиновники довольно высокого ранга. Но в первом случае их направлял сам Ашока, во втором же — царевич, управлявший провинцией (исключение составляла Калинга, где проверку организовывал император). Инспектирующим чиновникам приказывалось помимо выполнения основных обязанностей контролировать действия местных властей и следить за соблюдением норм дхармы. Данные «Ангуттара-никаи» (I.59–60) и ком-

---

<sup>836</sup> Н.Нambach. The Aramaic Aśoka Inscription from Taxila.

<sup>837</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Некоторые особенности государственного устройства империи Маурьев (источники и проблематика). — История и культура древней Индии. М., 1963; он же. Индия эпохи Маурьев, гл. IV.

<sup>838</sup> В своих калингских эдиктах Ашока обращался одновременно к царевичу и махаматрам, что тоже свидетельствовало о некотором ограничении власти местного правителя.

ментарий к ней Буддхагхоши позволяют детальнее осветить круг обязанностей посланцев центральной власти.

Свидетельства источников о положении джананапад, прадеши, ахале — различных территориально-административных единиц — и их управлении весьма неоднородны: данные о джананападах очень отрывочны, материалы же об ахале более подробны. Под джананападой обычно понималась сельская местность (в отличие от города), а в более широком смысле — провинция государства. В обоих смыслах этот термин употребляется в надписях Ашоки.

Во главе джананапад стояли чиновники — «раджуки», которых мы склонны отождествлять с агораномы Мегасфена<sup>839</sup>. В их функции, судя по надписям Ашоки, входило участие в общественных работах — обмер земли, рытье колодцев и водоемов, строительство дорог (IV и VII колонные эдикты, II малый наскальный эдикт), сбор налогов. Любопытные материалы сохранились в арамейских надписях Ашоки из Лагмана. В Лагмане II упомянут местный правитель, обязанностью которого было и наблюдение за дорогами. Высказывалось предположение (на наш взгляд, справедливое), что этот правитель соответствует раджуке, который стоял во главе джананапады, включавшей долину Лагмана<sup>840</sup>. Возможно, что эти надписи — своего рода дорожные итинерарии — были высечены во время инспектирующих поездок по долине.

Выполняли раджуки и судебные функции: в IV большом колонном эдикте есть строки, подтверждающие это: «Я предоставил раджукам право награждения и наказания»<sup>841</sup>.

Очевидно, более мелкой, чем джананапада, административной единицей были «прадеши», возглавляемые «прадешиками». Последние в эдиктах Ашоки идут вслед за раджуками в списке чиновников, совершающих инспектирующие поездки по виджете. Согласно «Артхашастре» (IV.1), прадештры, которых можно идентифицировать с прадешиками эдиктов, вели также уголовные дела («очищение государства от шипов») и наряду с другими категориями чиновников были ответственны за сбор налогов (II.35).

В надписях мы находим еще один термин, связанный с административным делением империи, — «ахале», причем его употребление в эдиктах, составленных в разное время и предназначавшихся разным районам государства, показывает, что он являлся общим для всей системы управления<sup>842</sup>. Под «ахале» понимался округ, управляемый местными чиновниками — махаматрами, призванными распространять царские распоряжения по всему округу и посылать с этим указом специальных людей в отдаленные области, где были расположены своего рода укрепленные заставы. Специальный штат переписчиков (*lipikara*) трудился, видимо, над изготовлением копий указов. Последние, судя по Сарнатхской надписи, помещались в специальные канцелярии, чтобы окружные чиновники могли знакомиться с ними.

*Ганы и сангхи.* Одной из особенностей системы управления Маурийской империи было сохранение в ее пределах автономных объединений, многие из которых являлись

---

<sup>839</sup> Мегасфен описывает агораномов как чиновников, занимающихся обмером земли. Это совпадает с данными индийских источников о раджуках. Термин «раджука» этимологически связан с *raju* (веревка), которой мерили землю. В джатаках тоже встречаются указания на обмер земли при помощи веревки раджукахаками (держателями веревки) и раджуками (II.376). Индийские сочинения подтверждают свидетельства Мегасфена о том, что агораномы собирают налоги, следят за каналами, строят дороги, наконец, могут наказывать и поощрять (подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. «Индика» Мегасфена и надписи Ашоки. М., 1960). Конечно, в «Индике» перечислены не все функции агораномов-раджуков, а те, которые привлекли внимание автора сочинения: он пытался даже сравнить их обязанности с функциями чиновников Египта.

<sup>840</sup> Подробнее см.: В.А.Лившиц, И.И.Шифман. К толкованию новых арамейских надписей Ашоки, с. 19.

<sup>841</sup> Показательно, что эти слова надписей соответствуют сообщению селевкидского посла об агораномы, обладавших правом поощрять и наказывать (Страбон XV.1.50).

<sup>842</sup> Г.М.Бонгард-Левин. *Āhāle* (по данным маурийской эпиграфики). — КСИНА. 1961, т. 57.

республиками. Античные авторы, в частности, опиравшиеся на «Индику» Мегасфена, сообщают об «автономных полисах» и «автономных индийцах» в государстве Маурьев.

Говоря о шестом классе населения — наблюдателях, селевкидский посол писал: «Они обо всем доносят царю там, где живут под царской властью, или властям, где они [индийцы] неподвластны» (Арриан. Индика XII.5; у Диодора —  $\beta\alpha\sigma\lambda\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma$ , «[город], не имеющий царской власти»). Любопытно и его замечание о том, что в Индии земледельцы платят налоги царям или самоуправляющимся полисам (Индика XI.9).

Исследователи по-разному интерпретировали эти данные. О.Штайн, например, считал, что под «автономными индийцами» Мегасфен подразумевал лесные племена, которые сохраняли известную самостоятельность. Б.Тиммер склонна была видеть в его сообщениях указание на существование внутри империи полунезависимых городов наподобие селевкидских. Иногда автономные полисы отождествлялись с индийской деревенской общиной<sup>843</sup>. Изучение свидетельств античных авторов в сопоставлении с индийскими материалами позволяет утверждать, что под автономными областями и полисами понимались сангхи и ганы, пользовавшиеся определенной самостоятельностью.

Проблема республиканской власти в древней Индии представляет большой научный интерес, хотя ей в индологии не уделялось должного внимания<sup>844</sup>. Чтобы понять специфику положения ган и сангх в государстве Маурьев, нужно подробнее рассмотреть сведения источников домаурийского периода и тех, которые могут быть условно соотнесены с маурийской эпохой (прежде всего буддийских и джайнских сочинений).

Ганы и сангхи, упоминающиеся еще в самхитах, резко отличались от республиканских государств более позднего времени, но сходство в их политической организации нельзя не заметить. Возникновение последних служило примером того, как республика «вырастает непосредственно из родового общества»<sup>845</sup>. Впрочем, был и другой путь — появление ган в результате падения монархии (такова, например, история Вайшали, где первоначально было монархическое правление).

В эпосе, отразившем события довольно значительного по времени исторического периода, а также в буддийской и джайнской литературе уже подробно рассказывается о политических образованиях, противопоставляемых обычно монархиям, по находившихся на разных уровнях общественного и политического развития. В труде Панини, который может быть условно датирован V — IV вв. до н.э., сангхи подразделялись на несколько групп, и среди них назывались «сангхи, живущие оружием», которые, очевидно, в своем большинстве были объединениями периода военной демократии. Но Панини знал о сангхах — государствах с немонархической формой правления. Он различал джананапады под властью одного правителя (ekaṅga, ṅga-adhīna) и под властью ганы (gaṅga-adhīna)<sup>846</sup>. Сходное деление проводится и в буддийских «Авадаи-шатаке» и «Чиваравасту». Здесь первая категория стран (со столицами в Раджагрихе, Шравастии, Варанаси, Чампе) противопоставляется странам с властью ганы, где «то, что принято десятью, [может быть] отвергнуто

---

<sup>843</sup> O.Stein. Megasthenes und Kautilya. Wien, 1921, с. 232; В.С.Тиммер. Megasthenes en de Indische Maatschappij. Amsterdam, 1930, с. 233.

<sup>844</sup> Из старых работ прежде всего следует указать на книгу К.П.Джаясвала, которая была издана в 1924 г., но затем несколько раз переиздавалась (К.П.Джаясвал. Hindu Polity. Bangalore, 1955). В последние десятилетия появился ряд специальных публикаций: U.Bhattacharya. Glimpses of the Republic of Vaiśālī. — *ИИИ*. 1947, vol. 23, №1; R.Majumdar. The Constitution of the Licchavis and the Śākya. — *ИИИ*. 1951, vol. 27, №4; A.S.Altkar. Some Aspects of Ancient Indian Political Organization. — «Cahiers d'histoire mondiale». 1960, t. 6, №2; J.P.Sharma. Republics in Ancient India (c. 1500 B.C.). Leiden, 1968; W.Ruben. Some Problems of the Ancient Indian Republics. — Kunwar Muhamed Ashraf Volume. B., 1966; Sh.Mukherji. The Republican Trends in Ancient India. Delhi, 1969. См. также: Г.М.Бонгард-Левин. Республики в древней Индии (проблематика и основные материалы). ВДИ, 1966, №3; он же. Некоторые черты сословной организации в ганах и сангхах древней Индии. — Касты в Индии. М., 1965. Эта точка зрения нашла поддержку у М.Ньямаш (M.Njammash. Altindische Republiken und Ceylonesischer «Klosterkapitalismus». — «Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte». 1976, Bd 3.

<sup>845</sup> Ф.Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. — Т.21, с. 119.

<sup>846</sup> См.: V.S.Agrawal. India as Known to Pāṇini. Lucknow. 1953, с. 425.

двадцатью» (речь идет о Вайшали)<sup>847</sup>. Примечательно, что последние рассматриваются не как государства, переживающие состояние анархии в связи с временным отсутствием единого державного правителя, а как особый тип государства, вполне естественный и законный, но с иной, чем в монархии, формой правления. Согласно источникам, республики представляли собой процветающие страны с развитым ремеслом и оживленной торговлей. В городах, главным образом в столицах, проживали ремесленники со значительной степенью специализации (Махавасту III.112, 113). Они, вероятно, объединялись в особые организации — шрени — во главе со старейшинами — шрештхинами. Такие же корпорации были и у торговцев. Торговля приносила, видимо, большие доходы, если ею занимались даже кшатрии-раджи, снаряжавшие большие караваны и отправлявшие их в отдаленные области Индии. Торговые пути связывали столицы отдельных республик, скажем Кушинару, Паву, Вайшали и Капилавасту.

Основным занятием населения было земледелие. Некоторые земли находились в собственности ганы как носителя верховной власти. Любопытно, что, когда между шакьями и их соседями колиями (тоже республиканским объединением) возникла ссора из-за распределения воды для орошения, рабы и кармакары обоих государств обратились к должностным лицам и кшатриям-раджам, стоявшим во главе республик (джатака №536, V.413). Речь тут идет, очевидно, не о частных хозяйствах, а о государственных полях, на которых работало зависимое население. Тот же вывод позволяют сделать и данные комментария Буддхагхоши к «Дигха-никае», где говорится об этом конфликте. Судя по тексту, и кшатрии-раджи, и должностные лица были связаны не с частными поместьями, а с землей, принадлежавшей всему объединению (Samantapāsādikā II.672–673). Но есть материалы, которые свидетельствуют о существовании и частных владений. В «Махавасту» (III.176–178) рассказывается о хозяйстве кшатрия из ганы шакьев, следившего за рабами, рабынями и слугами и заботившегося о том, чтобы земля и имущество хорошо сохранялись. Упомянутые в этом случае земли были, вероятно, частными. Аналогичную картину рисует и «Виная-питака» (I.180).

В отличие от монархии, где кроме значительного царского фонда имелись владения брахманов и земли, пожалованные сановникам, в ганах земли принадлежали преимущественно кшатриям, что делало их более независимыми и составляло основу их могущества.

Доступные нам источники свидетельствуют о четко выраженных классовых различиях и имущественном неравенстве в развитых ганах и сангхах (прежде всего личчхавы, маллы), хотя данные о классовой структуре этих обществ немногочисленны. Комментарий Патанджали (II.269) к одной из сутр Панини (IV.168), гласящий, что в сангхах маллаво и кшудраков (в Пенджабе) только кшатрии называются «малавья» и «кшаудракья», но не рабы и кармакары, указывает на то, что последние стояли вне ганы и были отгорожены от остального населения, в первую очередь, конечно, от правящего сословия. Сведения джатаки о столкновении шакьев с колиями из-за воды позволяют прийти к заключению, что главные земледельческие работы в этих объединениях выполняли рабы и кармакары. Другие свидетельства джатак (№465, IV.92–93) демонстрируют наличие государственных рабов, например выполняющих работу в сангхагаре — зале заседаний кшатриев. Факт социального расслоения подтверждается сообщением «Чиваравасту» о том, что город личчхавов Вайшали состоял из трех частей — высшей, средней и низшей, — где проживали три разряда населения в зависимости от их общественного положения. Несмотря на это, в некоторых ганах и сангхах отмечались значительные пережитки родоплеменных отношений, что проявлялось в сохранении готр (родов). Вместе с тем в наиболее развитых немонархических объединениях — республиках — роль готр падала. Комментатор Панини Катьяна основным подразделением здесь считал кулу (очевидно, большую патриархальную семью). О том же говорит и «Артхашастра».

Особенностью политической организации ган и сангх было отсутствие наследственного правителя, обладающего единой державной властью. Глава избирался и мог быть

---

<sup>847</sup> Cīvaravastu. Gilgit Manuscripts. Vol. 2. P.1. Śrinagar, 1942, с. 5.

при определенных условиях смещен. В «Чиваравасту» рассказывается о том, что после смерти руководителя личчхавов на этот пост был избран Кханда, бывший сановник магадхского царя Бимбисары, проживавший в Вайшали. Когда же скончался и он, было внесено предложение назначить вместо него его сына, причем это мотивировалось не обычаем наследования, а заслугами умершего перед объединением. Судя по тексту, гана могла решить вопрос о главе и в отсутствие кандидата, лишь поставив его в известность о своем решении.

В «Махабхарате» (XII.81. 5) подчеркивается, что глава ганы являлся ее слугой, обязанным, как сказано в «Артхашастре» (XI.1), действовать в соответствии с интересами и намерениями всех других членов объединения. Видимо, он обладал только исполнительной властью. Постановления, согласно «Чиваравасту», издавались от лица ганы, хотя и с указанием имени ее руководителя, например: «Гана, возглавляемая Кхандой, приказывает следующее». Глава немонархических образований должен был, очевидно, принадлежать к кшатрийскому сословию, на что указывают конкретные факты, зафиксированные в источниках, и общий характер классовой структуры этих образований.

Под ганой понималось не только государство с особой формой правления, но и высший орган власти, который, судя по «Маджжима-никае» (I.230–231), обладает в своих странах такими полномочиями, что человек по его приказу может быть убит, наказан и изгнан. Именно гана принимала решения, выполнение которых считалось обязательным. «Чиваравасту» и «Махавасту» сообщают об издании ганой Вайшали ряда постановлений, в частности касающихся брака; с ней нужно было согласовывать все вопросы, связанные с порядком в стране. Даже глава личчхавов Синха без ее утверждения не мог выдать свою дочь за магадхского царя Бимбисару, ибо существовало положение, запрещавшее девушкам выходить замуж вне Вайшали. Гана разбирала, очевидно, не только государственные дела, но и дела отдельных граждан.

На собрании ее, своего рода народном собрании, могли присутствовать все полноправные, свободные жители. Из буддийских текстов мы узнаем об участии в ней помимо кшатриев также брахманов и вайшьев и об обсуждении ими там различных проблем.

Важным является вопрос о том, кто обладал фактической властью в республиках. Степень их демократичности определялась в немалой мере тем, кого представлял их верховный орган — народ или небольшую группу аристократии. Источники, которыми мы располагаем, позволяют предположить, что в одних республиканских государствах власть принадлежала народному собранию, в других — аристократическому совету. У личчхавов, например, собрание рассматривалось как высший законодательный орган. Правда, и здесь господствующую роль начинают играть кшатрии-раджи, составившие свой совет. Такую форму правления с известными оговорками можно охарактеризовать как переходную от демократической к аристократической. Государства же, где народные собрания во многом утрачивали свою роль и власть находилась уже в руках привилегированной прослойки кшатриев, правильней всего называть аристократическими республиками (шакьи). Остается недостаточно ясной связь собрания ганы с советом раджей, который, как говорилось, приобретал особое значение в аристократических республиках. Возможно, что обсуждение тех или иных вопросов проходило в гане, а окончательное решение принимал совет. В сангхагаре, где разбирались различные вопросы внутренней жизни и управления, по словам Буддхагхоши, заседали 500 кшатриев-раджей. Эта цифра, скорее традиционная, чем указывающая на действительное число членов совета, встречается во многих источниках и связана преимущественно с кшатриями-раджами шакьев. Он включал, очевидно, не всех кшатриев, а небольшую их часть, самых знатных и влиятельных.

Скудость материала не дает возможности в полной мере судить о системе управления в республиках. Однако факт существования штата государственных служащих не вызывает сомнений. Известно, например, о махаматрах и аматях у маллов. Джатаки сохранили данные о многочисленной группе чиновников, ведавших казной, — «бхандагариков».



Благодаря комментарию Буддхагхоши до нас дошли некоторые сведения, касающиеся системы судопроизводства у личчхавов. Обвиняемый направлялся к специальным судебным чиновникам, призванным решать вопрос о его виновности. В случае признания таковым дело его передавалось на рассмотрение чиновникам более высокого ранга. Если и они не выносили оправдательного приговора, то к разбирательству привлекались высшие чиновники — «сутрадхары». Та же процедура повторялась и в следующих инстанциях, коими являлись «аттхакулака» (очевидно, совет восьми), сенапати, упараджа и раджа. Коль скоро и раджа (вероятно, глава ганы) считал обвиняемого виновным, последнего наказывали в соответствии с «павеникаттхака», своего рода «книгой традиций».

Трудно сказать, насколько точно описывал комментатор практику судебного дела у личчхавов: слишком сложной и многоступенчатой выглядит эта система, но общий демократизм и стремление избежать судебной ошибки согласуются со структурой политической организации. Сообщение Буддхагхоши о «книге традиций» указывает на довольно развитую систему судопроизводства и управления в целом.

Материалы о сословной организации в древнеиндийских республиках крайне немногочисленны, но все же удается проследить и в них деление общества на четыре варны — брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. В отличие от монархии, где при фактическом господствующем положении военной знати за брахманами пусть формально, но признавалось сословное верховенство, здесь, как говорилось, высшую привилегированную группу полноправных жителей составляли кшатрии. Весьма примечательны в этой связи данные упоминавшегося уже комментария Патанджали (II.269).

Источники сообщают, что особым влиянием в сангхах пользовались кшатрии, носившие титул «раджа», который они получали после обряда посвящения. У личчхавов, например, был специальный водоем для совершения этого обряда, и кшатрии-раджи зорко следили за его неприкосновенностью. Согласно Панини (VI.2.34) и его комментаторам, лишь потомки определенных кшатрийских родов назывались «раджанья».

Свободные, не входившие в варну кшатриев, имели право присутствовать на заседаниях ганы, но, по-видимому, не могли быть избранными на руководящие посты. По свидетельству «Махабхараты» (XII.107.23), именно «главные» (мукхья, прадхана) обладали в гане наибольшей властью и решали самые важные дела. Только в их присутствии разрешалось произносить мантру (XII.107.24). Комментарий Буддхагхоши к «Дигха-никае» помогает установить, что «главными в гане» были представители кшатриев — раджи. В «Лалитавистаре» (I.21) говорится, что между последними шла борьба за этот титул и каждый старался заявить: «Я — раджа».

Статус брахманов в аристократических республиках был менее высок, чем в монархиях, хотя они и старались отстаивать свои традиционные привилегии. Как показывают материалы комментария Кашики, в сангхах лишь кшатрии (раджанья) носили отличный от других титул, а брахманы только в исключительных случаях (к сожалению, неизвестно в каких) могли получить его (II.217), т.е., вероятно, достичь равного с кшатриями положения. В «Дигха-никае» (III.1.9–16) содержится рассказ одного брахмана о посещении им ганы шакьев. Он жалуется Будде на недостаточно почтительное отношение тех к брахманам, несмотря на то что именно они, по мнению недовольного, — высшая варна, а все остальные — кшатрии, вайшьи и шудры — их слуги. Когда он был в Капилавасту и присутствовал в сангхагаре, шакьи не оказали ему должного уважения и даже не предложили места.

Многочисленные сообщения о вайшьях (торговцах, земледельцах) в ганах и сангхах позволяют сделать вывод, что им принадлежала довольно значительная роль. Об этом свидетельствует, например, факт участия их наряду с брахманами в собраниях ганы (Чиваравасту II.1.13–14). В монархиях в этот период вайшьи были почти отстранены от решения государственных вопросов.

Сведения о положении шудр в республиках крайне скудны, но данные Патанджали (II.269) дают основания думать, что некоторые группы их по своему статусу приближались к рабам. Шудрами, по-видимому, были неоднократно упоминаемые кармакары, которые

вместе с рабами использовались на ирригационных работах у шакьев и колиев. Наверное, выполнение работ, связанных с непосредственным услужением, также было их уделом. Не исключено, что их положение здесь было хуже, чем в монархиях, вследствие более сильных пережитков родоплеменных отношений.

Сравнение материалов о сословной организации в государствах с разной формой правления показывает, что если в монархиях водораздел проходил между свободными и рабами, а кроме того, между дваждырожденными и однорожденными, то в республиках (преимущественно аристократических), где в основе тоже лежало деление на свободных и рабов, противопоставление определялось главным образом принадлежностью или непринадлежностью к кшатриям.

В истории Северной Индии VI — IV вв. до н.э. ганы и сангхи играли весьма заметную роль. Когда Маурьи объединили значительную часть этого региона, многие республиканские образования, вошедшие в состав империи, сумели сохранить свою автономию.

Показательно, что,  $\alpha\beta\sigma\lambda\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \rho\acute{o}\lambda\iota\varsigma$  Мегасфена (в передано Диодора) точно соответствует  $ag\ddot{a}javi\alpha\upsilon a$  надписей Ашоки. В XIII большом наскальном эдикте говорится о необходимости распространять дхарму не только в странах, где правят эллинистические цари, но и в областях, где нет власти государя. Среди последних упоминаются территории, населенные камбоджийцами, бходжами, питиниками и известные в древнеиндийских источниках, в частности, как сангхи и ганы.

Чем же объяснить, что немонархические образования смогли сохранить автономию в рамках империи? Прежде всего многие из них помогли Чандрагупте одержать победу над греческими гарнизонами и династией Нандов, что, по всей вероятности, повлияло на их статус в созданном Чандрагуптой государстве. Кроме того, Маурьи, преемники его, по видимому, не хотели открытого столкновения с сангхами, ибо привлечение их на свою сторону было, по словам Каутильи, «более существенным, чем приобретение войск или союзников». Едва ли справедливо мнение индийской исследовательницы Р.Тхапар, утверждавшей, что положение «независимых племен» при Чандрагупте (им разрешалось сохранять многие древние институты) отличалось от их положения в годы царствования Ашоки, когда они якобы лишились прежней независимости и были «полностью растворены». Конечно, в период заметного укрепления государства при Ашоке контроль центральной власти над областями страны усилился, однако политика Маурьев по отношению к немонархическим образованиям не претерпела коренных изменений.

*Городское управление.* Эпоха Маурьев отмечена быстрым ростом городов — центров торговли, ремесла, культуры. Неудивительно, что источники уделяют столь большое внимание их внутреннему статусу и вопросам регулирования всех сторон их жизни<sup>848</sup>. Городскому управлению посвящена специальная глава «Артхашастры» (хотя ее материалы лишь условно могут быть отнесены к этому периоду). Довольно подробное описание устройства городов сохранилось у античных авторов, опиравшихся на записки Мегасфена. Его свидетельства, очевидно, касались преимущественно столицы империи Паталипутры, где он жил в качестве посла. Некоторые сведения содержат эдикты Ашоки: они не только упоминают отдельные города (Паталипутра, Таксила, Уджаяни, Тосали, Самапа, Каушамби), но и сообщают данные об их статусе. Так, в надписях имеется указание, что города подразделялись на внутренние (*hida*), расположенные, наверное, на территории виджиты, и на внешние (*bahira*). Первые — к ним принадлежала Паталипутра — управлялись чиновниками центрального аппарата, вторые попадали в сферу управления провинциальных властей.

Во главе города, согласно Мегасфену, стоял специальный комитет государственных чиновников (Страбон XV.1.51), включавший шесть групп по пять человек. По его словам,

---

<sup>848</sup> Подробнее см.: B.N.Puri. *History of Indian Administration*. Vol. 1 (Ancient Period). Bombay, 1968; U.N.Ghoshal. *A History of Indian Public Life*. Vol. 2 (The Pre-Maurya Period). Ox., 1966; D.C Sircar. *Studies in the Political and Administrative Systems in Ancient and Mediaeval India*. Delhi, 1974; V.K.Thakur. *Urbanization in Ancient India*. Delhi, 1981.

одни из них наблюдали за ремеслами, другие — за приемом чужеземцев, третьи фиксировали случаи рождения и смерти, четвертые занимались мелочной торговлей и товарообменом, пятые приставлены следить за качеством изделий ремесленников, шестые собирали десятину с продаваемых товаров, а все вместе ведали частными и государственными делами, наблюдали за ремонтом общественных зданий, за ценами на товары, за рынками, гаванями и святилищами.

Это сообщение о существовании коллективных органов управления, хотя и не находит точных соответствий в древнеиндийских источниках, до известной степени подтверждается материалами «Артхашастры». Там говорится о делении города на четыре части, каждой из которых руководили чиновники — стханики, подчинявшиеся главному городскому чиновнику — нагараке. От стхаников зависели гопы, следившие за 10, 20 или 40 семьями города. Не исключено, что группы астиномов Мегасфена в какой-то мере связаны с системой городского управления, описанной в «Артхашастре». Селевкидский посол мог за комитет принять четырех чиновников, управлявших одной частью города, и их главу<sup>849</sup>.

Сведениям Мегасфена о чиновниках шестой группы, собиравших десятину, возможно, соответствуют данные «Артхашастры» о стханиках, следивших за сбором налогов. В сочинении Каутильи есть немало указаний на контроль городских властей за торговлей, жизнью купцов. Градоначальник обязан был постоянно заботиться об охране дорог, площадей, крепостных стен, что также увязывается со свидетельствами Мегасфена.

В буддийских источниках имеются некоторые сведения о жизни городов, в частности древней столицы Магадхи — Раджагрихи. Согласно комментарию Буддхагхоши к «Маджхима-никае», здесь был специальный зал, где останавливались путешественники, прибывавшие из отдаленных мест<sup>850</sup>. Вечером ворота закрывали, и никто не мог войти в город<sup>851</sup>. Сохранились данные и о регулярных празднествах, отмечавшихся в Раджагрихе<sup>852</sup>.

*Армия и суд.* Объединение в рамках одного государства множества племен и народов, потерявших самостоятельность, но стремившихся вернуть свободу, частые проявления недовольства со стороны населения провинций и активная внешняя политика центральной власти — все это заставляло Маурьев содержать большую армию. И индийские и античные источники сообщают о хорошей организации военного дела в империи и о значительном числе боеспособных воинов. По Плинию (VI.21–22), очевидно опиравшемуся на Мегасфена, армия Чандрагупты состояла из 600 тыс. пехотинцев, 30 тыс. всадников, 9 тыс. слонов. Эти цифры, возможно и несколько завышенные, поскольку в данном случае речь идет об армии, приведенной в состояние боевой готовности, в целом верно характеризуют военный потенциал Маурьев. Страбон (XV.1.53), ссылаясь на Мегасфена, писал, что в лагере Чандрагупты было 400 тыс. солдат.

Для управления армией существовал специальный штат военных чиновников, которые, если верить Мегасфену, были, подобно астиномам, разделены на шесть групп (комитетов) по пять человек. «Члены первой группы приставлены к наварху, другие к начальнику воловьих упряжек, на которых перевозят военные машины, продовольствие для людей и вьючного скота и все необходимое для войска... В ведении третьих находится пехота, четвертых — лошади, пятых — колесницы, шестых — слоны» (Страбон XV.1.52). Эти свидетельства имеют параллели в индийских источниках, прежде всего в «Артхашастре», где определены обязанности начальников, ведающих судоходством, скотом, лошадьми, слонами, колесницами, пехотой.

В рассматриваемый период армия строилась еще по традиционной схеме, известной в древней Индии под названием «чатуранга» — «четырёхчленная» (пехота, конница, ко-

<sup>849</sup> R.Thapar. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, с. 114.

<sup>850</sup> *Papañcasūdanī*. Vol. 2, с. 987.

<sup>851</sup> *Vinaya-piṭaka* IV.116.

<sup>852</sup> *Dhammapadaṭṭhakathā*. Vol. 4, с. 59–65.

лесницы, боевые слоны). Главной силой были боевые слоны, наводившие страх на противника, прежде всего на неиндийцев.

На основании данных «Артхашастры» и античных авторов можно судить и о характере войска, включавшего кшатрийскую дружину царя, наемных солдат и лиц, которые набирались среди ремесленников и в военных объединениях. Ядро его составляли кшатрии, искусные, хорошо обученные, а порой и потомственные воины, содержащиеся «на царские деньги» (Страбон XV.1.47). Наемные войска были менее надежны, т.к. они, говоря словами автора «Артхашастры», могли поддаться на уговоры неприятеля (IX.2). Согласно тому же источнику (II.2), в армию призывались вайшьи и шудры, хотя Мегасфен сообщал, что земледельцы не имеют оружия и не участвуют в битвах: это является обязанностью воинов (очевидно, кшатриев). Небезынтересно в данной связи свидетельство Страбона (XV.1.52) о том, что «каждый воин возвращает в арсенал (царский. — *Авт.*) свое оружие». Вероятно, земледельцы и ремесленники получали оружие лишь на время войны.

Вооружение пешего воина состояло из лука, иногда в рост стрелка (Арриан. Индика XVI.6), меча и часто щита. Индийские лучники были очень искусны в стрельбе. Всадники снабжались копьями (Арриан). При раскопках маурийского слоя в Таксиле были найдены кинжалы, тяжелые металлические копья, дротики, наконечники стрел и др. Античные авторы (в частности, Курций Руф) описывали тяжелые колесницы, запряженные четырьмя лошадьми, с двумя возничими и четырьмя воинами. Такого рода колесницы изображены и на барельефах Санчи. Они полностью вытеснили легкие повозки с двумя лошадьми, с одним возницей и лучником, характерные, судя по текстам, для ведийской эпохи.

Из трактата Каутильи мы узнаем, что во главе войска стоял военачальник, носивший титул сенапати, которому подчинялись «начальники» над колесницами, пехотой, слонами. Его жалованье (48 тыс. пан), равное жалованью наследника-соправителя, свидетельствует, что статус сенапати был весьма высоким (Артх. V.3). Возможно, что он был таким же и при Маурьях. Мегасфен сообщает о специальных военных чиновниках, ведавших флотом, но у нас нет достаточно материалов, чтобы утверждать, что суда при Ашоке использовались для военных операций, — они применялись преимущественно для перевозки людей и продовольствия, обычно по рекам.

Опираясь на «Артхашастру», можно сделать вывод о значительном развитии теории военного искусства. Были подробно разработаны методы ведения войны, фортификационная техника, применение различных видов вооружения, в том числе таких, как машина для метания стрел.

Большое внимание в империи уделялось организации судебного дела. Надписи Ашоки свидетельствуют, что Маурьи стремились к созданию единообразной системы судопроизводства. Эта идея ясно выражена в IV большом колонном эдикте.

Император, возглавлявший судебную администрацию и являвшийся как бы верховным судьей, контролировал соответствующие органы. Борясь с злоупотреблениями, он приказывал инспектирующим чиновникам проверять действия судебных властей как в центральных, так и в отдаленных провинциях.

Ашока провел ряд мероприятий, связанных с практикой судопроизводства. Родственники лиц, закованных в кандалы и приговоренных к смерти, получили разрешение в течение трех дней хлопотать о помиловании (IV колонный эдикт). Он же, очевидно, ежегодно объявлял амнистии заключенным (V колонный эдикт)<sup>853</sup>. Более подробные сведения о судопроизводстве содержатся в «Артхашастре», но эти материалы не могут пока быть подтверждены данными маурийской эпиграфики.

*Налоги.* Существенное место в системе государственного управления занимало специальное налоговое ведомство<sup>854</sup>. Каутилья считал казну (*kośa*) одной из семи главных «частей государства», даже более важной, чем армия.

<sup>853</sup> K.R.Norman. *Aśoka and Capital Punishment* — JRAS. 1975.

<sup>854</sup> Подробнее см.: N.N.Kher. *Agrarian and Fiscal Economy in Mauryan and Post-Mauryan Age*. Delhi, 1973; D.N.Jha. *Revenue System in Post-Mauryan and Gupta Times*. Calcutta, 1967.

В надписях Ашоки упоминаются два вида обложения — бали<sup>855</sup> и бхага. Эдикт из Румминдеи устанавливал, что деревня Лумбини, где родился Будда, освобождалась от бали и должна была уплачивать восьмую часть продукции (aṅha-bhāga, санскр. aṅṅsta-bhāga) — явно меньше обычной доли. Это свидетельство эдикта может быть соотнесено с сообщением «Артхашастры» об освобождении от налогов селений, поставлявших воинов (II.35), а также местностей с невысокой урожайностью и территорий, важных в стратегическом отношении (V.2). Согласно индийским источникам, обычный налог царю составляет шестую часть урожая, но иногда эта цифра менялась в зависимости от того, кому принадлежала земля, и от ее качества. Интерес представляют сведения Диодора (II.40.5), по которым земледельцы платят четвертую часть урожая<sup>856</sup>. Совсем иные данные приводит Страбон (XV.1.40) — земледельцы *получают* лишь четвертую часть урожая. Вероятно, он имел в виду царские земли, ибо писал, что «вся земля там принадлежит царю». У Диодора (II.40.5) встречается еще одно любопытное сообщение: земледельцы кроме внесения в казну четвертой части продукции платят царю за землю (χωρῶς δὲ τῶς μισῶσεως τετάρτην εἰς τὸ βασιλικὸν τέλοσιν), причем античный автор, ссылаясь на свидетельства Мегасфена, утверждал, подобно Страбону, что вся Индия — собственность царя. Последнее сообщение Диодора не подкрепляется источниками, и мы не можем пока судить, насколько оно соответствовало действительности; высказывалось мнение, что в некоторых областях существовали две формы налога — основной за пользование землей и налог в четвертую часть продукции, взимавшийся с определенного вида злаков<sup>857</sup>.

В «Артхашастре» подробно перечисляются все типы обложения и обязанности чиновников фиска. Налоги взимались с пахотных земель, рудников, лесов, торговли и т.д. Во главе соответствующего ведомства стоял главный сборщик, устанавливавший единицы обложения, проводивший полную регистрацию и подразделявший селения по различным категориям. В его подчинении находился многочисленный штат чиновников. Квартальный инспектор контролировал поступления с пяти или десяти деревень (Артх. II.35). Туда направлялись специальные агенты, призванные собирать сведения о землях, домах, семьях.

Некоторые данные можно почерпнуть из буддийских сочинений. Буддхагхоша, например, сообщает, что Ашока ежедневно от сборов с городских ворот столицы имел 400 тыс. каршапан, а его совет, сабха, еще 100 тыс. каршапан<sup>858</sup>. Возможность такого рода обложений подтверждается «Артхашастрой», в которой среди источников дохода упоминается налог за вход (II.6), а среди доходов, получаемых от укрепленных пунктов (durga), — поступления от ворот (II.6). Патанджали рассказывает, что Маурьи, желая получить золото, изготавливали изваяния (богов) (Mauryair hiraṅyārthibhir arcāṅ prakalpitāṅ). Мы не знаем, в чем заключался смысл мероприятия, но ясно, что Маурьи испытывали финансовые затруднения. Можно предполагать, что изображения (очевидно, богов) устанавливались в специальных местах, а плата, взимавшаяся с лиц, посещавших эти места, шла в царскую казну<sup>859</sup> (возможна и иная интерпретация)<sup>860</sup>.

<sup>855</sup> Возможно, налог в форме подношения, хотя некоторые понимают под «бали» чисто религиозную подать (см.: F.W.Thomas. Notes on the Edicts of Aśoka. — JRS. 1914; R.Bhandarkar. Aśoka. Calcutta, 1955, с. 396; В.М.Варуа. Aśoka and His Inscriptions. Calcutta, 1955, с. 165).

<sup>856</sup> Цифры Диодора выше тех, которые обычно приводят индийские источники, и ряд ученых ставят их под сомнение (R.Di kshitar. The Mauryan Polity. Madras, 1953, с. 142), хотя, как говорилось, размер налога не всегда был одинаков. В «Артхашастре» (V.2) имеется свидетельство о том, что плата четвертой и даже третьей части урожая устанавливалась для районов с плодородной землей и обильными осадками. Допустимо предположить, что у Мегасфена, которому следовал Диодор, речь шла о землях вокруг столицы, облагавшихся, видимо, более высоким налогом.

<sup>857</sup> R.Thapar. Aśoka and the Decline of the Mauryas. Ox., 1961, с. 65.

<sup>858</sup> Samantapāsādikā. Vol. 1, с. 52.

<sup>859</sup> См.: A Comprehensive History of India. Vol. 2. Calcutta, 1957, с. 61.

<sup>860</sup> См.: Э.Н.Темкин. Комментарий Патанджали на сутру Панини V.3, 99. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1977.

*Религиозная политика Ашоки.* Предмаурыйский и маурыйский периоды отмечены распространением многих религиозных течений, образованием школ, сложными взаимоотношениями буддистов, джайнов и представителей традиционного брахманизма<sup>861</sup>. Постепенно все большее распространение получает буддизм, создается буддийская община — сангха, происходит оформление канонических сочинений в единые собрания. Согласно традиции, к эпохе Маурьев уже состоялось два буддийских собора, обсудивших вопросы организации и доктрины<sup>862</sup>. Усилению этого вероучения способствовала как политика Ашоки, так и прежде всего объективные условия социально-экономического и политического характера — объединение империи, оживление торговли и ремесла, рост городов, повышение роли средних слоев населения — вайшьев. Буддизм, выступавший против исключительности людей по рождению, против узкокастовых и территориальных ограничений, за централизованное государство во главе с «правителем земли», более всего отвечал политике Маурьев. Традиционная религия, освящавшая племенную раздробленность, уже не соответствовала новой обстановке.

Источники, имеющиеся в распоряжении исследователей, с определенностью говорят о принятии Ашокой буддизма, хотя и расходятся в описании самого факта и его причин. Ланкийские хроники и комментарий Буддхагхоши сообщают, что Ашока «искал правду и неправду» в учениях различных сект и течений, стараясь понять их сущность<sup>863</sup>. Это подтверждается и данными надписей, свидетельствующих о явном изменении отношения императора к буддизму. Став упасакой, он первое время не был горячим приверженцем новой религии и лишь со временем начал проявлять особое рвение. Из эдиктов мы узнаем о посещении им места рождения Будды — деревни Лумбини (колонная надпись из Румминдеи), об увеличении размера ступы в честь будды Конакамуни (надпись из Нигливы), об испытываемом им уважении и любви к Будде, дхарме и сангхе (Бхабру эдикт). В той же надписи он перечисляет ряд буддийских канонических текстов, которым должны следовать монахи<sup>864</sup>.

Некоторые ученые, неправильно толкуя эдикты Ашоки, смешивая его личные взгляды с принципами политики Маурьев в целом, считали его не буддистом, а индуистом (брахманистом)<sup>865</sup>. Действительно, в надписях нет подробного изложения буддийской доктрины, ни разу не упоминаются такие важнейшие понятия, как нирвана, и, наоборот, встречаются положения, характерные и для брахманизма<sup>866</sup>. Главное в эдиктах — не изложение основ буддизма, а принципы дхармы и методы ее распространения. Вполне естественно, что, составляя «принципы добродетельного поведения», Ашока использовал ряд широко известных и ставших даже традиционными идей брахманизма, который еще сохранял в тот период довольно прочные позиции. Однако все это не опровергает мнения о приверженности императора буддизму.

Впрочем, последнее обстоятельство несколько не помешало Ашоке в течение почти всего своего царствования проводить политику религиозной терпимости, что нашло отражение в надписях. В XII большом наскальном эдикте, например, говорится: «Царь Пиядаси, угодный богам, поощряет все группы странствующих отшельников, мирских людей даяниями и другими способами. Но угодный богам не столь считается с подаянием и поклонением и [видит главное] в развитии основных положений в учениях всех групп».

Император ратовал за сосуществование различных религиозных групп, а не за обострение отношений между ними. «Пусть почитается и чужая секта при каждом удобном

---

<sup>861</sup> См.: A.K.Warder. On the Relationship between Early Buddhism and Other Contemporary Systems. — BSO(A)S. 1956, vol. 18, p. 1.

<sup>862</sup> Подробнее см.: A.K.Warder. Indian Buddhism. Delhi, 1970; J.Przyluski. Le concile de Rājagṛha. P., 1926–1928; E.Waldschmidt. Zum ersten buddhislichen Konzil in Rājagṛha. — Festschrift F.Weller. Lpz., 1954; A.Bureau. Los premiers conciles bouddhiques. P., 1955.

<sup>863</sup> Mahāvāsā V.73–94; Samantapāsādikā. Vol. 1, c. 53–54.

<sup>864</sup> V.Bhallacharya. Buddhist Text as Recommended by Aśoka. Calcutta. 1948.

<sup>865</sup> См., например: R.Dikshitar. The Mauryan Polity, c. 276.

<sup>866</sup> Age of the Nandas and Mauryas, c. 230–231.

случае. Если делают так, то развивают свою и помогают также чужой. Если поступают наоборот, то разрушают свою секту и вредят чужой» (XII большой наскальный эдикт). Религиозная политика Ашоки отвечала общей политической линии Маурьев и ее центральным задачам. Будучи прежде всего государственным деятелем, понимавшим важность контроля власти над жизнью и деятельностью разных школ, он уделял им значительное внимание. «Мною назначены, — сообщается в VII большом колонном эдикте, — дхармамахаматры по делам буддийской общины, а также [по делам] брахманов и адживиков. Они назначены и для джайнов и разных других сект. В соответствии с особенностями каждой из них — отдельные махаматры». Борьба между представителями религиозных направлений, вражда приверженцев одной веры с адептами других могли лишь ослабить прочность империи и сузить социальную базу Маурьев.

Показательно, что все группы и школы, отличные от буддизма, названы термином *rāsa* (санскр. *rāsa*), по отношению же к буддизму употреблен термин *sa*gha.

Известно, что под словом *rāsa* ортодоксальная традиция понимала представителей реформаторских школ, еретиков, с точки зрения брахманской ортодоксии. В эдиктах это слово не имело отрицательного смысла, а получило нейтральный оттенок, что свидетельствовало о стремлении Ашоки примирять различные религиозные течения. Это подтверждается греческой версией надписи из Кандагара (части XII и XIII больших наскальных эдиктов), где индийскому *rāsa* соответствует греческое  $\epsilon\sigma\upsilon\beta\epsilon\iota\alpha$  в значении «группа», «философская школа»<sup>867</sup>. Терпимость императора касалась прежде всего религиозных направлений, которые являлись оппонентами брахманизма, именно с ними буддизм, несмотря на различия во взглядах, выступал против ортодоксального вероучения.

Политика религиозной терпимости при умелом контроле над деятельностью различных школ и направлений позволяла Ашоке избегать открытого столкновения со своими идейными противниками и вместе с тем значительно укрепить позиции буддизма<sup>868</sup>. Поэтому неубедительным представляется мнение ученых, склонных считать буддизм государственной религией в Индии рассматриваемого периода. При обилии религиозных течений превращение буддизма в государственную религию и, значит, гонение на приверженцев остальных вероучений породило бы оппозицию брахманской прослойки, политически еще весьма сильной, оказывавшей немалое влияние на духовную жизнь древнеиндийского общества.

И все же к концу своего царствования, как свидетельствуют эдикты, Ашока отошел от своей традиционной политики, что имело серьезные последствия. Стремление к созданию единой идеологической основы империи и личные симпатии привели к тому, что он во все большей степени стал покровительствовать буддизму и активно вмешиваться в дела сангхи. Особенно примечателен в этом смысле так называемый эдикт о расколе, в котором предлагалось изгонять из общины монахов и монахинь, подрывающих ее единство. Показательно, что эдикт, связанный, казалось бы, лишь с внутренними делами сангхи, был адресован местным чиновникам. Более того, с этим царским распоряжением, согласно тексту, надлежало ознакомить не только членов общины, но и мирян. Видимо, государственная власть придавала ему очень большое значение: текст был обнаружен в трех версиях в разных местах империи. По своей направленности «эдикт о расколе» резко отличается от остальных надписей Ашоки, однако особенности его получают убедительное объяснение, если датировать его последним периодом правления Ашоки<sup>869</sup>. На наш взгляд, это надо учитывать и при трактовке свидетельства, касающегося столкновения императора с приверженцами других неортодоксальных течений. «Дивья-авадана» рассказывает, например,

<sup>867</sup> É. Benveniste. *Édicts d'Asoka*.

<sup>868</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. *Индия эпохи Маурьев*, гл. V.

<sup>869</sup> J. Bloch. *Les Inscriptions d'Asoka*. P., 1950; *Age of the Nandas and Mauryas*, c. 216; P. H. L. Eggermont. *The Chronology of the Reign of Asoka Moriya*, c. 187–188; R. Thapar. *Asoka and the Decline of the Mauryas*, c. 44–45; Г.М.Бонгард-Левин. *Индия эпохи Маурьев*, с. 255 и сл.; K. R. Norman. *Notes on the So-called «Queen's Edict» of Asoka*. — *Studies in Indian Epigraphy*. Vol. 3, 1976.

что, узнав об осквернении одним из ниргрантхов (обычно джайн, здесь — член секты адживиков) статуи Будды, он приказал уничтожить всех адживиков Пундравардханы (Пундранагары, в Бенгалии)<sup>870</sup>. Напомним, что раньше адживики пользовались покровительством императора.

К последним годам царствования может быть отнесен и уже упоминавшийся Бхабру эдикт, хотя сам текст не содержит указаний на время его составления. Открыто заявляя о любви и преданности Будде, дхарме и сангхе, Ашока обращается непосредственно к буддийской общине. Он перечисляет и названия ряда сутр, которые «были изложены Буддой для преодоления ложного учения» и которыми должны руководствоваться монахи в своей деятельности. Император в данном случае выступает скорее как ревностный покровитель сангхи, чем как веротерпимый правитель. Изменение его религиозной политики подтверждают и буддийские легенды — аваданы, сообщающие о необыкновенной щедрости главы государства к сангхе.

Чем же объяснялся переход к явно пробуддийской политике? Допустимо предположение, что, объединив разрозненные области и укрепив свою власть, император решил лишить независимого положения и привилегий конфессиональные группировки, препятствовавшие проводимой им политике строгой централизации. Тесный союз с буддийской общиной при сохранении контроля государства должен был, возможно, послужить новым средством упрочения империи. Однако отказ от прежней политики при напряженной внутренней обстановке и существовании сильной антибуддийской оппозиции не принес желаемых результатов — напротив, привел к ослаблению единства государства и позиции самого императора.

В свете материалов об изменении религиозной политики Ашоки следует рассмотреть и сообщения источников о III буддийском соборе<sup>871</sup>. Свидетельства о нем сохранились лишь в южной буддийской традиции, прежде всего в ланкийских хрониках «Дипавамсе» и «Махавамсе». Согласно этой традиции, в период правления Ашоки в сангху под видом последователей Будды вступили еретики. Праведные монахи отказались совершать обряды вместе с ними даже в царском монастыре Ашока-араме. Ашока послал туда своего чиновника, но и это ни к чему не привело. Тогда император сам направился в свою араму и созвал собрание всех буддийских монахов-бхикшу. Он спросил их о сущности учения Будды, что позволило ему разобраться в смысле доктрин еретиков, и изгнал их из сангхи. После очищения общины Ашока вернулся в столицу, а монах Тисса приступил к подготовке собора. На нем присутствовала тысяча ученых бхикшу.

Несмотря на неправдоподобность некоторых сообщений, многое в истории собора заслуживает пристального внимания, особенно если учесть, что сведения хроник находят подтверждения в данных эпиграфики и материалах северной традиции. Прежде всего в разных по времени и характеру сочинениях говорится об острых противоречиях в сангхе и о заинтересованности государственной власти в восстановлении ее единства. Показательно, что в южной традиции повествование о столкновении между праведными буддистами и «еретиками» служит как бы введением к последующим событиям — очищению общины и собору; в северной же традиции упоминания о нем отсутствуют. В «эдикте о расколе» также можно усмотреть указание на очищение общины (доел, «община сделана единой» — *samāge kaṃe*); но данных о соборе здесь, как и в других надписях Ашоки, нет.

Сопоставление свидетельств источников разных традиций с материалами эпиграфики позволяет выявить совпадение в описании событий, предшествующих собору; предание же о соборе зафиксировано только в южной ланкийской традиции школы вибхаджавадинов. Схематически некоторые из совпадений можно представить таким образом:

---

<sup>870</sup> Divyāvadāna, c. 427; о взаимоотношении Ашоки с адживиками подробнее см.: A.L.Basham. History and Doctrines of the Ājīvikas. L., 1951.

<sup>871</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. К проблеме историчности III собора в Паталипутре. — Индия в древности. М., 1964.



Южная традиция («Махавамса»)	Северная традиция («Дивья-авадана»)	Тараната	Эдикт о расколе
Столкновение буддистов и еретиков, трудности в сангхе	Столкновение буддистов и приверженцев других вероучений		Трудности в сангхе
Вмешательство царской власти, расправа с раскольниками	Вмешательство царской власти, расправа с раскольниками		Вмешательство царской власти
Собрание монахов, созванное Ашокой	Панчаварша	Панчаварша	Собрание общины (?)
Очищение общины			Очищение общины
Собор под главенством Тиссы	—	—	—

Сообщениям южной традиции о собрании общины, созванной императором, соответствуют свидетельства северной традиции о панчаварше (панчаваршика — широкое собрание монахов, которое проводилось каждые пять лет) при Ашоке, но первая передает еще историю о соборе. Примечательно, что даже хроники различают эти два события — собрание общины при Ашоке, где обсуждались вопросы единства сангхи, и собор под руководством Тиссы.

Следовательно, и ланкийская школа, и недружелюбная ей северная школа сарвастивадинов, с которой связана «Дивья-авадана», и тибетский историк Тараната сообщают о созыве Ашокой собраний буддийской сангхи для решения организационных вопросов и сохранения единства общины. Это же подтверждают и материалы эпиграфики. Можно думать, что представители школы вибхаджавадинов, желая придать своей доктрине особую весомость и противопоставить себя сарвастивадинам, сознательно исказили реальные события маурийской истории — собрание общины, созванное императором в связи с трудностями в сангхе и изменением религиозной политики.

*Дхарма эдиктов Ашоки.* Специального рассмотрения заслуживает вопрос о дхарме, которой в надписях уделяется очень большое внимание. Свои эдикты Ашока называл *dhammalipi* или *dhammasāvāna* (санскр. *dharmasāvāna*) (надписи о дхарме, или прокламации о дхарме). Распространение ее — одна из главных задач его политики. Как считает известный индийский ученый Р.Басак, «сказать о дхарме Ашоки — значит сказать о сущности всех его эдиктов»<sup>872</sup>.

Термин «дхарма» весьма труден для перевода и имеет множество значений в памятниках разных эпох. Исследователи не избежали разногласий и при определении смысла, в котором он употребляется в надписях Ашоки. Высказывалась точка зрения о буддийском содержании дхармы<sup>873</sup>. Неодинаково решается и вопрос о происхождении этого понятия: некоторые увязывают его с раджадхармой<sup>874</sup> (главными принципами управления государством), другие считают ее нововведением маурийского императора<sup>875</sup>. Выше уже указывалось на необходимость строго разграничивать дхарму эдиктов Ашоки и буддизм, хотя было бы неправильно отрицать всякое влияние буддийского учения на положения, составившие основу принципов дхармы.

Анализ эдиктов Ашоки свидетельствует, что дхарма включала ряд правил праведного образа жизни и поведения, которым должны были следовать все жители империи, независимо от их социального статуса, религии, кастового положения, этнической принадлежности. Согласно эдиктам, правила эти предусматривали послушание родителям, уважение учителей и старших, почитание шраманов и брахманов, хорошее отношение к рабам и слугам, друзьям, родственникам, щедрость в подаяниях, воздержанно от мотовства и скупости, неубиение живых существ и т.д.

<sup>872</sup> R.Basak. *Aśokan Inscriptions*. Calcutta, 1959.

<sup>873</sup> D.R.Bhandarkar. *Aśoka*, c. 72.

<sup>874</sup> J.F.Fleet. *The Rummindei Inscription and the Conversion of Aśoka to Buddhism*. — *JRAS*. 1908. Подробнее см.: Н.Лосч. *Rājadharmā*. Bonn, 1959.

<sup>875</sup> R.Thapar. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, c. 149.

Дхарма была прежде всего комплексом этических, а не религиозных норм, и ее распространение и утверждение в немалой степени диктовались политическими соображениями — необходимостью укрепления империи. «Эти нормы должны были служить основой идеологического единства для пестрого состава населения огромного государства, в котором каждое племя, каждый народ, каждая община или профессиональная группа жили своими законами, освященными временем»<sup>876</sup>.

Подобная практическая направленность ясно прослеживается в надписях Ашоки. В I большом колонном эдикте говорится: «Вот правило — управление с помощью дхармы, принесение счастья с помощью дхармы и защита [империи] с помощью дхармы». Отдельные нормы, к соблюдению которых призывал император, были понятны широким слоям населения и не имели ярко выраженной религиозной окраски — буддийской или брахманской. Так же можно трактовать и надписи, где сказано, каких результатов добивается человек, соблюдающий принципы дхармы, — благополучия в этом и том мире (III колонный эдикт), выполнения долга ради царя (ananiya, I особый эдикт из Дхаули) и достижения неба (svage, I малый наскальный эдикт). Понятия о земном и небесном счастье получили распространение в предмаурийскую и маурийскую эпохи и были близки приверженцам разных вероучений.

Выполнение дхармы не являлось обязанностью лишь ограниченного круга лиц. «Я обращаю внимание, — подчеркивает император, — на все группы людей» (VI большой колонный эдикт). Дхарма стояла как бы над социальными и этническими различиями, над религиями и школами. Ашока учредил специальный разряд чиновников-махаматров по делам дхармы (дхармамахаматров), призванных следить за соблюдением норм праведного образа жизни. «Они назначены, — отмечается в V большом наскальном эдикте, — для блага и счастья наемных людей, брахманов и вайшьев, сирот и старых, для успеха в распространении дхармы». В версии из Еррагуди малого наскального эдикта упоминаются брахманы и писцы, которым надо разъяснять принципы дхармы. Дхармамахаматры посылались даже в семьи царских родственников. Данные VII колонного эдикта о направлении этих чиновников в общины буддистов, джайнов, адживиков, к брахманистам ясно демонстрируют различия между дхармой и какой-либо религиозной доктриной. Дхарма была как бы поставлена над религиозными системами и главными положениями тех или иных доктрин. Более того, она была призвана отвечать сущности всех вероучений, поскольку касалась общих этических норм. Показательно, что в греческой версии термин *dhamma* переведен как εὐσεβεία в значении «благочестие», «почтение», «благоговение», но не «религия» или «вера»<sup>877</sup>.

Принципы дхармы были обязательны для всех народов и племен огромной империи. В V наскальном эдикте сообщается, что дхармамахаматры посланы даже к камбоджийцам и грекам (йонам). Об основах праведного поведения император заявляет в греко-арамейской билингве и в греческой надписи из Кандагара.

Политика распространения дхармы во всех районах государства позволяла, помимо всего прочего, держать под надзором самые разные группы населения не только в центре, но и на отдаленных окраинах. Кроме дхармамахаматров этими вопросами занимались и другие чиновники. VII большой колонный эдикт говорит о специальных агентах, которые посылались в народ для разъяснения дхармы. В функции чиновников, осуществлявших регулярно инспектирующие проверки, входил контроль за выполнением ее норм. Политике дхармавиджаи (досл. «завоевание с помощью дхармы») придавалось исключительное значение.

<sup>876</sup> А.М.Осипов. Краткий очерк истории Индии до X века. М., 1948, с. 55.

<sup>877</sup> Подробнее см.: É. Benveniste. Édits d'Asoka, c. 137–159; Humbach. Buddhistische Moral in Aramäo-iranischen und Griechischen Gewande. — Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia. Budapest, 1979.

Этим занимался совет царских сановников — паришад, даже сам император принимал специальные поездки по стране, во время которых встречался с жителями провинций — джананад — и инструктировал их в дхарме (VIII наскальный эдикт).

Ашока рассматривал дхармавиджаю не как временную меру, а как один из главных путей к решению задач маурийской политики в целом. Некоторые принципы праведного образа жизни прямо вытекали из повседневных потребностей, из особенностей конкретной обстановки. Император, например, считал излишними пышные церемонии. Это требование определялось, очевидно, не только религиозными, но и экономическими соображениями. Так же можно объяснить и выступление против жертвоприношений, связанных с убийством животных, в чем некоторые ученые склонны видеть лишь проявление антибрахманской политики.

Односторонней будет оценка требования хорошего отношения к рабам и слугам лишь в свете традиционных представлений или религиозных норм. Безусловно, в основе его лежало и социальное содержание. По-видимому, это требование было порождено резким усилением эксплуатации рабского и зависимого труда, что вызывало недовольство эксплуатируемых масс. Центральная власть, стремясь к укреплению империи, хотела как-то ослабить подобные конфликты. Запрещение народных собориков и празднеств Р.Тхапар связывает со стремлением к строгой централизации и с воплощением в жизнь новых идей<sup>878</sup>. Иными словами, принципы дхармы, хотя и касались праведного образа жизни и поведения, отвечали основным политическим, экономическим и социальным установкам Маурьев.

Вместе с тем Ашока был первым правителем древней Индии, осознавшим особую важность буддизма для укрепления империи, хотя уже при Бимбисаре и Аджаташатру буддизм приобретал организационное оформление, расширялось его влияние, община получила поддержку государственной власти. По традиции, эти цари были знакомы с Буддой и стали его приверженцами. Аджаташатру якобы спрашивал его советов в связи с борьбой против личчавов. Источники сохранили много рассказов о помощи Бимбисары сангхе, о пожертвовании Будде и его сторонникам парка Велуваны (около Раджагрихи). Однако магадхские цари были связаны прежде всего с буддийскими монахами, которые жили весьма изолированно<sup>879</sup>.

Напротив, Ашока искал опору и у мирян-буддистов, правильно оценив их особую роль в духовной и общественной жизни. Недаром даже в чисто буддийских по характеру эдиктах он обращался ко всем последователям этого вероучения. Его эдикты были хорошо понятны им: не содержали ни сложных философских категорий, ни даже изложения основ буддийской доктрины, а такие понятия, как «достижение неба» и «получение заслуг в другом мире», были им вполне доступны<sup>880</sup>. Столь же близки были мирянам и положения буддийской этики. Обнаруживается явное сходство между принципами дхармы эдиктов Ашоки и нормами поведения домохозяина-буддиста (они хорошо известны по материалам палийского канона): те и другие опирались на этические, а не на философские идеи и определялись потребностями их жизни<sup>881</sup>.

О внимании центральной власти к мирянам свидетельствует уже упоминавшийся «эдикт о расколе». В версии из Сарпатха предписывается передавать копию мирянам округа и для знакомства с нею собираться в каждый день упосатхи<sup>882</sup>. В эти дни они посещали буддийские святилища; вместо обычных пяти основных заповедей выполняли восемь правил морального поведения (a□□hasīla), слушали канонические сутры и другие религиозные

<sup>878</sup> R.Thapar. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, с. 102–163.

<sup>879</sup> N.Dutt. *Early Monastic Buddhism*. Vol. 2. Calcutta, 1945, с. 207.

<sup>880</sup> *A Comprehensive History of India*. Vol. 2, с. 35.

<sup>881</sup> N.Dutt. *Early Monastic Buddhism*. Vol. 2, с. 215.

<sup>882</sup> J.Bloch. *Les inscriptions d'Aśoka*. P., 1950, s. 153.

тексты<sup>883</sup>. Эти восемь правил морального поведения как бы приравнивались к десяти правилам, которым надлежало следовать монахам<sup>884</sup>.

С периодом правления Ашоки можно связать и появление махасангхиков (предшественников махаянистов), выступавших за более свободную трактовку правил «Винаи» и уделявших мирянам особое внимание. Возможно, корпи махаяны уходят именно в эту эпоху, когда община стала поддерживать тесные контакты с мирянами.

Если до Ашоки буддизм был в значительной степени религией<sup>885</sup>, имевшей распространение лишь в областях долины Ганга, то при этом царя сфера влияния вероучения заметно расширилась, взаимоотношения сангхи с обществом приобрели иной характер, что определило превращение буддизма из узко монашеского движения в массовую религию.

Согласно данным южной традиции, широкое распространение доктрины Будды объяснялось тем, что после III собора в Паталипутре в разные страны были направлены миссии<sup>886</sup>. Они были посланы в Кашмир и Гандхару, в страну йонов, в районы Гималаев, в Суварнабхуми<sup>887</sup>, на Ланку. Эти свидетельства получили подтверждение в эпиграфических материалах — были обнаружены надписи, в которых имена буддийских монахов совпали с именами глав миссий. Деятельность последних привела к появлению различных буддийских школ во многих районах Индии и прилегающих областях.

К эпохе Ашоки относят и проникновение буддизма на Ланку. И вновь данные эпиграфики подтвердили правильность сообщений письменных источников<sup>888</sup>. Некоторые материалы позволяют предположить, что в период Маурьев учение Будды проникло в южные районы Средней Азии<sup>889</sup>, возможно, достигло и Хотана<sup>890</sup>.

---

<sup>883</sup> N.Dutt. *Early Monastic Buddhism*. Vol. 1. Calcutta, 1941, с. 289–292.

<sup>884</sup> Подробнее см.: S.Tachibana. *The Ethics of Buddhism*. Ох., 1926, с. 66–67.

<sup>885</sup> S.Dutt. *Buddhist Monks and Monasteries of India*. L., 1962, с. 103.

<sup>886</sup> Дипавамса XII.39–54; Махавамса XII.

<sup>887</sup> *Age of the Nandas and Mauryas*, с. 270. Интересные сведения содержит позднее палийское сочинение «Сасанавамса», которое основывается на древних хрониках Ланки и канонических текстах. В нем дается различная локализация Суварнабхуми — помещается в том числе в Сиаме. Правда, автор указывает на необходимость проверки имеющихся данных (Sāsanaṅgaṣa, с. 11).

<sup>888</sup> S.Paranavitana. *An Inscription of circa 200 B.C. at Rajagala Commemorating Saint Mahinda*. — «University of Ceylon Review». 1962, vol. 20, n. 2, с. 159–162; *History of Ceylon*. Vol. 1. P.1. Colombo, 1959, с. 125–140; S.Paranavitana. *Brāhmī Inscriptions in Caves at Mihintale*. — «Epigraphia Zeylanica». 1959, vol. 5, p. 2, с. 231–232.

<sup>889</sup> B.A.Litvinsky. *Outline History of Buddhism in Central Asia*. M., 1968.

<sup>890</sup> H.Seth. *Central Asiatic Provinces of the Maurya Empire* — *IHQ*. 1937, vol. 13, №3; R.E.Emmerick. *A Guide to the Literature by Khotan*. Tokyo, 1979.

## ГЛАВА X

### ПАДЕНИЕ МАУРИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Позднемаурийская эпоха в течение многих десятилетий считалась в индологии «темным веком». Колоритная фигура Ашоки как бы заслоняла от исследователей других правителей маурийского периода. Правда, для такой позиции были и объективные основания: о царях этой династии после Ашоки сообщения источников отрывочны и часто противоречивы. Вместо многочисленных эдиктов в распоряжении индологов оказались лишь отдельные надписи царя Дашаратхи. Большие трудности сопряжены с интерпретацией свидетельств северной буддийской традиции (санскритской) и южной (палийской), а также джайнских и брахманских сочинений. В буддийских указанный период отражен крайне скупо. Возможно, это связано с тем, что преемники Ашоки не проводили столь последовательно пробуддийскую политику и потому не представляли интереса для составителей буддийских текстов. В джайнских источниках лишь Сампади (Сампрати), характеризовавшийся как ревностный приверженец учения Махавиры, (т.е. джайнизма), удостоился внимания, остальные правители маурийской династии как бы и не существовали. В общих трудах по истории древней Индии («Кембриджская история», работы В.Смита, Х.Райчаудхури, Нилаканта Шастри и др.) этот период почти не освещался. Создавалось впечатление, что история Маурьев после Ашоки будто бы прервалась. Лишь в 60–70-е годы появились работы, восполнившие пробел. Это прежде всего книги Р.Тхапар<sup>891</sup>, Буддха Пракаша<sup>892</sup> и Г.Алахакуна<sup>893</sup>. Однако и в настоящее время остаются неразработанными вопросы хронологии, недостаточно ясны преемственность царей, причины падения империи и т.д.

*Легенда о лишении Ашоки власти.* В ряде буддийских сочинений («Дивья-авадане», «Сутра-аланкаре», «Кальпана-мандитике», «Аваданакальпалате»), у Сюань Цзана и Таранаты сохранились сообщения о том, что в последние годы своего царствования Ашока фактически утратил власть<sup>894</sup>. Согласно традиции, император необычайно щедрыми дарами буддийской общине разорил государственную казну, но делать подношения не перестал. Тогда его внук — наследник престола Сампади (Сампрати), вняв совету царских сановников, запретил хранителю казны выдавать драгоценности по приказу императора. Отослав сангхе все, что у него было, Ашока якобы собрал сановников и спросил их! «Кто же истинный правитель государства? Я лишился власти и богатства. Раньше, когда я отдавал распоряжения, никто не смел противиться мне. Теперь же мои приказы не выполняются... мои эдикты — мертвые буквы»<sup>895</sup>.

Таким образом, источники, хотя и продолжают считать Антону правителем империи, признают факт его отстранения от управления страной и узурпации власти сановниками и царевичем. Эта во многом легендарная история может быть понята лишь с учетом реальной политической обстановки, сложившейся к концу царствования Ашоки. Его отход от политики религиозной терпимости и ревностная приверженность буддийской доктрине и сангхе породили сильную антибуддийскую оппозицию представителей других религиозных течений, видимо потерявших в этих условиях свои прежние привилегии и независимое положение. Соперником царя выступает Сампади, по джайнской традиции — верный сто-

<sup>891</sup> R.Thapar. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*. Ox., 1961.

<sup>892</sup> Buddha Prakash. *Studies in Indian History and Civilization*. Agra, 1962.

<sup>893</sup> H.Alahakoon. *The Later Mauryas (232 B.C. — 180 B.C.)*. Delhi. 1980.

<sup>894</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Исторические основы древнеиндийских авадан (Легенда о лишении Ашоки власти и «эдикт царицы»). — НАА. 1963, №1.

<sup>895</sup> Divyāvādāna, с. 430; J.Przyluski. *La Légende de l'empereur Aśoka (Aśokāvādāna) dans les textes Indiens et Chinois*. P., 1931, с. 298–299.

ронник учения Махавиры и противник буддизма<sup>896</sup>. Большую роль при дворе, судя по некоторым источникам («Дивья-авадана», ланкийские хроники), стала играть царица Тишьяракшита — также ярая противница учения Будды. Согласно буддийской традиции, она потребовала от старого и больного императора передать ей власть в течение семи дней и от его имени издала приказ лишить зрения царевича Куналу, находившегося в то время в Таксиле<sup>897</sup>.

Значительный интерес в связи с этими свидетельствами представляет так называемый эдикт царицы, в котором большинство ученых склонны видеть личный приказ Ашоки. Однако есть основания полагать, что он принадлежал Тишьяракшите. «От имени угодного богам чиновники махаматры должны быть проинструктированы [следующим образом]: дары, [которые делаются] здесь второй царицей, будь то роща манговых деревьев, или сады, или богадельни, или что-либо другое, рассматриваются как [дары] второй царицы. Таково распоряжение Каруваки, матери Тивары». В тексте нет указаний на время составления документа, но его, как нам кажется, надо датировать последним периодом правления Ашоки. В.Смит считает «эдикт царицы» самым поздним из изданных, при императоре эдиктов<sup>898</sup>. О связи этого эдикта с царицей говорит и формула, открывающая надпись: «От имени угодного богам» — вместо обычной: «Так сказал царь Пиядаси, угодный богам». Содержание указа царицы перекликается с приведенными выше словами императора Ашоки (по «Ашока-авадане»): «...мои приказы не выполняются... мои эдикты — мертвые буквы».

«Сутра-аланкара» приписывает Ашоке такое признание: «Моя власть мертва. Когда я имел власть, никто не осмеливался противодействовать мне, никто не проявлял вероломства и восстания подавлялись»<sup>899</sup>. Возможно, все эти свидетельства в целом отражают ту напряженную обстановку, которая создалась в результате пробуддийской политики престарелого императора и которая позволила отстранить его от фактического управления страной.

Конец царствования Ашоки был отмечен весьма серьезными противоречиями между центральной властью и провинциями. «Ашока-авадана» сообщает о крупном восстании, которое вспыхнуло в этот период в Таксиле. Некоторые источники сохранили не только данные о недовольстве жителей, но и имя руководителя восстания — местного правителя Кунджаракарны. В текстах он величается царем Такшашилы (Таксилы). Не исключено, что центральная власть уже не могла осуществлять надлежащий контроль за отдаленными областями и самые сильные из них добились большей автономии или полной самостоятельности.

Мы располагаем даже сведениями о разделе государства. В одном из древних сочинений цикла авадан об Ашоке, «Куналасутре»<sup>900</sup>, рассказывается, что после смерти правителя Гандхары царь направил туда своего сына Дхармавивардхану (Куналу), который добился такого процветания страны, что Ашока решил разделить империю на две части: первую оставил за собой, другую же (очевидно, западные области) отдал Кунале. Однако более вероятно, что это событие произошло уже после смерти Ашоки, когда его преемники поделила между собой власть. За Куналой, очевидно, были закреплены западные области, а за Сампади (если допустить синхронность их правления) или Дашаратхой — восточные со столицей в Паталипутре. Согласно «Паришиштанарвану», Сампади осуществлял управление из Уджаяни и Паталипутры (еще одно доказательство раздела империи).

Данные источников, касающиеся преемников Ашоки, крайне отрывочны и противоречивы. От смерти Ашоки до захвата трона Пушьямитрой прошло чуть более полустоле-

<sup>896</sup> Sthaviravali-carita or Pariśi-āparvan, c. 54.

<sup>897</sup> Divyāvadāna, c. 410–411.

<sup>898</sup> V. Smith. Aśoka. Ox., 1920, c. 220.

<sup>899</sup> Aśvaghośa. Sūtrāla-kara, traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva par E. Huber. P., 1908.

<sup>900</sup> J. Przyluski. La Légende de l'empereur Aśoka (Aśokāvādāna) dans les textes Indiens et Chinois.

тия, но за это время сменилось довольно много правителей, что свидетельствовало об уже приближающемся упадке государства. Даже в пуранах приводятся разные сведения. Согласно «Ваю-пуране» и «Брахмандея-пуране», наследником Ашоки стал Кунала, по «Матсья-пуране» — Дашаратха. «Вишну-пурана» тоже указывает на Дашаратху, но как на сына царя Суяшаса. Ряд джайнских сочинений преемником называют Сампади (Самирати), однако «Матсья-пурана» считает его сыном Дашаратхи. В некоторых пуранах говорится о Шалишуке в качестве наследника Сампрати (он же упоминается в «Гарги-самхите»). К числу позднемаурийских правителей относится и Брихадратха (о нем сообщает и «Гарги-самхита»). На основании материалов пуран, сопоставленных с данными других источников, можно составить условный список царей, правивших после Ашоки<sup>901</sup>: 1) Купала (вопрос о его правлении спорен, ибо, по традиции, он был лишен зрения), 2) Сампрати, 3) Дашаратха, 4) Шалишука, 5) Дэваварман, 6) Шатадхану, 7) Брихадратха. Возможно, что эти цари занимали трон в Паталипутре, а местные правители в список пуран не попали.

В эпиграфических памятниках названы только два наследника Ашоки: Тивара и Дашаратха. Тивара в «эдикте царицы» предстает сыном второй царицы, Каруваки. С Дашаратхой связаны надписи с холмов Нагарджуни, где он сообщает о дарении пещер адживикам. В тексте Дашаратха упоминается и под титулом «Деванампия» — «Угодный богам», очевидно в честь отца. В.Смит считал, что эти надписи на языке и стиле так напоминают эдикты Ашоки, что можно рассматривать Дашаратху его прямым наследником, по крайней мере в восточных провинциях<sup>902</sup>.

П.Эггермонт выступил против мнения о разделе империи до смерти императора или даже при его преемниках. По его мнению, Ашоку на престоле сменил Дашаратха, которому удалось сохранить единство государства; Кунала же вообще не был маурийским царем и не управлял западной провинцией в качестве ее независимого главы<sup>903</sup>. Если версия о его ослеплении верна, то Кунала не мог быть коронован. После Дашаратхи, царствовавшего восемь лет, к власти, по П.Эггермонту, пришел Сампрати. В целом вопрос о последних Маурьях сложен и пока не решен.

Кашмирский хронист XII в. Калхана<sup>904</sup> передает древнюю традицию о правлении в Кашмире сына Ашоки по имени Джалаука, который будто бы распространил свою власть до Канауджа; ему пришлось выдержать натиск млеччхов. Р.Мукерджи полагает, что в чужеземцах-млеччхах нужно видеть греко-бактрийцев<sup>905</sup>, но А.К.Нарайн возражает против этого<sup>906</sup>. Единственным датированным фактом позднемаурийской истории является событие, относящееся к 206 г. до н.э., когда селевкидский царь Антиох Великий (223–187 гг. до н.э.) после удачных походов в Армению и Парфию и заключения соглашения с бактрийским царем Эвтидемом перешел Гиндукуш и «возобновил дружеский союз (досл. «дружбу») с индийским царем Софагасеном» (Полибий XI.39). Полибий сообщает также, что Антиох получил из Индии боевых слонов и провиант для армии, после чего направился через Арахосию и Дрангиану в Карманию.

По поводу идентификации индийского царя существует несколько точек зрения. У.Тарн считал, что речь идет о маурийском правителе<sup>907</sup>. К У.Тарну присоединился П.Эггермонт, предложивший отождествлять Софагасена с маурийским царем Сомашарманом, о котором упоминают «Бхагавата-пурана» и «Вишну-пурана»<sup>908</sup>. А.К.Нарайн рассматривал его как правителя Северо-Западной провинции<sup>909</sup>. Независимо от решения этого вопроса ясно, что Софагасен обладал значительным влиянием, если могущественный Антиох

<sup>901</sup> См.: H.Alahakoon. The Later Maurvas, с. 19–20.

<sup>902</sup> V.Smith. The Early History of India. Ox., 1957, с. 201.

<sup>903</sup> P.H.L.Eggermont. New Notes on Aśoka and his Successors. — «Persica». 1965–1966, vol. 2.

<sup>904</sup> Rājatarāṅginī I.115–117.

<sup>905</sup> The Age of Imperial Unity. Bombay, 1951, с. 90.

<sup>906</sup> A.K.Narain. The Indo-Greeks. Ox., 1957, с. 9.

<sup>907</sup> W.W.Tarn. The Greeks in Bactria and India. Cambridge, 1951, с. 130, 154.

<sup>908</sup> P.H.L.Eggermont. New Notes on Aśoka and his Successors, с. 58–66.

<sup>909</sup> A.K.Narain. The Indo-Creeks, с. 9.

именно через него возобновил связи Селевкидов с Индией, установленные еще Чандрагуптой и Селевком Никатором. Судя по сведениям Полибия, условия нового союза не были равноправными: Антиох не только получил слонов и продовольствие, но и продолжал продвижение в глубь территорий, принадлежавших ранее Маурьям (Арахосия, как мы знаем, входила в состав империи Ашоки). Очевидно, к 206 г. до н.э. они утратили власть над некоторыми северо-западными областями.

Быть может, в определенные периоды наследникам Ашоки и удавалось сохранять видимость единства империи, но фактически она уже не представляла собой целостного образования. Воцарение Пушьямитры знаменовало утверждение новой династии — Шунгов.

Падение одной из крупнейших древневосточных империй следует объяснить рядом причин внутреннего и внешнего характера. Прежде всего огромное по территории государство включало области, стоявшие на разной ступени экономического и социального развития. Они были объединены путем захватов, лишь политически составляли государственное образование под властью одного монарха. Населявшие их племена и народы говорили на разных языках, не меняли образа жизни, следовали местным обычаям, нормам, традициям. Единство поддерживалось с помощью налаженной системы управления, сильной армии и политики дхармавиджай. Понятно, что ослабление центральной власти сразу же нарушило это — и без того кажущееся — единство<sup>910</sup>.

По мнению ряда ученых, причину падения империи нужно искать в политике дхармавиджай, которая будто бы подорвала мощь государства. Так, Х.Райчаудхури писал, что «Индия нуждалась в человеке типа Пору или Чандрагупты, чтобы обеспечить защиту от внешних врагов, но она получила мечтателя»<sup>911</sup>. На наш взгляд, не верность этой политике, а скорее отход от нее пагубно отразился на прочности империи. Пробуддийская политика Ашоки, проводимая им в последние годы правления, вызвала недовольство брахманской прослойки, еще влиятельной экономически и политически. И справедливой представляется мысль Х.Шастри о брахманской реакции как об одной из причин упадка империи Маурьев, хотя этот исследователь неверно характеризовал политику императора как вообще антибрахманскую<sup>912</sup>.

Преемники Ашоки, очевидно, тоже отказались от дхармавиджай, что в напряженной обстановке, сложившейся после смерти императора, привело к тяжелым последствиям. Р.Тхапар подчеркивает слабость преемников Ашоки, не сумевших сохранить целостность государства и поделивших его территорию<sup>913</sup>. Нельзя не упомянуть также и о внешней опасности, исходившей от греко-бактрийцев.

Каждый из названных факторов в отдельности не дает ответа на вопрос о причинах падения империи, но в совокупности они показывают, почему дальнейшее поддержание единства стало невозможным. Ни захватившие власть Шунги, ни их преемники не смогли восстановить ее былую мощь.

*Шунги. Воцарение Пушьямитры.* Согласно индийской традиции, последний из маурийских царей, Брихадратха, был убит командующим армией Пушьямитрой, который захватил магадхский престол и основал новую династию<sup>914</sup>. Эта традиция наиболее полное выражение получила в «Харшачарите», сочинении писателя VII в. н.э. Баны. Он сообщает, что Пушьямитра убил Брихадратху на военном параде, где проводился смотр вверенного ему войска. Очевидно, можно говорить о заранее подготовленном заговоре. Воцарение Пушьямитры должно относиться к 180 г. до н.э., если принять данные пуран о 137-летнем

<sup>910</sup> См.: G.Fussman. Pouvoir central et régions dans l'Inde ancienne: Le problème de l'empire maurya. — *Annales. Économies; Sociétés. Civilisations*, №4, 1982, с. 641.

<sup>911</sup> H.C.Raychaudhuri. *Political History of Ancient India*. Calcutta, 1953, с. 348.

<sup>912</sup> Haraprasad Sastri. Causes of the Dismemberment of the Maurya Empire. — *JASB*. 1910, vol. 6 (New Serie), с. 259–262. Аргументы Шастри подробно разобраны Х.Райчаудхури (H.C.Raychaudhuri. *Political History of Ancient India*, с. 354–366) и Р.Тхапар (R.Thapar. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, с. 197–203).

<sup>913</sup> R.Thapar. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, с. 197.

<sup>914</sup> F.E.Pargiter. *The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age*. L., 1931, с. 30–31.



правления Маурьев, а начало их царствования датировать 317 г. до н.э.<sup>915</sup> Об этом правителе упоминает надпись эпохи Шунгов из Айодхьи, в которой он называется военачальником — сенапати<sup>916</sup>. Пураны считают его основателем династии Шунгов, в то время как предание, сохранившееся у Калидасы (Малавикагнимитра IV.14), связывает наследников Пушьямитры с родом Баймбика. Пураническая традиция подтверждается и материалами эпиграфики (в одной из надписей Бхархута счет времени ведется по правлению Шунгов)<sup>917</sup>.

Сведения источников о границах государства Шунгов неодинаковы<sup>918</sup>. Ясно только, что они не владели такой огромной территорией, как Маурьи, хотя основатель династии удерживал значительную часть Северной Индии, главным образом земли в бассейне Ганга. Отдельные области (например, Видарбха) после распада империи добились независимости и не признали власти Шунгов<sup>919</sup>. Пушьямитре силой оружия удалось вернуть под свой контроль некоторые из них. Если верить Калидасе, борьба с Видарбхой была отнюдь не легкой и в результате к Пушьямитре отошла лишь часть ее.

Поздняя буддийская традиция повествует об антибуддийской политике первого из Шунгов, который будто бы разрушал монастыри и даже истреблял монахов. «Дивья-авадана» рассказывает, что он объявил большую награду за убийство буддийского монаха<sup>920</sup>. На основании этих сообщений ряд ученых характеризовали Пушьямитру как борца против буддизма, заступника брахманизма и защитника брахманских привилегий.

Действительно, скорее всего буддизм и буддийская община при Шунгах не пользовались особым покровительством власти. Показательно, что Пушьямитра совершил ашвамедху (принесение в жертву коня) — церемонию, весьма распространенную в ведийский период. В этой связи можно вспомнить и данные о брахманской оппозиции в последние годы царствования Ашоки. Вместе с тем, судя по археологическим материалам, в первую очередь по комплексам Санчи и Бхархута, относящимся к этому времени, при Пушьямитре и его преемниках буддийская культура продолжала переживать период подъема.

*Вторжение греко-бактрийцев.* Источники сообщают о вторжении в Индию греко-бактрийцев, которые названы в текстах «яванами». Патанджали (Ш.2.11), живший в эпоху Шунгов, пишет об осаде городов Сакеты и Мадхьямики<sup>921</sup>. Он упоминает о вторжении яванов в грамматическом трактате в качестве примера недавно совершившегося события, и это, очевидно, может служить аргументом в пользу того, что данное событие было тогда хорошо известно. О столкновении Шунгов с яванами говорится и в драме Калидасы «Малавикагнимитра» (5-й акт); там рассказывается, что внук Пушьямитры, Васумитра, разбил армию неприятеля, встретившись с ней на правом берегу р. Синдху (по мнению некоторых ученых — Инда, по мнению других — Кали Синдху в Центральной Индии<sup>922</sup>). Согласно Калидасе, это случилось еще при жизни Пушьямитры, который в честь победы приказал совершить ашвамедху.

Наиболее подробное свидетельство донесла до нас «Юга-пурана», часть астрономического трактата «Гарги-самхита» — одно из самых древних и надежных сочинений пура-

---

<sup>915</sup> П.Эггермонт, считающий необходимым пересмотреть даты правления Ашоки, предлагает другой срок царствования династии — 131 год. Восшествие Пушьямитры на престол он относит к 186 г. до н.э. (P.H.L.Eggermont. *New Notes on Aśoka and his Successors*, с. 143).

<sup>916</sup> D.Sahni. *Śuśga Inscription from Ayodhyā*. — EI. 1929–1930, vol. 20, с. 54–59.

<sup>917</sup> H.Lüders. *A List of Brāhmī Inscriptions from the Earliest Times to about 400 A.D. with the Exception of Aśoka*. — EI. 1910, vol. 10, №687.

<sup>918</sup> Подробнее см.: B.C.Sinta. *History of the Śuśga Dynasty*. Delhi, 1977.

<sup>919</sup> О границах империи подробнее см.: The Age of Imperial Unity, с. 95; A.K.Narain. *The Indo-Greeks*, с. 87–88; H.C.Raychaudhuri. *Political History of Ancient India*, с. 372.

<sup>920</sup> *Divyāvadāna*, с. 434.

<sup>921</sup> *Aruśad Yavanaś Sāketam, Aruśad Yavano Madhyamikā* (см.: B.N.Puri. *India in the Time of Patañjali*. Bombay, 1958, с. 29).

<sup>922</sup> W.W.Tarn. *The Greeks in Bactria and India*, с. 228; R.C.Majumdar. *Some Observations on Puśyamitra and His Empire*. — IHQ. 1925, с. 214.

нической традиции<sup>923</sup>. Объединенные армии панчалов, матхуров и яванов атаковали г. Сакету и двинулись к столице государства Паталипутре. Они подошли к городским стенам, что вызвало смятение среди жителей, и разрушили Паталипутру, но укрепиться здесь не смогли, т.к. между ними начались раздоры. Яваны вынуждены были покинуть области Мадхьядеша и вернуться обратно.

Материалы индийских источников находят параллели в сочинениях античных авторов. Страбон (XI.11.1), ссылаясь на Аполлодора, прославлявшего греко-бактрийских царей и их успехи в Индии, передает, в частности, следующее: «Они (греки. — *Авт.*) подчинили себе больше племен, чем Александр; в особенности Менандр (если правда, что он перешел Гипанис на востоке и прошел войной до Имая)<sup>924</sup>, некоторые племена он покорил сам, другие же — Деметрий, сын Эвтидема, царь бактрийцев. Они владели Паталеной и так называемым царством Сараоста и Сигердиды на остальном побережье»<sup>925</sup>. Видимо, успехи греко-бактрийцев были довольно значительны, хотя продержались они недолго. Их уход кроме внутренних разногласий объяснялся, вероятно, и напряженной обстановкой в их стране. Греко-бактрийским царям постоянно приходилось думать о безопасности своих земель, особенно на границе с Парфией, которая не раз предпринимала попытки отторгнуть области Бактрии.

Нельзя недооценивать и свидетельства Калидасы о победе индийского войска над греко-бактрийцами. Не исключено, что после первых неудач индийцы сумели оказать яванам упорное сопротивление. Уход греко-бактрийцев был, безусловно, событием огромной важности, и вполне логично предположить, что его ознаменовали совершением ашвамедхи, которая, как известно, устраивалась в особо торжественных случаях, чаще всего после военных побед. Данные об ашвамедхе, устроенной Пушьямитрой, сохранились у Калидасы, Патанджали (III.2.123), а также в памятниках эпиграфики<sup>926</sup>. Ученые ссылаются и на материалы археологии, указывающие на пребывание индо-греков к долине Ганга и их столкновение с индийцами в районе Каушамби<sup>927</sup>.

Сам факт вторжения яванов не вызывает сомнений, но датировка этого события и вопрос о числе вторжений порождают споры<sup>928</sup>. Любая из существующих трактовок продолжает оставаться гипотетической.

Специального упоминания заслуживает точка зрения А.К.Нарайна, считающего, что в индийских источниках отражена единая традиция о наступлении яванов. Оно, по мнению ученого, приходится на конец правления Пушьямитры (примерно 150 г. до н.э.)<sup>929</sup>. Такое заключение согласуется с относящимся примерно к середине II в. до н.э. сообщением Патанджали об осаде греками индийских городов. Исследовав новый нумизматический материал, А.К.Нарайн пришел к выводу, что в конце царствования Пушьямитры панчалы и матхуры были независимыми и в союзе с яванами выступили против Шунгов. Но А.К.Нарайн связывает вторжение греко-бактрийцев с Менандром, не принимая во внимание материалы античных источников о походе Деметрия. Не случайно это его положение подвергалось критике в научной литературе<sup>930</sup>. По-видимому, проникновение греко-

---

<sup>923</sup> А.К.Narain. The Indo-Greeks. Appendix IV — Notes on the Yūgapurāṇa, с. 174–179. Мы следуем в данном случае за интерпретацией А.К.Нарайна; см. также: D.C.Sircar. Studies in Yūgapurāṇa and Other Texts. Delhi, 1974, с. 1–16; Yūga Purāṇa. Ed. by D.R.Mankad, Vallabh Vidyanagar, 1951.

<sup>924</sup> В примечаниях к русскому переводу Страбона указывается, что Имай — гора на Кавказе, однако многие ученые полагают, что речь идет о реке, но варианты идентификации ее весьма различны (Ямуна, Сон, река в стране панчалов и т.д.) (см.: А.К.Narain. The Indo-Greeks, с. 82; The Age of Imperial Unity, с. 114).

<sup>925</sup> Под Паталеной понимались районы в низовьях Инда, под Сараостом — п-в Катхиавар.

<sup>926</sup> D.Sahni. Śuṅga Inscription from Ayodhyā. — EI. Vol. 20, с. 54–59. В надписи рассказывается о двух ашвамедхах при Пушьямитре.

<sup>927</sup> G.R.Sharma. The Excavations at Kauśāmbi, 1957–1959. Allahabad, 1960.

<sup>928</sup> Одни ученые связывают вторжение с Деметрием (A Comprehensive History of India. Vol. 2. Calcutta, 1957, с. 95–98), другие считают, что первое вторжение было при Деметрии, а второе при Менандре (The Age of Imperial Unity, с. 113).

<sup>929</sup> А.К.Narain. The Indo-Greeks, с. 83.

<sup>930</sup> См., например, рецензию В.М.Массона (ВДИ. 1959, №4).

бактрийцев началось еще при Деметрии; тогда они добились определенных успехов и подчинили некоторые области в Западной Индии<sup>931</sup>. При Менандре яваны сумели продвинуться далеко на восток и, если верить индийской традиции, осадили Паталипутру<sup>932</sup>. Это объяснение соответствует сведениям о могуществе Менандра и его территориальных захватах.

То, что вторжение произошло в последний период правления Пушьямитры, подтверждается и уже упоминавшимся свидетельством Калидасы о столкновении с яванами индийской армии под командованием внука Пушьямитры — Васумитры.

Весьма существенны данные хронологии. Завершающий период царствования Пушьямитры (180–144 гг. до н.э.) в целом совпадает с годами царствования Менандра (середина II в. до н.э.)<sup>933</sup> и жизни Патанджали (середина II в. до н.э.)<sup>934</sup>. Такая связь событий убедительнее, чем их соотнесение с царствованием Деметрия (200/199–167 гг. до н.э.).

*Наследники Пушьямитры.* Согласно пуранам, Пушьямитра правил 36 лет. Его преемники (за исключением Бхагаваты) недолго занимали трон — показатель внутренней неустойчивости государства Шунгов и его приближающегося упадка. Сведения о некоторых шунгских царях помимо пуран сообщают и более поздние источники, в частности «Малавикагнимитра», где упоминаются Агнимитра в качестве правителя Видиши еще при жизни Пушьямитры и Васумитра, одержавший победу над яванами<sup>935</sup>.

С наследниками Пушьямитры, прежде всего с Агнимитрой, по мнению ряда ученых, можно связать монеты, обнаруженные в области северных панчалов, в районе Матхуры, в Горакхпуре и т.д. На монетах встречаются имена, оканчивающиеся на «митра», как и имена шунгских царей. Дискуссия о возможности соотнесения этих нумизматических находок с Шунгами продолжается и в настоящее время; все большее распространение получает точка зрения о принадлежности монет местным династиям в Мадхьядеше, которые появились еще при Шунгах, а затем особенно укрепились после их падения<sup>936</sup>.

Для восстановления шунгской истории очень важна надпись на колонне из Беснагара<sup>937</sup>. В ней говорится о греке Гелиодоре из Таксилы, направленном в качестве посла Антиалкидом к индийскому царю Касипутре Бхагабхадру в 14-й год его царствования. Некоторые исследователи справедливо отождествляют Бхагабхадру с шунгским царем Бхагаватой<sup>938</sup>, известным по списку пуран<sup>939</sup>. Посольство должно было прибыть, если учитывать данные пуран о правлении предшественников Бхагаваты, в 106 г. до н.э.<sup>940</sup> Видимо, отношения между Шунгами и греками к тому времени в определенной мере нормализовались и Антиалкид отправил своего представителя ко двору Бхагаваты (в тексте — Бхагабхадры) в Видишу, где, вероятно, находилась тогда резиденция шунгского правителя.

<sup>931</sup> Подробнее см.: В.М.Массон. Деметрий Бактрийский и завоевание Индии. — ВДИ. 1961, №2.

<sup>932</sup> В 1979 г. в Рехе (округ Фатехпур в Уттар-Прадеше) была открыта пракритская надпись на камне (текст сохранился не полностью). По мнению Дж.Р.Шармы, она относится к первым годам послемаурийского периода и является пракритским переводом первоначального греческого текста. Археолог пришел к выводу, что упоминаемый в надписи великий царь (mahārājasa rājarājasa) не кто иной, как Менандр (см.: G.R.Sharma. *Reh Inscription of Menander and the Indo-Greek Invasion of the Ganges Valley*. Allahabad, 1980). Эти смелые заключения, сколь привлекательными они ни казались бы, вызвали справедливую критику (см.: B.N.Mukherjee. *Mathurā and Its Society. The Śaka-Pahlava Phase*. Calcutta, 1981).

<sup>933</sup> У А.К.Нарайна 155–130 гг. до н.э. (*The Indo-Greeks*, с. 181).

<sup>934</sup> По В.Смиту — 150–140 гг. до н.э. (*The Early History of India*, с. 228).

<sup>935</sup> Некоторые ученые отрицают историчность этих свидетельств Калидасы (подробнее см.: U.N.Roy. *Studies in Ancient Indian History and Culture*. Vol. 1. Allahabad, 1969, гл. 10). Разбор основных точек зрения дан в кн.: J.S.Negi. *Some Indological Studies*. Vol. 1. Allahabad, 1966, с. 73–82.

<sup>936</sup> См.: А.К.Нарайн. *The Indo-Greeks*, с. 86–87.

<sup>937</sup> Город в области Видиша (совр. Мадхья-Прадеш).

<sup>938</sup> D.C.Sircar. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*. Vol. 1. Calcutta, 2 ed., 1965, с. 88–89.

<sup>939</sup> См.: *A Comprehensive History of India*. Vol. 2, с. 102. Р.Мукерджи предлагал отождествлять Бхагабхадру с шунгским царем Бхадракой, который в пуранах называется и Андхракой (*The Age of Imperial Unity*, с. 98).

<sup>940</sup> Согласно пуранам, Бхагавата вступил на престол через 61 год после захвата власти Пушьямитрой.

Судя по надписи, греческий посол был приверженцем бхагаватизма (вишнуизма): построил колонну с фигурой Гаруды в честь бога Васудэвы и называет себя в надписи Бхагаватом. Можно предположить, что Кришна Васудэва был уже обожествлен.

В этом плане интерес представляет надпись, датированная 12-м годом правления царя Бхагаваты (открыта в Бхилсе)<sup>941</sup>. Там рассказывается о некоем Гаутамипутре, который в честь Вишну установил флашток в храме г. Бхилсы<sup>942</sup>. Как явствует из данных эпиграфики, вишнуизм при царе Бхагавате получил широкое распространение.

Последним из Шунгов был, согласно пуранам, Дэвабхуми (или Дэвабхути), которого сменили Канвы. Если принять цифру общей продолжительности правления Шунгов, предлагаемую пуранами, — 112 лет, то приход к власти новой династии следует датировать 68 г. до н.э. Правда, существует точка зрения, что Канвы возвысились еще при Шунгах, когда те уже не могли осуществлять строгий контроль<sup>943</sup>, но это противоречит пуранической традиции<sup>944</sup>.

О царствовании Канвов известно крайне мало. Они занимали трон в течение 45 лет, причем в ряде районов у власти находились местные правители, ранее признававшие главенство Шунгов. Слабые цари новой династии с трудом удерживались на престоле.

\* \* \*

Период Маурьев был отмечен важными изменениями во всех сферах жизни общества — политической, социальной, экономической и духовной. Впервые в истории Индии возникло государство, охватившее многие территории страны. Хотя еще Нанды предприняли попытку создания объединенного государства, осуществлена она была только при Маурьях. Несмотря на непрочность данного образования, значение самого факта трудно переоценить. Между отдельными районами установились более тесные и постоянные связи, наметились и общие черты в управлении, материальной культуре, социальной организации. Отсталые племена, вошедшие в империю, вступили в контакт с более развитыми, испытали влияние их культуры, традиций. Даже при сохранении политической автономии и определенной изолированности частей государства эти контакты оказали, вероятно, свое положительное воздействие. Большую роль сыграла политика дхармавиджайи, проводимая Ашокой. Распространение дхармы, которой должны были следовать все жители огромной империи, независимо от социального статуса, религии и языка, способствовало упрочению единства государства, некоторому стиранию различий между народами отдельных областей, социальными группами и приверженцами разных религиозных течений.

В эпоху Маурьев возникают и оформляются многие институты государственного управления, сохранявшиеся и в последующие периоды истории страны. Были выработаны определенные принципы политики — Маурьи старались усилить контроль центральной власти, создать крепкий административный аппарат. Было бы ошибочно, однако, преувеличивать степень этой централизации. В действительности ряд окраинных провинций пользовался известной самостоятельностью. Не произошло и полной бюрократизации государственного аппарата — относительно стройная система сложилась лишь в столице и районах виджиты; на периферии положение нередко было иным — здесь сохранялись многие архаичные черты политической организации, которые влияли на всю систему государственного управления.

В маурийскую эпоху стали более оживленными связи Индии с внешним миром. Именно тогда наладились дипломатические отношения со странами Запада, что позволило им ближе познакомиться с Индией и ее культурой. Но и древние индийцы в результате этого получили достоверные представления о соседних и далеких народах.

---

<sup>941</sup> A Comprehensive History of India. Vol. 2, с. 102.

<sup>942</sup> Недалеко от Беснагара.

<sup>943</sup> The Cambridge History of India. Vol. 1. Cambridge, 1922, с. 517.

<sup>944</sup> F.E.Pargiter. The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age, с. 33.

Рассматриваемая эпоха ознаменовалась важными сдвигами в духовной жизни общества — укрепляется буддизм, который распространяется в Индии и вне ее, прежде всего на Ланке и в Юго-Восточной Азии, сюда вместе с новым вероучением проникает и индийская культура; получает оформление палийский канон, развиваются другие неортодоксальные течения, а также вишнуизм (бхагаватизм) и шиваизм, создаются политические и научные трактаты, произведения религиозной и народной литературы.

Память об этом ярком периоде в истории страны сохранялась в течение многих столетий. Об Ашоке и его деятельности слагались легенды и передавались сказания. Показательно, что на национальном флаге Республики Индии помещена чакра — символ счастья и величия, который был и на одной из колонн Ашоки, а национальным гербом служит изображение капители сарнатхской колонны.

# ГЛАВА XI

## ЮЖНАЯ ИНДИЯ

Изучение Южной Индии в магадхско-маурийскую эпоху осложнено отсутствием необходимых документальных материалов: письменные источники на дравидийских языках появляются значительно позже. Древнейшие из них — на тамили — принято относить к первым векам нашей эры, хотя и эта датировка принимается не всеми учеными. Наиболее надежный источник — материалы эпиграфики — появляется с III — II вв. до н.э. и представлен в основном надписями на пракритах, а позже и санскритскими эпиграфическими документами.

К числу самых ранних датированных свидетельств о Южной Индии относится упоминание Пандеи в труде Мегасфена<sup>945</sup>, позволяющее полагать, что к концу IV в. до н.э. государства здесь уже существовали. Судя по данным южноиндийской традиции, Пандея (Пандья) была создана не индоариями, а дравидами, но вопрос об этногенезе ее жителей окончательно пока не решен.

Процесс классообразования и становления государства в Южной Индии занял, по всей вероятности, довольно значительный период. Видимо, к середине I тысячелетия до н.э. в историческом развитии региона произошли значительные сдвиги; один из показателей этого — широкое употребление железа. Как уже отмечалось, в индологии в течение многих лет господствовала точка зрения М.Уилера, согласно которой железо на Юге появилось лишь в III в. до н.э. и это было сопряжено с экспансией Маурьев<sup>946</sup>. Заключение М.Уилера, однако, подверглось критике со стороны историков и археологов, справедливо упрекавших его в чрезмерном «омоложении» даты. Р.Дикшитар и Д.Гордон связывали ее с более ранним периодом (Д.Гордон — 700–400 гг. до н.э.) и считали, что железо распространилось здесь даже раньше, чем на Севере. Гордон вообще высказал мнение о его движении с Юга<sup>947</sup>. Дальнейшие исследования показали, что в Южной Индии железо стали употреблять задолго до эпохи Маурьев и независимо от их влияния<sup>948</sup>.

Большое значение имеют данные радиоуглеродного анализа из Халлура: образцы, взятые из слоя, перекрывающего халколитическую культуру мегалитической (черно-красная керамика и железо), дали даты до 1000 г. до н.э.<sup>949</sup>

М.Уилер связывал распространение железа с появлением черно-красной керамики и особыми погребениями, условно названными «мегалитическими». В Брахмагири был открыт могильник с более чем 300 погребениями. Они часто обнесены скрепленными между собой каменными плитами и обычно окружены еще каменной кладкой. Не исключено, что это было родовое кладбище: в богатых могилах со сложным инвентарем захоронены представители верхушки, а в многочисленных простых каменных ящиках — рядовые члены общины.

Курганные могильники с мегалитическими сооружениями были обнаружены (кроме Брахмагири) во многих районах Юга<sup>950</sup>, причем, как правило, вместе с железом и красно-

---

<sup>945</sup> См.: Арриан. Индика VIII.6–7 (с ссылкой на Мегасфена).

<sup>946</sup> M. Wheeler. *Brahmagiri and Chandravali* 1947. *Megalithic and other Cultures in the Chitaldrug District, Mysore State*. — AI. 1948, №4.

<sup>947</sup> D.H.Gordon. *The Early Use of Metals in India and Pakistan*. — «*Journal of the Royal Anthropological Institute*». 1950.

<sup>948</sup> R.N.Banerjee. *The Iron Age in India*. New Delhi, 1905.

<sup>949</sup> См.: M.S.Nagaraja Rao. *Protohistoric Cultures of the Tungabhadra Valley*. Dharwar, 1971.

<sup>950</sup> B. & R.Allchin. *The Rise of Civilization in India and Pakistan*. Cambridge, 1982, с. 330–345.

черной керамикой. Споры ученых вызывает вопрос о нижнем и верхнем рубеже мегалитической культуры<sup>951</sup>.

Создатели таких памятников предстают перед нами оседлыми племенами, в хозяйстве которых ведущую роль играли земледелие и скотоводство; некоторые из них были знакомы с ирригацией (обычно их поселения располагались у крупных водоемов, способных удерживать запасы воды). Находки конских удилов говорят о том, что носители этой культуры знали одомашненных лошадей. Немаловажное значение сохраняла и охота. Высокого развития достигло керамическое производство; сосуды изготовлялись на гончарном круге и подвергались обжигу.

Вопрос об этнической принадлежности населения, оставившего описываемые памятники, имеет непосредственное отношение к проблеме происхождения дравидов, поскольку в литературе часто высказывается мысль о принадлежности к ним строителей курганных погребений с мегалитами.

Базируясь на результатах раскопок М.Уилера и на сравнительном изучении индийского, иранского и средиземноморского материала, английский антрополог и этнограф Х.Фюрер-Хаймендорф выступил с теорией миграции дравидов из Центрального Ирана<sup>952</sup>. По его мнению, мегалитическая цивилизация была привнесена извне примерно в середине I тысячелетия до н.э. и чрезвычайно быстро распространилась по Декану и Южной Индии. На его взгляд, именно пришельцы — творцы мегалитических сооружений — были носителями дравидийского языка, ибо трудно предположить, что местные, менее развитые неолитические племена пережили вторжение и сохранили свой язык.

Археолог С.П.Гупта считает, что прародиной создателей индийских мегалитов был Оман<sup>953</sup>. Супруги Олчин высказали мысль, что этот комплекс был принесен с Севера ариями; ряд особенностей в обряде захоронения ученые связывают с Ираном, Кавказом и Средней Азией<sup>954</sup>. Точка зрения о влиянии ариев была поддержана и Л.С.Лешником<sup>955</sup>.

В последние годы благодаря интенсивным раскопкам в Южной Индии стало ясно, что многие традиции мегалитической культуры имеют местные корни, развивают черты культуры эпохи неолита и раннего металла в этом районе<sup>956</sup> и что появление здесь железа не было результатом движения ариев<sup>957</sup>. Против гипотезы о перемещении племен — носителей мегалитических захоронений с Севера на Юг свидетельствуют и данные антропологии. К.А.Р.Кеннеди, изучивший соответствующий палеоантропологический материал, полагает, что нельзя говорить о внезапной смене населения с началом мегалитической культуры<sup>958</sup>. Она охватывает значительную территорию, главным образом области крайнего Юга (правда, отдельные аналогичные памятники обнаружены и к югу от долины Ганга), и, безусловно, вобрала местные традиции (в частности, в изготовлении керамики и в обряде погребения), хотя нельзя отрицать и внешних воздействий (на это, очевидно, указывают находки предметов, связанных с коневодством и захоронением лошадей). Мегалитические сооружения разнообразны по форме и размерам и, возможно, отражают разные истоки, не восходящие к единому прототипу.

---

<sup>951</sup> См.: Indian Prehistory: 1964. Poona, 1965. Здесь приведены результаты дискуссии по отому вопросу: S.Nagaraju, B.K.Gururaja Rao. Chronology of Iron Age in South India. — Essays in Indian Protohistory. Delhi, 1979, с. 321–329.

<sup>952</sup> Ch. Führer-Haimendorf. New Aspects of the Dravidian Problem. — TC. 1953, vol. 2, №2.

<sup>953</sup> S.P.Gupta, Gulf of Oman: The Original Home of the Indian Megaliths. — «Puratattva». 1970–1971, vol. 4; Критику этой теории см.: K.S.Ramachandran. Gulf of Oman: Original Home of the Indian Megaliths. A Reappraisal. — «Puratattva». 1972–1973, vol. 6.

<sup>954</sup> B. & R.Allchin. The Birth of Indian Civilization. Harmondsworth, 1968, с. 229–230; они же. The Rise of Civilization, с. 342.

<sup>955</sup> L.S.Leshnik. South Indian Megalithic Burials: the Pandukal Complex. Wiesbaden, 1974.

<sup>956</sup> J.R.McIntosh. The Megalith Builders of South India. A Historical Survey. — SAA. 1979.

<sup>957</sup> D.K.Chakrabarti. The Beginning of Iron in India. — «Antiquity». 1976, vol. 50.

<sup>958</sup> K.A.R.Kennedy. The Physical Anthropology of the Megalith-Builders of South India and Sri Lanka. Canberra, 1975, с. 75.

В целом вопрос о корнях рассматриваемой культуры остается одним из самых сложных в индологии, но в 70-е годы выявлена типология мегалитических сооружений и проведены многочисленные раскопки поселений и могильников<sup>959</sup>. Весьма перспективным представляется сравнение археологических материалов со свидетельствами южноиндийских письменных памятников<sup>960</sup>.

*Южная Индия в магадхско-маурийскую эпоху.* В течение многих столетий Южная Индия была отделена от Севера. Горы Виндхья и густые джунгли препятствовали культурным общением. Постепенно контакты между народами обеих частей страны стали налаживаться — видимо, индоарийская культура начала проникать в Декан, однако сведения, сохранившиеся в североиндийских источниках о его народах, вплоть до эпохи Маурьев отрывочны и часто ненадежны: они фактически ограничиваются названиями некоторых племен и районов Декана в ведийской литературе. Судя по данным поздневедийских сочинений, в первой половине I тысячелетия до н.э. индоарийская культура распространилась лишь до района Берара (древняя Видарбха). Даже в грамматике Панини о собственно южноиндийских народах и государствах ничего не сказано. У него упоминается Калинга — область, расположенная на востоке<sup>961</sup>.

Но уже в труде Катьяяны, комментатора Панини, жившего, как полагают ученые, в IV в. до н.э. (согласно традиции, жителя южных районов), встречаются названия стран далекого Юга — Чола, Пандья и Керала. Вероятно, за период между написанием обоих трудов произошел заметный сдвиг в отношениях между населением Севера и Юга. Это отразилось и в памятниках буддийской канонической литературы<sup>962</sup>. На усиление экономических связей указывают находки «клейменных монет» в Декане, причем в некоторых местах были обнаружены огромные клады — в Амаравати (Андхра-Прадеш), например, около 8 тыс. монет<sup>963</sup>.

Имеются материалы, позволяющие предположить, что ряд областей Декана входил в состав империи Нандов. Частью ее была Калинга (совр. Орисса), о чем повествует надпись Кхаравелы из Хатхигумпхи (I в. до н.э.). Поздние эпиграфические памятники на языке каннада (X — XI вв. н.э.) сохранили предание о власти Нандов над Кунталой (северной областью Майсура), но неизвестно, насколько это соответствует реальным фактам<sup>964</sup>. По мнению некоторых исследователей, существование на р. Годавари городка Нау Нанд Дехра (совр. Нандер) показывает, что владения этой династии охватывали значительную часть Декана<sup>965</sup>. Тамильский поэт Мамуланар упоминает о Нандах и их стремлении к богатству, что имеет аналогии и в североиндийских источниках<sup>966</sup>. В этот период контакты Севера и Юга, должно быть, стали более оживленными. Греки, участники похода Александра, очевидно, знали отдельные области Южной Индии: Онесикрит сообщал даже о Ланке и о плаваньях к острову<sup>967</sup>.

В эпоху Маурьев, как отмечалось выше, многие южные районы стали частью империи. Об этом свидетельствуют надписи Ашоки, открытые в разных местах Юга. В них названы отдельные народы Декана (бходжи, пулинды, андхры), обитавшие на территории государства Ашоки, а также страны — Чола, Пандья, Сатьяпутта, Кералапутта, расположенные за его пределами, но поддерживавшие с ним тесные политические и культурные связи.

---

<sup>959</sup> A.Sundara. Typology of Megaliths in South India. — *Essays in Indian Protohistory*; он же. *The Early Chamber Tombs of South India*. Delhi, 1975.

<sup>960</sup> См.: R.Champakalakshmi. *Archaeology and Tamil Literary Tradition*. — «Puratattva». 1975–1976, vol. 8.

<sup>961</sup> См.: V.S.Agrawala. *India as known to Pāṇini*. Lucknow, 1953.

<sup>962</sup> B.C.Law. *India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism*. L., 1941.

<sup>963</sup> B.B.Lal. *Indian Archaeology Since Independence*. Delhi, 1964, с. 39.

<sup>964</sup> K.A.Nilakanta Sastri. *A History of South India*. Ox., 1958, с. 79.

<sup>965</sup> H.Raychaudhury. *Political History of Ancient India*. Calcutta, 1963, с. 235.

<sup>966</sup> *Age of the Nandas and Mauryas*. Banares, 1952, с. 254.

<sup>967</sup> Страбон XV.1.15; подробнее см.: *Foreign Notices of South India from Megasthenes to Ma Huan*. Collected and Edited by K.A.Nilakanta Sastri. Madras, 1972.



Упоминания о Маурьях сохранились в тамильской литературе, в том числе в поэмах, относящихся к первым векам нашей эры. Поэты описывали Могіуаг, которые на боевых колесницах проносились через горы. Ряд ученых, правда, сомневаются в возможности соотнести Могіуаг с Маурьями, однако в целом тамильские источники демонстрируют влияние последних в областях Юга<sup>968</sup>.

Мы уже указывали на данные Мегасфена о стране Пандея<sup>969</sup>. Видимо, к нему восходит и легенда, переданная римским писателем Плинием (VII.22), согласно которой царица Пандея правила 300 городами и командовала огромным войском (150 тыс. человек и 500 слонов). К сожалению, нет возможности проверить на местных источниках верность этих сообщений, но, безусловно, они отражают возросшую мощь южноиндийских государств.

Сведения о климате и растениях районов Юга имеются в труде Страбона (XV.I.22), использовавшего сочинения Мегасфена и других античных авторов, а о торговых контактах с Севером — в «Артхашастре». В трактате Каутильи подробно рассказывается о драгоценностях из Южной Индии, страны Пандьи и прочих областей (11.11).

Вместе с властью Маурьев на Юг проникали североиндийская культура, письменность, а также буддизм и джайнизм. О распространении буддизма говорят находки многочисленных, хотя и крайне кратких, посвячительных надписей, датируемых палеографически III — II вв. до н.э. Ученые-лингвисты склонны видеть в их языке раннюю стадию литературного тамили. Сюань Цзан приводит данные о наличии в южных районах буддийских культовых памятников, сооружение которых приписывалось Ашоке<sup>970</sup>. Непосредственная связь этих памятников именно с Ашокой сомнительна, существенно, однако, что местная традиция сохранила память об очень раннем проникновении буддизма.

Династическая история южноиндийских государств того периода практически неизвестна. Ослабление и падение империи Маурьев ознаменовались возвышением местных династий и отпадением большого числа провинций. При Пушьямитре, первом из Шунгов, в Декане возникло самостоятельное государство Видарбха, и только после упорной борьбы он сумел добиться раздела Видарбхи и подчинения северной ее части. Вероятно, об одном из самостоятельных правителей в период после падения Канвов сообщает надпись царя Сарвататы из Госунди (Раджастхан)<sup>971</sup>. Области на Западе, Юге и Востоке страны стремились к независимости и иногда даже вступали в борьбу за гегемонию на политической арене. Некоторые из них быстро сходили со сцены, другие добивались незначительных или довольно ощутимых результатов и расширяли свои территории. По данным эпиграфики, некоторые правители южноиндийских областей стали самостоятельными еще в позднемаурийскую эпоху. Так, надписи из Бхаттипролу (Андхра-Прадеш), датированные примерно 200 г. до н.э., упоминают царя по имени Куберака<sup>972</sup>. Любопытно, что в пракритской надписи употреблен санскритский титул *gāja*.

Эти и иные материалы заставляют думать, что в послемаурийский период североиндийская культура и традиции укоренились в ряде районов Юга. Надписи из Бхаттипролу указывают и на популярность буддизма. О том же свидетельствуют памятники Амаравати, Нагарджуниконды, Джаггаяпеты. Расцвет буддийского искусства в этом районе относится к первым векам нашей эры, но ранние ступы и другие культовые постройки датируются и концом I тысячелетия до н.э.<sup>973</sup>

---

<sup>968</sup> Age of the Nandas and Mauryas, с. 254–256.

<sup>969</sup> См.: Арриан VIII.6–7; Диодор II.38.

<sup>970</sup> Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World. Tr. from the Chinese of Hiuen Tsiang by S.Beal. Delhi, 1981 (Reprint).

<sup>971</sup> D.C.Sircar. Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization. Vol. 1. Calcutta, 1965, с. 90–91. Сиркар относит надпись ко второй половине I в. до н.э.

<sup>972</sup> D.C.Sircar. Select Inscriptions..., с. 225–228. Здесь приводится датировка Г.Бюлера; согласно Д.С.Сиркару, конец II в. до н.э.

<sup>973</sup> Подробнее см.: É.Lamotte. Histoire du bouddhisme indien. Louvain, 1958, с. 368–379; R.S.Sastri. The Rise and Growth of Buddhism in Andhra. — IHQ. 1955, vol. 31.

Послемаурыйский период ознаменовался также дальнейшим укреплением здесь джайнизма, хотя, по джайнской традиции, приверженцы этого вероучения появились на Юге еще при Чандрагупте<sup>974</sup>.

*Правление Сатаваханов.* Из государственных объединений Декана в изучаемую эпоху особенно выдвинулось государство Сатаваханов<sup>975</sup>. В течение нескольких столетий ему удавалось удерживать власть над огромной территорией, успешно соперничать с североиндийскими государствами и противостоять натиску вторгавшихся племен. Оно представляло собой единое образование с прочными традициями в сфере культуры и управления; целостность сохранялась и тогда, когда Северную Индию раздирали междоусобные войны, а магадхский престол переходил из рук в руки.

Время Сатаваханов отмечено яркими политическими событиями, значительным развитием культуры, интенсификацией связей со странами Запада, прежде всего с Римом, что подтверждается и данными письменных источников (в том числе «Перипла Эритрейского моря») и археологическими материалами. Все же наши знания об этом времени до сих пор крайне неполны: темных страниц больше, чем прочитанных и понятых. Исследователи располагают пока лишь свидетельствами пуранической традиции (к тому же довольно противоречивыми), относительно скудными данными эпиграфики, а также нумизматики.

Среди множества дискуссионных вопросов, касающихся Сатаваханов, самыми сложными остаются вопросы их происхождения и хронологии<sup>976</sup>. Сейчас уже большинство ученых принимают точку зрения об идентификации Сатаваханов с Андхрами<sup>977</sup>, но мнения относительно прародины династии весьма различны. Основываясь на сообщениях пуран, одни (например, Р.Бхандаркар, В.Смит, Е.Рэпсон) признают восточное происхождение династии, связывают ее с Андхрой, а факт открытия надписей первых правителей на Западе (в районе Пайтхана и в Насике) объясняют тем, что Сатаваханы уже в начале царствования продвинулись от Андхры на запад. В доказательство приводятся ссылки на надписи, где один из царей называется «господином Южной страны», что, согласно интерпретации ученых, указывает на связь династии с Андхрой.

Противоположная точка зрения была выдвинута В.Суктханкаром<sup>978</sup> и поддержана К.П.Джаясвалом, Х.Райчаудхури и др. Они считают, что Сатаваханы вначале обосновались в Западном Декане и лишь в первые века нашей эры (по Д.С.Сиркару, в середине II в.) захватили районы Андхры<sup>979</sup>. Аргументами служат находки в Западном Декане эпиграфических документов и монет<sup>980</sup>.

Безусловно, свидетельства пуран заслуживают серьезного внимания. Их стойкая традиция, несомненно, отразила реальные связи Сатаваханов с Андхрой, что не противоре-

---

<sup>974</sup> См.: R.Ayyangar, B.Seshagiri. *Studies in South Indian Jainism*. Madras, 1922; P.B.Desai. *Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs*. Sholapur, 1957; A.R.Chatterjee. *A Comprehensive History of Jainism*. Calcutta, 1978.

<sup>975</sup> См., например: R.C.Majumdar. *The Chronology of the Śātavāhana*. — *Asutosh Memorial Volume 2*. Palna, 1926; G.Bose. *Reconstruction of Andhra Chronology*. — *JASB*. 1939, vol. 5; P.L.Bhargava. *Śātavāhana Dynasty of Dakṣiṇāpatha*. — *IHQ*. 1950, vol. 26; S.L.Katara. *Śimuka, Śātakarṇi, Śātavāhana*. — *IHQ*. 1952, vol. 28.

<sup>976</sup> Происхождение имени вызывает споры. Я.Пшылуски приписывал ему мундскую этимологию (J.Przyluski. *Śātakarṇi*. — *JRAS*. 1929), но более справедлива интерпретация Э.Ламотта (É.Lamotte. *Histoire du bouddhisme indien*, с. 524).

<sup>977</sup> Правители, называемые в надписях и на монетах Сатаваханами и Сатаканами, именуется в пуранах Андхрами или принадлежащими к роду Андхров (Andhrajātīyāḥ). Р.Бхандаркар был первым, кто предложил такое отождествление (R.G.Bhandarkar. *The Early History of Dekkan*. Bombay, 1895). Андхра упоминается уже в ведийской литературе, но расцвет «е начинается с эпохи Маурьев. Очевидно, к Мегасфену восходят сведения об андхрах (Andarae), приводимые в труде Плиния (VI.67). Согласно этой традиции, они владели множеством деревень, 30 укрепленными городами и огромной армией. В эдиктах Ашоки о них говорится как о племенах, обитавших на территории его империи.

<sup>978</sup> V.S.Sukhtankar. *On the Home of the So-Called Andhra Kings*. — *ABORI*. 1918–1919, vol. 1.

<sup>979</sup> *The Age of Imperial Unity*. Bombay, 1951, с. 192.

<sup>980</sup> Об аргументах защитников этой точки зрения подробнее см.: *The Early History of the Deccan*. Vol. 1. L., 1960, с. 73–79; *A Comprehensive History of India*. Vol. 2. Calcutta, 1957, с. 296–299.

чит данным эпиграфики. «Принадлежащая к роду Андхров» династия могла, очевидно, уже в начальный период овладеть некоторыми областями Западного Декана. Впрочем, это заключение нуждается еще в серьезном обосновании.

Трудность установления хронологии ранних Сатаваханов определяется незначительным фондом надписей, относящихся к рассматриваемому периоду. Пураны, которые сохранили династический список правителей Андхры, дают различные цифры продолжительности их царствования: 300, 411, 412, 456, 460 лет. Неодинаково и число правителей династии («Ваю-пурана» называет 17, а «Матсья-пурана» — 30).

Как сообщают пураны, царь Андхров (Сатаваханов) пришел к власти после убийства правителя Канвов. Опираясь на эти сведения, ученые датировали возникновение династии концом I в. до н.э. Сторонники такой хронологической схемы считали, что первый из Сатаваханов до захвата трона был слугой Канвов<sup>981</sup>, а значит, возвышение их нельзя увязывать с эпохой Маурьев.

Если даже принять самый краткий из упомянутых выше периодов правления — 300 лет, то конец его нужно будет датировать последним десятилетием III в., что не соотносится с материалами эпиграфики и нумизматики, по которым власть Сатаваханов в Андхре завершилась к началу III в.<sup>982</sup>

Стремясь объяснить это несоответствие, некоторые защитники данной хронологической схемы склонны видеть в сообщении пуран о правлении Сатаваханов указание на царствование не только основной династии, но и ее отдельных «ветвей», будто бы дольше удерживавших власть в ряде областей. Впервые эту гипотезу выдвинул Д.Бхандаркар<sup>983</sup>, затем «краткую» хронологическую схему приняли Л. де ла Валле-Пуссен, Ж.Филлиоза, А.Л.Бэшем, Д.С.Сиркар, Х.Райчаудхури и др.<sup>984</sup>

Принятие этой схемы затрудняет датировку надписей Сатаваханов из Нанагхата и Насика, в которых упоминаются первые цари династии. Коль скоро начало ее датируется I в. до н.э., надписи должны относиться к I или даже II в. н.э., что расходится с мнением авторитетных эпиграфистов, опирающихся на палеографические особенности документов<sup>985</sup>. Чтобы примирить сведения пуран о царствовании Андхров в течение 456 лет и 460 лет с данными об убийстве последнего из Канвов царем Симукой, исследователи (например, В.Смит) относили возвышение династии не к 20 г. до н.э., а к 240 или 230 г. до н.э., т.е. ко времени задолго до убийства Сушармана, которое они связывали не с Симукой, а с другим царем<sup>986</sup>.

По мнению ряда ученых, убийцей последнего из Канвов был царь Сатаваханов Пулумави или Патимави (пятнадцатый правитель по «Матсья-пуране» и пятый — по «Ваю-пуране»). Они полагают, что Сатавахановы пришли к власти в 271 г. до н.э. и правили до 174 г. н.э.<sup>987</sup> Установленные В.Смитом и В.Рао годы правления конкретных царей не согласуются с теми, которые предлагают авторы «краткой схемы».

Таким образом, общепринятой датировки главных вех истории Сатаваханов и правления их царей пока нет. Можно лишь приблизительно сопоставить конкретные события, известные нам по материалам эпиграфики и нумизматики, с событиями, происходящими в соответствующий период в Северной Индии, но, к сожалению, и их датировка в большинстве случаев весьма приближительна.

<sup>981</sup> The Age of Imperial Unity, с. 196.

<sup>982</sup> Подробнее см.: A Comprehensive History of India. Vol. 2, с. 322–327.

<sup>983</sup> D.R.Bhandarkar. The Early History of the Deccan. Calcutta, 1928, с. 57–58.

<sup>984</sup> L. de la Vallee Poussin. L'Inde aux temps de Mauryas. P., 1930, с. 209–215; L.Renou, J.Filliozat. L'Inde Classique. T.1, P., 1947, с. 240–268; A.L.Basham. The Wonder that was India. L., 1956, с. 61; The Age of Imperial Unity, с. 195; H.Raychaudhuri. Political History of Ancient India, с. 337–340.

<sup>985</sup> D.C.Sircar. Select Inscriptions...

<sup>986</sup> V.Smith. The Early History of India. Ox., 1924, с. 216–217; Cambridge History of India. Vol. 1. Cambridge, 1922, с. 517.

<sup>987</sup> The Early History of the Deccan. Vol. 1, с. 112.

Воссоздать историю царствования тех Сатаваханов, имена которых сохранились в пуранической традиции, — задача пока нереальная. Данные эпиграфики позволяют восстановить отдельные, зачастую разрозненные, факты политической истории. Нередко наши сведения о целых периодах ограничиваются только именем царя. Согласно пуранам, основателем династии был Шишука (иногда Синдхука и Шипрака)<sup>988</sup>, встречающийся в надписях и как Симука. О нем упоминает пракритская надпись из Нанагхата периода правления его преемников<sup>989</sup>. Ряд ученых, следуя за пуранами, считают, что именно он убил царя Канвов Сушармана<sup>990</sup>, другие относят его царствование к гораздо более раннему периоду<sup>991</sup>. Первые включают в его империю район Видиши, будто бы отвоеванный им у Канвов.

Шишуку (Шимуку, Симуку) сменил, по пуранам, Канха (Кришна), но его имя не фигурирует в надписи из Нанагхата. Это привело некоторых ученых к выводу, что Канха узурпировал престол в борьбе с Сатакани (Шатакарни)<sup>992</sup>. Практическая надпись из Насика, где говорится о правлении Канхи из рода Сатаваханов (*Sādavāhanaku[le] kañhe rājini*)<sup>993</sup>, по мнению исследователей, свидетельствует о вхождении ряда западных областей в империю ранних Сатаваханов<sup>994</sup>.

В надписи из Нанагхата встречается имя Сатакани (*Sātakaṃi*), которого отождествляют с Шатакарни пуран, но, поскольку там приводятся разные данные, предлагаемые идентификации тоже различны<sup>995</sup>.

Ученые неодинаково датируют правление Сатакани (Шатакарни). Те, кто опирается на «Ваю-пурану», относят его к концу I в. до н.э., а самого царя отождествляют с Сатакани надписи Кхаравелы (*Sātakaṃi*)<sup>996</sup>. Ориентирующиеся на «Матсья-пурану» датируют царствование Шатакарни (Сатакани надписи из Нанагхата) концом II в. до н.э., а сведения надписи Кхаравелы связывают с Шатакарни II. Сейчас трудно сказать, какая из точек зрения правильна, одно бесспорно — в числе главных соперников ранних Сатаваханов выступали правители Калинги. Царь Кхаравела собрал огромную армию и, как сообщает надпись, «не обращая внимания на Сатакани (*acitayitā Satākaṃiṃ*), направил ее на запад»<sup>997</sup>. Некоторые полагают, что между ними произошло столкновение, но прямых указаний на это нет.

Судя по эпиграфическим материалам, империя Сатаваханов при Сатакани (Шатакарни) достигла больших размеров: царя величали «господином Южной страны»<sup>998</sup>. Согласно надписи из Нанагхата, он вступил в матримониальный союз с сильным родом Западной Индии — Амгия, возможно, для укрепления своих позиций в борьбе с Калингой. Ученые ассоциируют с Сатакани и монеты из Восточной Малвы, в легенде которых содержится имя *Raño Sataṃnisa*<sup>999</sup>. Если идентификация верна, она свидетельствует о вхождении в империю ранних Сатаваханов и областей Восточной Малвы. Военные успехи Сата-

---

<sup>988</sup> F.E.Pargiter. *The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age*. Ox., 1913, c. 38; S.N.Roy. *Historical and Cultural Studies in the Purāṇas*. Allahabad, 1978, c. 88–97.

<sup>989</sup> *rāyā simuka-sātavāhano*. По мнению Д.Сиркара, надпись относится ко второй половине I в. до н.э. (D.C.Sircar. *Select Inscriptions...*, c. 190–191).

<sup>990</sup> *The Age of Imperial Unity*, c. 196.

<sup>991</sup> V.Smith. *The Early History of India*, c. 216–217.

<sup>992</sup> Отсутствие имени Канхи (Кришны) в надписи из Нанагхата объяснялось тем, что он, согласно пуранам, был братом Симуки (см.: E.J.Rapson. *Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty, the Western Kātrapas, the Traikūṃaka Dynasty and the «Bodhi» Dynasty*. L., 1908, c. XIX).

<sup>993</sup> D.C.Sircar. *Select Inscriptions...*, c. 189.

<sup>994</sup> *A Comprehensive History of India*. Vol. 2, c. 301; *The Early History of the Deccan*. Vol. 1, c. 114; *The Age of Imperial Unity*, c. 197.

<sup>995</sup> По «Матсья-пуране», в период ранних Сатаваханов было два Шатакарни: Шатакарни I — третий царь династии и Шатакарни II — шестой царь. В «Ваю-пуране» упоминается всего один — третий царь династии.

<sup>996</sup> H.Raychaudhury. *Political History of Ancient India*, c. 415; *The Age of Imperial Unity*, c. 198–199.

<sup>997</sup> B.M.Barua. *Hāthigumpha Inscription of Khāravela (Revised Edition)*. — *IHQ*. 1938, vol. 14, c. 463.

<sup>998</sup> H.Lüders. *A List of Brāhmī Inscriptions from the Earliest Times to about 400 A.D.* — *EI*. Vol. 10 (1909), №1112; D.G.Sircar. *Select Inscriptions...*, c. 205.

<sup>999</sup> См.: S.L.Katere. *King Śātavāhana of the Coins*. — *IHQ*. 1951, vol. 27.

кани были, очевидно, значительными: он совершил в честь своих побед две ашвамедхи и церемонию «раджасуя», т.е. объявил себя правителем с особым титулом saṁgrat.

Сведения о преемниках Сатакани весьма отрывочны. Надпись из Нанагхата упоминает царевичей (kumāras), но какова была их роль в тот период, мы не знаем. Открытие в Мадхья-Прадеше медной монеты царя Апилаки, о котором нам сообщают пураны («Матсья-пурана» — как о восьмом царе, а «Ваю-пурана» — как о четвертом, прямом наследнике Шатакарни), вероятно, указывает на расширение владений династии<sup>1000</sup>. Дальнейшая история ее вплоть до правления царя Халы мало известна<sup>1001</sup>. Большинство современных исследователей относят его царствование к I в.

Материалы эпиграфических источников, несмотря на их скудость, говорят о периоде ранних Сатаваханов как о времени подъема экономики и культуры, укрепления административного аппарата. Прочными стали контакты Декана с Севером и более интенсивными с государствами крайнего Юга. Расширились торговые связи с эллинистическими государствами и Римом. Многие явления экономической жизни, которые прослеживались на Севере, были характерны и для Декана.

Уже раннесатаваханские надписи свидетельствуют о распространении в Западном Декане буддизма (хотя сильные позиции сохраняет и брахманизм). Цари династии покровительствовали ему — в надписи из Насика сообщается о чиновниках-махаматрах, наблюдавших за буддийскими монахами. Не исключено, что Сатаваханы, подобно Ашоке, проводили политику религиозной терпимости, но государство контролировало жизнь и деятельность отдельных конфессиональных общин и сект. С этой точки зрения примечателен мемориальный комплекс в Нанагхате, построенный в честь побед Сатакани и совершения им обрядов ашвамедхи и раджасуи. Значение комплекса велико и для изучения индийского искусства той эпохи: семь фигур (очевидно, портреты правителей и членов их семей, чьи имена упоминаются в надписях) — одно из древнейших свидетельств местной традиции портретной скульптуры, связанной со школой Матхуры, но сложившейся здесь при взаимодействии и греко-римского искусства<sup>1002</sup>.

*Калинга и правление Кхаравелы.* В течение длительного времени Калинга была опасным соперником Сатаваханов. Если верить источникам ведийского периода — брахманам, — она долгое время оставалась независимым государством. По всей вероятности, ей удавалось удерживать политическую самостоятельность вплоть до эпохи Нандов, которые присоединили ее полностью или частично. В пользу такого заключения свидетельствует надпись Кхаравелы из Хатхигумпхи (недалеко от Бхубанешвара, штат Орисса), где указывается, что царь довел до своей столицы канал, построенный Нандой. Однако к эпохе Маурьев Калинга, видимо, освободилась от власти Нандов и стала независимым и могущественным государством. Возможно, еще к Мегасфену восходят данные о калингах, встречающиеся в труде Плиния (VI.65–66). Согласно этой традиции, правитель народа Calingae имеет большую армию — 60 тыс. пехоты, тысячу всадников и 700 боевых слонов. Ашока, как говорилось, вел упорную и кровопролитную войну, чтобы покорить эту страну. Войдя в состав империи Маурьев на правах провинции, управляемой царевичем, она сохраняла особый статус. К сожалению, нам почти ничего не известно о Калинге периода после правления Ашоки и до ее расцвета при знаменитом Кхаравеле.

Более того, до сих пор нет согласия в вопросе датировки царствования Кхаравелы и интерпретации свидетельств надписи из Хатхигумпхи. К.П.Джаясвал относил его правление к первой половине II в. до н.э. Эта точка зрения нашла немало сторонников<sup>1003</sup> — ее

<sup>1000</sup> См.: A Comprehensive History of India. Vol. 2, с. 301.

<sup>1001</sup> S.L.Katere. The Śātavāhana Kings Hala and Sati. — IHQ. 1954, vol. 30.

<sup>1002</sup> Подробнее см.: J.M.Rosenfield. The Dynastic Arts of the Kushāns. Berkeley and Los Angeles, 1967, с. 142–153.

<sup>1003</sup> Например: V.Smith. The Early History of India, с. 219; см. также: E.J.Rapson. Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty, с. XVII. Справедливости ради следует отметить, что еще в 1884 г. Г.Бюлер датировал начало правления Кхаравелы 103 г. до н.э.

разделяют, например, Нилаканта Шастри<sup>1004</sup> и Г.Венкет Рао<sup>1005</sup>. Однако она подвергалась и серьезной критике к индологической литературе. Ее противники — Б.М.Баруа<sup>1006</sup>, Х.Райчаудхури<sup>1007</sup>, Д.С.Сиркар<sup>1008</sup> и др. — считают, что Кхаравела правил в I в. до н.э. Их мнение представляется наиболее убедительным: в надписи из Хатхигумпхи говорится о 300-летнем перерыве между царствованием Кхаравелы и Нанды, значит, правление первого можно датировать I в. до н.э. Анализ палеографических особенностей надписи привел известных эпиграфистов к выводу, что она была составлена в конце этого столетия<sup>1009</sup>. Конечно, этими соображениями не исчерпываются аргументы защитников обеих точек зрения. Полемика продолжается и в настоящее время.

Надпись из Хатхигумпхи уникальна: текст ее, несмотря на различные толкования и интерпретации, позволяет восстановить некоторые факты жизни и правления Кхаравелы<sup>1010</sup>. Он принадлежал к роду Чети (Чеди) и был одним из наследников царя Махамегхаваханы; в возрасте 24 лет, после коронации, получил титул «великого правителя Калинги». Ему удалось добиться значительных политических и военных успехов. Уже на второй год царствования он совершил поход на Запад (*rachimadisam*) и «пренебрег [мощью]» царя Сатаваханов — Сатакани. Неясно, произошла ли встреча обеих армий и добился ли калингский правитель каких-либо территориальных приобретений. Сообщается, что армия его продвинулась вплоть до р. Каннабемны и угрожала г. Асику<sup>1011</sup>. Точная локализация данных названий пока неизвестна; по мнению К.П.Джаясвала, имеется в виду р. Кришна.

Можно предположить, что в целом отношения Кхаравелы с Сатаваханами были довольно напряженными. Уже на следующий год после указанного похода армия Калинги двинулась против бходжаков и ратхиков и победила их. Территория этих народов, очевидно, входила в состав империи Сатаваханов или контролировалась ими, что должно было привести к столкновению двух могущественных государств<sup>1012</sup>, но об этом надпись умалчивает. Сам Кхаравела, наверное, считал свои западные походы успешными. В Хатхигумпхской надписи повествуется, что на третий год правления царь устроил пышные празднества в столице. Он предпринял три похода в Северную Индию, на восьмом году царствования во главе огромного войска штурмовал укрепленный форт Горатхагири (в совр. округе Гая) и осадил Раджагриху, бывшую столицу Магадхи. Любопытно, что, согласно надписи, Царь яванов-греков (*yavana-gāja*) отступил к Матхуре, видимо, после того, как армия Кхаравелы осадил Раджагриху. Имя греческого царя<sup>1013</sup> полностью не сохранилось. На десятом году правления Кхаравела «продолжил войну для завоевания областей в Бхаратаварше», т.е. в долине Ганга, но на этом его северные экспедиции не закончились. И еще два года спустя калингская армия наводила ужас на правителей Уттарпатхи (здесь скорее всего идет речь о Северной Индии в целом) и жителей Магадхи. Кхаравела привел ее к Гангу и «заставил боевых слонов и лошадей испить воды» реки. Экспедиция, навер-

<sup>1004</sup> A Comprehensive History of India. Vol. 2, c. 112–115.

<sup>1005</sup> The Early History of Deccan. Vol. 1, c. 116–118.

<sup>1006</sup> B.M.Barua. Hāthigumphā Inscription of Khāravela.

<sup>1007</sup> H.Raychaudhuri. Political History of Ancient India, c. 419–421. По его мнению, Кхаравела стал царем в 28 г. до н.э.

<sup>1008</sup> The Age of Imperial Unity, c. 215–216.

<sup>1009</sup> D.C.Sircar. Select Inscriptions..., c. 213; The Age of Imperial Unity, c. 214.

<sup>1010</sup> B.M.Barua. Hāthigumphā Inscription of Khāravela; он же. Old Brāhmī Inscriptions in the Udayagiri and Khaṅgagiri Caves. Calcutta, 1929.

<sup>1011</sup> К.Джаясвал читал Musika. Этому следуют авторы «A Comprehensive History of India» (vol. 2, c. 113).

<sup>1012</sup> В надписях из Насика царь Сатаваханов Гаутамипутта Сатакани характеризуется как правитель ряда областей, в том числе Асика (EI. Vol. 8, c. 60). Напомним, что армия Кхаравелы угрожала г. Асику.

<sup>1013</sup> К.Джаясвал читал Dimita и сопоставлял его с греко-бактрийским царем Деметрием. Такую интерпретацию принимают некоторые современные ученые (A Comprehensive History of India. Vol. 2, c. 114). Некоторые же подвергают сомнению подобное заключение и склонны видеть в греческом царе более позднего индо-греческого правителя Восточного Пенджаба (The Age of Imperial Unity, c. 214).

ное, была удачной для калингцев, ибо царь Магадхи Бахасатимита<sup>1014</sup> «склонился перед Кхаравелой». Последний захватил в Анге и Магадхе богатую добычу и доставил ее в свою столицу.

Успешным был и его поход на Юг — он осадил Питхуду (Питхумда, по Джаясвалу), отождествляемый некоторыми учеными с Питундрой<sup>1015</sup> «Географии» Птолемея (VII.1.93) (в стране Maisōloi, совр. Масулипатам), и достиг государства Пандьев, правитель которого послал драгоценности калингскому царю.

Надпись сохранила некоторые свидетельства о внутренних мероприятиях Кхаравелы. Он восстановил свою столицу Калинганагару, пострадавшую от циклона, удлинил канал, построенный еще при царе Нанде. На шестом году правления (возможно, после блестяще проведенных военных операций) он будто бы освободил от налогов и повинностей всех жителей городов и деревень. По его приказу была возведена царская резиденция — «Дворец Великой победы» (Mahāvijayaṅprasāda).

Материалы эпиграфики говорят о Кхаравеле как о приверженце джайнизма. Он построил специальные помещения для джайнских монахов, причем центральное украсил скульптурами и колоннами. Последовательницей джайнизма была и супруга Кхаравелы, которая отвела монахам, как свидетельствует надпись из Удаягири, пещеру<sup>1016</sup>.

Вместе с тем есть основания думать, что Кхаравела проводил политику веротерпимости. Хатхигумпхская надпись восхваляет его не только за военные успехи, но и за «почитание всех сект», сообщает о его дарах джайнам и брахманам после похода на Север. Очевидно, такая политика более всего отвечала задачам создания сильного централизованного государства.

В одной из пещер Удаягири сохранилась надпись, которая составлена от имени правителя Калинги — Кудепы из династии Махамегхавахана. Расположение надписи и ее палеографические особенности привели Б.М.Баруа к выводу, что Кудепа был непосредственным преемником Кхаравелы<sup>1017</sup>. К сожалению, о судьбе Калинги после его смерти ничего не известно.

\* \* \*

Несмотря на ограниченность наших сведений о народах Декана, Южной и Восточной Индии в изучаемый период, можно с определенностью говорить о значительных сдвигах в общественных отношениях, развитии экономики и культуры в этих частях страны. Наряду с брахманизмом здесь получили распространение буддизм и джайнизм. Весьма тесными стали связи Юга с Севером, а также с зарубежными странами. Судя по материалам эпиграфики, в Декане распространялась система варн, хотя в государствах крайнего Юга она приняла несколько иные формы (о чем мы судим, правда, по источникам более позднего времени). Население Декана и Юга, как арийское, так, очевидно, и неарийское, восприняло санскритскую культуру, но это вовсе не было связано с «размыванием» местных неарийских культур. Государства Южной Индии возникли независимо от индоарийского влияния, задолго до установления тесных контактов с Севером. И вряд ли можно со-

---

<sup>1014</sup> К.Р.Джаясвал, а за ним и другие исследователи (The Early History of the Deccan. Vol. 1, с. 116) полагают, что царь Бахасатимита (санскр. Брихатсватимитра) — не кто иной, как основатель династии Шунгов — Пушьямитра. Однако это предположение противоречит точно установленным фактам и не согласуется с датировками правления Кхаравелы и Пушьямитры. Представляется убедительной точка зрения, согласно которой царь Брихатсватимитра — один из магадхских царей так называемой династии Митры; надписи и монеты его были найдены в округе Гая (The Age of Imperial Unity, с. 214). Возможно, что именно он упоминается в надписи из Паххоси (D.C.Sircar. Select Inscriptions..., с. 96).

<sup>1015</sup> The Age of Imperial Unity, с. 214.

<sup>1016</sup> В.М.Баруа. Minor Old Brāhmī Inscriptions in the Udayagiri and Khaṅṅagiri Caves. — IHQ. 1938, vol. 14, с. 159–160.

<sup>1017</sup> Там же.

гласиться с мнением Нилаканты Шастри, утверждавшего, что история Южной Индии начинается лишь с приходом ариев<sup>1018</sup>.

---

<sup>1018</sup> К.А. Nilakanta Sastri. A History of South India, с. 65.

Это мнение разделяет и Г. Венкет Рао. Он пишет, что в целом известная нам культурная история Декана — фактически история его арианизации (The Early History of the Deccan. Vol. 1, с. 131).



## ГЛАВА XII

### ОСОБЕННОСТИ ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Изучение экономического развития Индии во второй половине I тысячелетия до н.э. связано с немалыми трудностями, возникающими при попытке соотнести свидетельства источников с определенной частью страны, равно как и распространить конкретные сообщения на всю ее территорию. Сочинение Панини содержит преимущественно материалы, относящиеся к Северо-Западной Индии, данные же Мегасфена касаются главным образом долины Ганга, и прежде всего Магадхи. Поэтому предлагаемое здесь описание экономики носит обобщенный характер.

Одним из важнейших явлений экономической жизни страны в рассматриваемый период было распространение железа, железных орудий в сельском хозяйстве и ремесле, что знаменовало качественно новый этап технического прогресса и способствовало быстрому подъему всех отраслей производства.

Индийцы узнали железо рано<sup>1019</sup>. В небольшом количестве оно попадает при раскопках слоев «культуры серой расписной керамики», относящихся к XII — XI вв. до н.э., однако широкое употребление железа относится к VI — III вв. до н.э.<sup>1020</sup> Многолетние раскопки Дж.Маршалла в Таксиле позволили более детально представить сферу его применения — здесь найдены железные наконечники стрел, топоры, тесла, резцы, мотыги, накопальни и т.п.<sup>1021</sup> В маурийскую эпоху оно стало основным металлом для производства оружия, сельскохозяйственных орудий, инструментов ремесла, различных домашних предметов, медь и бронза служили для изготовления украшений и легкой домашней утвари. Данные о распространении железа в середине I тысячелетия до н.э. сохранились и у античных авторов, например у Геродота (VII.65). По мнению Р.С.Шармы, есть достаточно оснований полагать, что в рассматриваемый период Индия уже экспортировала предметы из железа и стали<sup>1022</sup>.

В сочинениях палийского канона, прежде всего в джатаках, встречаются многочисленные упоминания о применении железных лемехов в земледелии<sup>1023</sup>. О том же сообщает и Панини (IV.1.42). Благодаря употреблению железа стало возможным освоение новых областей, особенно некоторых гангских районов, густо покрытых лесами<sup>1024</sup>. Источники (джатаки и «Артхашастра») содержат немало данных об очистке лесных участков под пашни.

*Развитие земледелия.* В рассматриваемый период завершается переход к земледелию как ведущей отрасли хозяйственной деятельности населения. Говоря об Индии, античные авторы отмечали, что земледельцы составляют «самый многочисленный и наиболее видный разряд людей» (Страбон XV.1.40). Согласно индийской традиции (Артх. II.1.2), население страны было в основном земледельческим. Занятию сельским хозяйством придавалось столь важное значение, что оно сравнивалось даже с изучением священных тек-

---

<sup>1019</sup> Было высказано мнение, что железо появилось в Индии в XIII в. до н.э. или даже раньше (M.D.N.Sahi. Iron at Ahar. — Essays in Indian Protohistory. Delhi, 1979, с. 365–366). Карбонный анализ дает более поздние даты (D.P.Agrawal, Sheela Kusumgar. Prehistoric Chronology and Radiocarbon Dating in India. Bombay, 1973, с. 145–149); см. также: V.Tripathi. Introduction of Iron in India. Chronological Perspective. — Essays in Indian Protohistory, с. 272–278. О материалах из Мехграха см. гл. II.

<sup>1020</sup> Подробнее см.: S.D.Singh. Iron in Ancient India. — JESHO. 1962, vol. 5, p. 2, с. 212–216; H.C.Bhardwaj. Aspects of Ancient Indian Technology. A Research Based on Scientific Methods. Delhi, 1979.

<sup>1021</sup> См.: J.Marshall. Taxila. Vol. 1–3. Cambridge, 1951; vol. 1, с. 106–107; vol. 3, с. 162–167; Г.Ф.Ильин. Древний индийский город Таксила. М., 1958, с. 26.

<sup>1022</sup> R.S.Sharma. La vie et l'organisation économiques dans l'Inde ancienne. — «Cahiers d'histoire mondiale». 1960, t. 6, №2, с. 243.

<sup>1023</sup> См.: D.D.Kosambi. The Beginning of the Iron Age in India. — JESHO. 1963, vol. 4, p. 3, с. 309–318.

<sup>1024</sup> R.S.Sharma. Iron and Urbanisation in the Gaṅgā Basin. — IHR. 1974, vol. 1, p. 1. Подробнее см.: он же. Material Culture and Social Formation in Ancient India. Delhi, 1983.

стов вед (ср.: Баудхаяна-дхармасутра 1.5.10.30). Плодородие земли и искусственное орошение позволяли индийцам собирать по два, а иногда и больше урожаев в год. Об этом свидетельствуют и античные и местные источники. У Страбона находим: «Мегасфен, отмечая плодородие Индии, сообщает, что земля там приносит в год двойной урожай. Подтверждает это и Эратосфен»<sup>1025</sup>. О весеннем и осеннем урожаях говорит в своем труде Панини (IV.3.45–46).

В древнеиндийских источниках довольно подробно описаны различные виды сельскохозяйственных работ. У Панини имеются специальные термины для пахоты, посева, жатвы, молотбы и веяния зерна. В понятие «земледелие» (kṣi) входила не только обработка земли, но и обеспечение зерном, орудиями труда, рабочей силой (Махабхашья III.1.26). Земли в зависимости от их использования делились на пахотные, пастбищные, пустоши, лесные участки и т.д. В разных источниках (в том числе в эпиграфике) обрабатываемая земля называлась kṣetra, khetta, khettiya; при этом существовали ее различные категории — учитывались наличие источников воды для орошения, качество почвы, климатические условия и т.д.

Главными сельскохозяйственными культурами были рис разных сортов, ячмень, пшеница. На это указывают и археологические материалы<sup>1026</sup>, и данные письменных источников (сутры, труд Панини, свидетельства буддийских и джайнских текстов)<sup>1027</sup>. Согласно Мегасфену, основной пищей индийцев являлась рисовая похлебка (Страбон XV.1.53). Ссылаясь на слова Аристубула, Страбон (XV.1.18) рассказывает о культивировании риса, очевидно, в Северо-Западной Индии: «Рис стоит прямо в воде, в огороженных местах и посеян в грядках. Растение достигает 4 локтей высоты, дает много колосьев и зерен. Жатва риса происходит около времени захода Плеяд, а его зерна толкут, как полбу». Феофраст в «Исследовании о растениях» (IV.4.10) пишет, что индийцы «больше всего сеют так называемый рис, который и варят». В труде Патанджали говорится, что в Ушинаре и Мадре (Западная Индия) сеют преимущественно ячмень, а в Магадхе — рис (śāli)<sup>1028</sup>. О значительных посевах риса именно в Магадхе сообщается и в джатаках (№484, IV.277). В «Махавасту» (I.245) имеются сведения о 25 разновидностях риса, который произрастал на землях объединения Ваддхи (с главным городом Вайшали). Судя по раскопкам, рис широко культивировался в долине Ганга и в Восточной Индии (особенно показательны раскопки в Чиранде).

В засушливых районах, где рис не мог расти (например, Деканское плато), основным злаком было просо. Кроме указанных культур индийцы выращивали кунжут, сахарный тростник, фрукты и овощи. Согласно «Периплу Эритрейского моря» (41), на плодородных землях Саураштры культивировали пшеницу, рис, сезам и хлопчатник. Страбон (XV.1.19), ссылаясь на Эратосфена, писал, что «во время дождей сеют лен и просо, кроме того, сезам, рис и босмор (род хлебного злака. — *Авт.*)<sup>1029</sup>, в зимнее время — пшеницу, ячмень, бобовые и другие съедобные растения, которые у нас неизвестны». Довольно подробно освещает эти вопросы и Каутилья; по его мнению, «наиболее выгодным злаком считается рис и тому подобные» (II.24). Индийцы умели использовать климатические условия для нескольких посадок в год, знали они и о смешанных посадках различных злаков. Каутилья (II.24) различал ранние, средние и поздние посевы с использованием соответствующих злаков для каждого из них. Согласно Патанджали, сезам сеяли вместе с бобовыми, ко-

<sup>1025</sup> Страбон XV.1.20, см. также: XVI.4.2.

<sup>1026</sup> F.R.Allchin. Early Cultivated Plants in India and Pakistan. — The Domestication and Exploration of Plants and Animals. L., 1969, с. 327.

<sup>1027</sup> Подробнее см.: Om Prakash. Food and Drinks in Ancient India (from earliest times to 1200 A.D.). Delhi, 1961; J.S.Haunnett. Agricultural and Botanical Knowledge of Ancient India. — «Osiris». 1950, vol. 9, с. 211–226; R.Gangopadhyay. Some Materials for the Study of Agriculture and Agriculturists in Ancient India. Calcutta, 1932; A.Bose. Agriculture. — IHQ. Vol. 10, №2; T.N.Roy. The Ganges Civilization. Delhi, 1983.

<sup>1028</sup> B.N.Puri. India in the Time of Patañjali. Bombay, 1957, с. 124.

<sup>1029</sup> «Онесикрит говорит, что босмор — это хлебный злак меньше пшеницы» (Страбон XV.1.18).

торые считались главным знаком и под которые обрабатывалась земля; сезам же подсеивался позднее, в соответствующий сезон<sup>1030</sup>.

Основным земледельческим орудием был плуг, который обычно тащили волы. У Панини встречается даже термин для поля, обработанного плугом, — *halya* (IV.4.97). Описание плуга приводится в «Васиштхе-дхармасутре» (II.34–35). Помимо плуга использовали серпы и мотыги. Данные нарративных источников подтверждаются и археологическими материалами: при раскопках многослойных поселений, датированных VI — I вв. до н.э., были обнаружены лемехи, мотыги, лопаты, серпы (основным материалом было железо).

Государство уделяло земледелию много внимания. Показательно, что знание о хозяйстве (*vārttā*), в том числе о земледелии, составляло, судя по трактату Каутилья, особый раздел в общей системе обучения царевичей. Специальные сельские чиновники (*агорано-мы*) должны были постоянно следить за сельскохозяйственными работами, производить обмер земли (Страбон XV.1.50), собирать налоги и наблюдать за всеми операциями, связанными с землей. Подробно разбирает вопрос о земледелии и «Артхашастра» (II.35). Самахартри — главный сборщик налогов — «ведал делами сельской местности».

Власти оказывали помощь в обработке пустошей и невозделанных земель. «Артхашастра» рекомендует царю предоставлять земледельцам (поселенцам) определенные льготы, а иногда и материальную помощь (II.1). Сохгаурская надпись эпохи Маурьев сообщает, что в случаях бедствий (в том числе засухи) надлежит выдавать зерно земледельцам<sup>1031</sup>.

Особые климатические условия, неравномерность выпадения осадков в разных районах страны, бурные разливы рек в период муссонов и таяния снегов, засухи — все это нередко вызывало необходимость создавать систему искусственного орошения. В Индии она существовала с глубокой древности. Еще большего развития ирригация достигла в эпоху укрепления первых крупных государственных образований. «Оросительная система, — писал Каутилья, — является основой урожая» (VII.14). Идеальный джанапад (страной), согласно «Артхашастре» (VI.1), является не зависящая от дождя, т.е. имеющая хорошее искусственное орошение. Такая позиция древних индийцев излагается и в ряде других источников (в том числе и в эпосе)<sup>1032</sup>.

Из надписи Кхаравелы, правителя Калинги, нам известно о проведении канала царем Нандой. В источниках сохранились свидетельства об ирригационном строительстве и в эпоху Маурьев. Большой интерес представляет надпись Рудрадамана из Джунагадха (Саураштра), где рассказывается, что правитель по имени Пушьямитра в годы царствования Чандрагупты соорудил водохранилище, которое при Ашоке было вновь восстановлено и снабжено каналами<sup>1033</sup>. Наличие оросительной системы подтверждается и археологическими материалами: в 1914 г. в Беснагаре были раскопаны остатки канала маурийского или, возможно, даже домаурийского периода<sup>1034</sup>. При раскопках дворца эпохи Маурьев в Кумрахаре (совр. Патна) археологи обнаружили канал, который был, очевидно, связан с р. Сон, притоком Ганга, и служил для орошения полей этой части Магадхи<sup>1035</sup>. О существовании ирригационной системы в эпоху Шунгов говорит комментарий Патанджали к Панини. Там сообщается о каналах для орошения рисовых полей, что должно было спасти деревню от засухи (I.1.23)<sup>1036</sup>.

Впечатляющие результаты были получены индийскими археологами при раскопках в Шрингаверапуре (недалеко от Аллахабада, экспедиция под руководством Б.Б.Лала): был открыт крупнейший из известных искусственных водоемов со сложной системой каналов

<sup>1030</sup> V.S.Agrawala. *India as Known to Pāṇini*. Lucknow, 1953, с. 200.

<sup>1031</sup> Подробнее см.: В.М.Варуа. *The Sohgaura Copper-plate Inscription*. — *ABORI*. 1930, vol. 11, p. 1, с. 32–48. Многочисленные данные источников о частых случаях голода в древней Индии противоречат сообщению Мегасфена, будто Индия никогда не знала голода (Диодор II.36).

<sup>1032</sup> N.N.Kher. *Agrarian and Fiscal Economy in the Mauryan and Post-Mauryan Age*. Delhi, 1973, с. 165.

<sup>1033</sup> *El.* Vol. 8, с. 36.

<sup>1034</sup> См.: *Archaeological Survey of India. Annual Reports. 1914–1915*, с. 69–71.

<sup>1035</sup> A.S.Alteker, V.Misra. *Report on Kumrahar Excavations 1951–1955*. Patna, 1959, с. 24–30.

<sup>1036</sup> B.N.Puri. *India in the Time of Patañjali*, с. 122.

(судя по находкам на дне водоема терракотовой фигурки богини Харити и остатков керамики, сооружение функционировало в начале нашей эры). Вода из Ганга по каналу поступала в глубокий резервуар, из которого затем направлялась по небольшому, сделанному из обожженных кирпичей соединительному каналу в первый из водоемов (дно канала также было выложено кирпичами). Размеры первого водоема: 4 м глубина, 34 м длина и 13 м ширина; второй водоем, связанный с первым небольшим каналом (5 м в длину), был еще крупнее: 7 м глубина, 43 м длина и 26 м ширина. Вопрос о назначении водоема пока неясен, но результаты раскопок, безусловно, указывают на высокий уровень строительства искусственных сооружений для хранения воды. Строительству больших водоемов придавалось в древней Индии особое значение, они рассматривались как значительно более удобные, чем колодцы. Недаром Нарада (I.212) считал, что один водоем лучше, чем сто колодцев. Та же идея изложена в «Махабхарате» (I.69.21).

В сочинениях палийского канона упоминаются строители каналов, описываются мероприятия по регулированию поступления воды на поля после посевов<sup>1037</sup>. Немало сведений о рытье каналов и колодцев, возведении дамб содержат джатаки. Об искусственном орошении на землях Магадхи повествует «Махавагга» (Виная-питака I.287). В своем комментарии (Самантапасадика I.1127) Буддхагхоша сообщал, что поля в Магадхе разделены на участки строгой формы и орошаются.

Кроме того, созданием искусственного орошения занимались и общинники. Джатаки повествуют о рытье жителями деревни водоемов (I.199), о людях, которые в предчувствии долгожданного дождя выходят с лопатами и корзинами для устройства запруд; (I.336). Принимать участие в строительстве оросительных систем должны были владельцы и крупных земледельческих хозяйств и небольших участков. На определенных условиях они получали у государства право пользования ими. В «Артхашастре» (III.9) говорится о приобретении в аренду, внаем, за часть урожая оросительных сооружений. При этом государство продолжало следить, чтобы эти сооружения содержались в исправности. В противном случае взыскивалась в двойном размере сумма, равная причиненному ущербу. За поломку сооружений для орошения полагалось тяжелое наказание. Согласно Вишну (Вишну-смирти V.15), смертная казнь грозила тем, кто разрушал плотину. При вести о поломке оросительного сооружения необходимо было немедленно идти на помощь и восстанавливать плотину, говорят «Законы Ману» (IX.274); уклоняющиеся же должны были быть изгнаны из деревни.

Некоторые данные об организации системы искусственного орошения сообщают античные авторы. Согласно Мегасфену, в период его пребывания в Индии существовали особые государственные чиновники, которые «регулировали русла рек, наблюдали за закрытыми каналами, откуда вода распределяется по водопроводным трубам, для того, чтобы все могли пользоваться водой поровну»<sup>1038</sup>. Интересная картина долины Ганга и системы орошения содержится в «Жизнеописании Аполлония Тианского», которое было написано в начале III в. н.э. Филостратом. По традиции... Аполлоний совершил путешествие в Индию в I в. н.э. По его словам, которые передает Филострат (III.5), долина Ганга прорезана прямыми и изогнутыми рвами, полными воды (каналами), и влага питает долину, когда высыхает почва. «И говорят, что эта земля — лучшая в Индии... Ибо там можно увидеть колосья рослые, как тростник, можно видеть и бобы, в три раза больше египетских, а также кунжут и просо, все огромного роста»<sup>1039</sup>. Можно сослаться и на свидетельство Диона Христора (Oratio 35.18):

«А реки текут один месяц царю, и это налог ему, а остальное время — народу... И есть много каналов, которые текут из источников, одни больше, другие меньше, смешиваясь друг с другом, как люди сделали по своему усмотрению. Они переводят воду по кана-

<sup>1037</sup> Дхаммапада 80.145; Чулавагга V.17.2; VII.1.2; Тхерагата 877; см.: R.S.Sharma. Perspectives in Social and Economic History of Early India. Delhi, 1983.

<sup>1038</sup> Страбон XV.1.50.

<sup>1039</sup> Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana, with English Tr. by F.C.Conybeare. L., 1917, с. 241.

лам легко, как мы — воду в садах. Есть близ них (каналов) и купальни с водой, то теплой, белее серебра, то иссиня-черной от глубины и прохлады». Эти свидетельства, хотя и относятся к более позднему времени, могут отражать ситуацию, характерную и для рассматриваемого периода.

*Проблемы земельной собственности.* Вопрос о собственности на землю в древней Индии заслуживает особого внимания, ибо от его решения зависит оценка и более общих проблем, в том числе характера общественных отношений и классовой структуры древнеиндийского общества. Материалы, которыми мы располагаем, говорят о существовании царских, частных и общинных земель. Соотношение между этими компонентами, очевидно, менялось в различные исторические эпохи, как, впрочем, и взгляд на землю как на объект собственности. Этот вопрос по-разному трактовался не только в различные исторические периоды истории Индии, но и в различных частях страны<sup>1040</sup>. Интересно, что в ранних древнеиндийских источниках он не получил сколько-нибудь подробного освещения. Можно полагать, что в течение длительного времени вопрос о земле не казался индийцам особенно важным, требующим специального разбора: земельные отношения, видимо, регулировались нормами обычного права. Лишь в «Законах Ману» (IX.44) делается одна из первых попыток постановки этого вопроса, но и здесь зафиксирован принцип, восходящий к далекому прошлому: «Поле — вырубившего лес, животное — стрелка, который его убил». Сходная идея отражена в буддийском сочинении «Милинда-панха» (IV.5.15): «Если человек, очистив землю от леса, получает ее, люди говорят: „Это его земля“. Поскольку он сделал землю пригодной, он обладатель ее (bhūmisāmiko)» (sāmiko может означать и «собственник»).

Такое положение могло сохраняться, конечно, лишь в период, когда было много свободной земли и люди относились к ней «с наивной непосредственностью» (К.Маркс), когда вопрос о законном оформлении собственности на землю еще не стал актуальным. В магадхско-маурийскую эпоху положение уже меняется. Источники позволяют утверждать, что во второй половине I тысячелетия до н.э. происходило дальнейшее развитие концепции собственности на землю, в том числе и собственности частного лица<sup>1041</sup>.

Противоречивость сообщений источников о земельной собственности определила неоднозначность решений этой проблемы в работах современных исследователей. Многие из них придерживались и продолжают придерживаться точки зрения, согласно которой земля в древней Индии принадлежала государству в лице царя, а частная собственность отсутствовала<sup>1042</sup>. Они ссылаются на право государства распоряжаться незанятыми землями, лесами (о чем говорится, в частности, в «Архашастре» II.1.2) и полезными ископаемыми (Ману VIII.39). Привлекались и данные Мегасфена о том, что «земледельцы уплачивали поземельный налог царю, т.к. вся Индия — собственность царя, и никакому частному лицу не разрешается владеть землей» (Диодор II.40.5)<sup>1043</sup>.

Анализ нарративных и эпиграфических источников, относящихся к различным эпохам древнеиндийской истории (преимущественно шастры, палийский канон, сатаваханская и гуптская эпиграфика), привел другую группу ученых к противоположному выводу — о господстве в древней Индии частной собственности на землю<sup>1044</sup>. Однако и эта точка зре-

---

<sup>1040</sup> См.: L.Skurzak. Megasthenes (Frg. I.46.33.5). — Property of Land. — История и культура древней Индии. М., 1963, с. 258–261; K.V.Rangaswami Aiyangar. Aspect of Ancient Indian Economic Thought. Varanasi, 1965.

<sup>1041</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев. М., 1973, гл. III; N.N.Kher. Agrarian and Fiscal Economy...; А.М.Самозванцев. Теория собственности в древней Индии. М., 1978.

<sup>1042</sup> V.Smith. The Oxford History of India. Ox., 1922, с. 90; он же. The Early History of India. 4th ed. Ox., 1957, с. 137–138; B.Breloer. Kausalīya-Studien. I. Das Grundeigentum in Indien. Bonn, 1927, с. 52.

<sup>1043</sup> Критику этой точки зрения см.: N.N.Kher. Agrarian and Fiscal Economy..., с. 35–42.

<sup>1044</sup> K.P.Jayaswal. Hindu Polity. 3rd ed. Bangalore, 1955, с. 330; A.S.Altekar. History of Village Communities in Western India. Ox., 1927, с. 80–87; U.N.Ghoshal. The Agrarian System in Ancient India. Calcutta, 1930, с. 96–98; P.V.Kane. History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law). Vol. 2. Poona, 1941, с. 866; The Vākaṅka-Gupta Age. Banaras, 1954, с. 362.

ния вызвала серьезные возражения. Ее противники отмечали, что государство ограничивало права частных лиц свободно распоряжаться землей и что кроме частных земель существовали царские поместья, общинные и государственные земли.

Была выдвинута и третья точка зрения, отличающаяся от первых двух и подтвержденная рядом материалов, в частности «Миманса-сутрами» Джаймини, — об общинной собственности на землю<sup>1045</sup>.

Дискуссии по проблеме земельной собственности в древней Индии не прекращаются, и ее окончательное решение в значительной мере зависит от поступления новых материалов. Представляется справедливым говорить, что в изучаемый период в стране наряду с царскими землями имелись земли частные и общинные; последние считались собственностью всего коллектива<sup>1046</sup>. Множественный характер земельной собственности предполагает также, что одна и та же земля могла принадлежать сразу нескольким совладельцам, хотя права каждого из них были ограничены. Если, например, на участке какого-нибудь лица находились рудники, они считались собственностью государства (царя); если же это лицо было еще и членом общины, последняя тоже получала определенные права на его землю. Было бы, конечно, упрощением искать однозначный ответ на вопрос о характере земельной собственности на огромной территории даже в пределах Северной Индии. В долине Ганга и в центре маурийской империи — Магадхе, где была особенно сильна власть царя, царские поместья и крупная частная собственность имели больший вес, чем общинная собственность; на северо-западе страны были сильны традиции общинного землевладения<sup>1047</sup>.

Такой характер земельной собственности был вполне естествен и закономерен в условиях относительной неразвитости общественных отношений в рассматриваемый нами период. При сохранении большой роли общины, архаичных племенных институтов и традиций наряду с сильной государственной властью, при многоукладности социальной структуры в древней Индии второй половины I тысячелетия до н.э. существование только чистых форм земельной собственности вряд ли было возможно. Этот вывод согласуется с материалами источников и находит более логичное объяснение с общетеоретических позиций.

*Государственные земли и царский фонд.* Часть земельного фонда страны составляли государственные и личные царские земли. К первым относились необработанные земли, леса, пустоши<sup>1048</sup>. Следует иметь в виду, что государство осуществляло свои публичные функции не только на принадлежавших ему землях. Оно старалось держать под своим контролем хозяйственную жизнь частных собственников и общины<sup>1049</sup>.

За пределами принадлежавших ему земель царь не являлся их собственником, но в качестве суверена всей территории мог осуществлять государственные функции<sup>1050</sup>. Таким образом, царь выступал как бы в двух ипостасях — как суверен всего государства и как собственник царских земель. Полным собственником он был лишь на землях царского фонда (*svabhūmi*). В «Артхашастре» такого рода поместья обозначаются словом *sītā*<sup>1051</sup> (под *sītā* могли пониматься и доходы, получаемые с этих хозяйств). На землях царя право его

---

<sup>1045</sup> См.: Г.С.Мэн. Сельские общины на Востоке и Западе. СПб, 1874; с. 7, 23–24, 62; R.Ch.Majumdar. The Corporate Life in Ancient India. Calcutta, 1922, с. 186–193; E.Ritschl, M.Schetelich. Studien zum Kauṣāliya Arthaśāstra. В., 1973, с. 36–53. Ср.: D.C.Sircar. Aspects of Early Indian Economic Life. — «Indian Museum Bulletin». 1979, vol. 14 №1–2.

<sup>1046</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. К проблеме земельной собственности в древней Индии. — ВДИ. 1973, №2, с. 3–26.

<sup>1047</sup> См.: К.А.Антонова, Г.М.Бонгард-Левин, Г.Г.Котовский. История Индии. Изд. 2-е. М., 1979, с. 84.

<sup>1048</sup> L.Gopal. Ownership of Agricultural Land in Ancient India. — JESHO. 1961, vol. 4, №3, с. 253–254.

<sup>1049</sup> Царь являлся собственником богатств, хранящихся в земле. Если владелец участка находил клад, он обязан был отдать его царю.

<sup>1050</sup> Ср.: И.М.Дьяконов. О структуре общества Ближнего Востока. — ВДИ. 1967, №4, с. 22–23.

<sup>1051</sup> Подробно этот вопрос разбирается в работе: E.Ritschl, M.Schetelich. Zu einigen Problemen der Eigentumsverhältnisse (speziell an Grund und Boden) im Kauṣāliya Arthaśāstra. — «Mitteilungen des Institute für Orientforschung». Bd XI, №2, 1966, с. 301–337; см. также: W.Ruben. Die Gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien. Bd 1 (Die Entwicklung der Produktions Verhältnisse). В., 1967, с. 137–140.

было полным: он мог их дарить, жаловать на определенный срок и т.д. На них работали рабы, кармакары и особая категория зависимых людей, называемых в «Артхашастре» (II.24) «отрабатывающие штраф». От имени царя через «надзирателя за землями» (sītādhyakṣa) рабам и наемным работникам выдавали продовольствие в соответствии с их числом и объемом выполняемой работы, а также месячную плату в размере 1¼ паны (сумма мизерная, если учесть, что царские ремесленники, например, получали 120 пан)<sup>1052</sup>. Среди земледельцев, работавших в поместьях (sītā), были такие, которые получали половину (ardha-sītka), четвертую или пятую долю урожая, иные же должны были отдавать неопределенную часть по желанию государя. Все эти категории лиц существенно отличались от свободных земледельцев, плативших налог обычно одной шестой урожая.

В царских хозяйствах имелись также кузнецы, плотники, землекопы, плетельщики канатов, обязанные обеспечивать работавших на земле исправным инвентарем (земледельческими орудиями). В случае какой-либо задержки на виновных накладывался штраф, соответствовавший нанесенному ущербу. Поместья царя, очевидно, не составляли единого массива<sup>1053</sup> и могли соседствовать с землями частных собственников и общины. Эпиграфика первых веков нашей эры свидетельствует о том, что иногда государь выступал владельцем небольших участков внутри деревень; царские участки (gājakaṁ khetta) могли располагаться среди полей общин<sup>1054</sup>. Царю могли принадлежать и садовые участки (таковы, например, сведения джатак)<sup>1055</sup>. На пустошах и невозделанных землях он как глава государства мог создавать новые деревни, наделяя поселенцев участками без права их продажи и залога. Царь, как сообщает «Артхашастра» (II.1), давал землю «плательщикам налогов» (karada) лишь в личное пользование и мог отобрать ее у тех, кто не обрабатывал ее.

По источникам хорошо прослеживаются различия между собственно царскими землями и остальными категориями земель, с которых собирался налог bhāga в отличие от sītā — поступлений с царских поместий. В «Артхашастре» в главе об установлении дохода главным сборщиком налога (II.6) среди доходов с раштры (сельской местности) упоминаются доходы sītā — с царских земель и bhāga — налог, «доля царя». В брахманских сочинениях наряду с правом собственности (svāmitva, svatra, svāmya) царя на принадлежавшую ему землю говорится и о праве пользования (bhoga) остальными землями, выраженном во взимании налогов им в качестве суверена страны<sup>1056</sup>. Однако это право нельзя рассматривать как свидетельство того, что государь являлся собственником всей обрабатываемой земли или всей земли государства<sup>1057</sup>. Собственники уплачивали определенную часть урожая (обычно одну шестую) ему как их охранителю, защитнику их прав на владение землей. «Взиманием налогов поддерживаемые цари, — сказано в „Артхашастре“, — доставляют подданным безопасность обладания имуществом... Поэтому даже лесные отшельники отдают шестую долю собранных ими колосьев, говоря: это доля того, кто нас охраняет» (I.13). Та же идея получила отражение и в шастрах, источниках более поздних. В «Нарада-смрити» (XVIII.48), например, указывается, что царский налог является вознаграждением за защиту государем его подданных. В «Баудхаяна-дхармасутре» (I.10.18.1) говорится: «Пусть царь защищает своих подданных, получая шестую часть в качестве вознаграждения (ṣaṭbhāga)». Комментаторы текстов школы миманса специально подчеркивали, что царь

<sup>1052</sup> Артх. V.3.

<sup>1053</sup> См.: E.Ritschl, M.Schetelich. Zu einigen Problemen der Eigentumsverhältnisse, с. 314–315; H.Scharfe. Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṣāliya Arthasāstra. Wiesbaden, 1968, с. 282.

<sup>1054</sup> Например: D.C.Sircar. Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization. 2nd ed. Vol. 1. Calcutta, 1965, с. 198.

<sup>1055</sup> Джатака №376, III.229.

<sup>1056</sup> См.: U.N.Ghoshal. The Agrarian System in Ancient India, с. 84; R.Thapar. Aśoka and the Decline of the Mauryas. L., 1961, с. 64; А.М.Самозванцев. Теория собственности..., с. 35–40.

<sup>1057</sup> N.N.Kher. Agrarian and Fiscal Economy..., с. 35.

получает налоги не потому, что он собственник всей земли, а потому, что в качестве верховного правителя обязан защищать своих подданных<sup>1058</sup>.

Царь не мог свободно распоряжаться землей деревни, если она находилась не на его землях (царских поместьях), но он как суверен мог переуступить свое право сбора налогов. О праве царя — «защитника земли и населения государства» наслаждаться дарами земли (сюда включалось прежде всего получение налогов) говорят многие древнеиндийские источники, но они не отождествляли это с правом царя распоряжаться землей государства в качестве собственника, поскольку он таковым не являлся. Царь не мог отнять участок земли у его собственника за неуплату им долгов, не мог лишить его прав на землю<sup>1059</sup> (ср.: Брихаспати XIX.16–18). Если же, используя политическую власть, царь так поступал, его действия считались незаконными. «Если побуждаемый скупостью царь, — говорится, например, у Брихаспати (XIX.22), — прибегает к обману, отнимает у кого-либо землю и передает ее другому лицу в знак своей милости, такого рода дар не признается законным». Но монополией царя считались рудники, и эта идея ясно отражена в «Артхашастре» (II.1), в буддийских текстах (например, в «Милинда-панхе»), в эпиграфике<sup>1060</sup>.

Наличие разных форм земельной собственности осталось непонятным Мегасфену, считавшему, что если земледельцы платят налоги царю, то вся Индия является царской собственностью и никакому частному лицу не разрешается владеть землей (Диодор II.40.5). У Страбона, тоже опиравшегося на Мегасфена, записано: «Земля там принадлежит царю. Земледельцы обрабатывают землю за плату... в размере четвертой части урожая» (XV.1.40). Данные Страбона можно сравнить с сообщениями «Артхашастры» о том, что некоторые земледельцы в царских поместьях получали четвертую или пятую часть продукции<sup>1061</sup>. Следует, однако, подчеркнуть, что, хотя царь не был собственником всей земли и точка зрения о монопольной собственности государства в древней Индии неприемлема<sup>1062</sup>, он как суверен, верховный правитель постоянно стремился к строгому контролю над земельным фондом. Особенно это проявилось в период Маурьев, когда возросла роль центральной власти. Эта тенденция получила отражение в ряде древнеиндийских и ранне-средневековых источников. Авторы некоторых сочинений и поздние комментаторы (например, комментатор «Артхашастры» Бхаттасвамин) ставили знак равенства между царем как защитником, охранителем земли (*pati*, *pāthivīpati*, *bhūmipati*) и собственником (*svāmin*).

*Частные хозяйства.* Материалы индийских источников свидетельствуют об ошибочности слов Диодора, утверждавшего, что «никакому частному лицу не разрешается владеть землей»<sup>1063</sup>. В палийском каноне и в более поздних по времени шастрах, но восходящих к древней традиции, земля наряду с другим недвижимым и движимым имуществом рассматривается как собственность домохозяина. В «Сутта-нипате» (X.11) бхикшу, не имеющий детей, скота, обрабатываемой земли (*khetta*), дома, противопоставляется домохозяину, владеющему всем этим. «Махавагга» (III.11.4) перечисляет обрабатываемую землю (*khetta*) вместе с другим имуществом (золотом, скотом, местом для жилья, рабами и рабынями), которое может быть предложено монаху мирянином и от которого он должен отказаться.

У Ману (VIII.264) обрабатываемое поле, дом, пруд и сад называются среди основных категорий собственности частного лица; за незаконное присвоение их полагается большой штраф. Многочисленные данные о частном землевладении мы находим в «Арт-

<sup>1058</sup> J.Gonda. *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*. Leiden, 1966, с. 11; K.P.Jayaswal. *Hindu Polity*, с. 334–335; J.D.M.Derrett. *Religion, Law and the State in India*. L., 1968.

<sup>1059</sup> М.Шетелих считает, что царь мог отнять землю у землевладельцев, не обрабатывающих ее должным образом (E.Ritschl, M.Schetelich. *Studien zum Kauśāliya Arthaśāstra*), но эта точка зрения была подвергнута справедливой критике А.М.Самозванцевым (Об интерпретации главы «Артхашастры», „Джананапанавеша“. — ВДИ. 1975, №3). Ср.: L.Gopal. *The Economic Life of Northern India*. Delhi, 1965, с. 4.

<sup>1060</sup> El. Vol. 6, с. 84, 315; vol. 8, с. 67.

<sup>1061</sup> Отмечено А.М.Осиновым. См. его: *Краткий очерк истории Индии до X в. М.*, 1948, с. 54.

<sup>1062</sup> E.Ritschl, M.Schetelich. *Studien zum Kauśāliya Arthaśāstra*, с. 79.

<sup>1063</sup> Подробнее см.: L.Gopal. *Ownership of Agricultural Land in Ancient India*, с. 240–263.



хашастре». Каутилья, говоря о продаже земли и о нарушении прав собственности, употребляет термин *svāmin*, что означает «собственник». Среди собственников были и богатые землевладельцы, имевшие крупные поместья, и владельцы средних по размерам участков, составлявшие наряду с общинниками основную группу частных земельных собственников.

Частные лица могли продавать, дарить, сдавать в аренду, закладывать принадлежавшую им землю<sup>1064</sup> или часть ее. В джатаке №484 рассказывается о дарении брахманом части своего поместья (IV.281), в «Чуллагаге» (IV.4.9) — о покупке сада купцом у царевича. На возможность продажи и покупки земли указывает также и «Артхашастра» (III.9). Сведения нарративных источников подтверждаются эпиграфическими материалами, правда несколько более позднего времени (например, известная надпись из Насика II в.н.э. о дарении ранее купленной земли<sup>1065</sup>). В шастрах довольно подробно излагаются положения, направленные на защиту прав собственника различного имущества, в том числе и земли. В ранних дхармасутрах, которые исследователи условно относят к V—III вв. до н.э., сохранилось немало сведений о сдаче земли в аренду частным собственником. В «Артхашастре» (III.16) в специальном разделе перечисляются его главные права. Весьма важным было положение, по которому, если даже родственники или брахманы присваивают недвижимость (имущество, землю) в отсутствие собственников<sup>1066</sup>, они не могут присвоить ее себе «на том основании, что они ею пользовались». Дар или продажа, подчеркивают «Законы Ману», произведенные несобственником, должны быть признаны «недействительными согласно правилу судопроизводства» (VIII.199).

Таким образом, только собственник решал вопрос о продаже или передаче принадлежавшего ему недвижимого имущества<sup>1067</sup>, и эти права охранялись государством. «Если земля, — говорит Каутилья, — составляющая неотчужденную собственность лица, которое само не возделывало, обрабатывается другим в течение 5 лет, то [возделывающий] возвращает ее [владельцу], причем получает от последнего вознаграждение в соответствии с затраченным трудом» (III.10; рус. пер. с. 186). За захват земель взимался большой штраф от 200 до 500 пан (III.17), поскольку это считалось грабежом. За такой проступок, как похищение поля, полагалось очищаться покаянием (Ману XI.164), к которому прибегали лишь при совершении тяжелого греха. Никто не должен был вмешиваться в дела собственника земли. Вором объявлялся всякий, кто продавал собственность другого без его согласия (Ману VIII.197). Штраф взимался за строительство на чужой земле оросительных сооружений и даже за возведение святилищ и храмов (Артх. III.10). Еще более подробно аналогичные положения разработаны в поздних шастрах Парады и Яджнавалкьи.

За потраву посевов на полях их собственнику должен был возмещаться причиненный ущерб (Артх. III.9). Лишь собственник земли мог пользоваться ее дарами. «Кто, не являясь владельцем поля, но имея семена, засевают чужое поле, те никогда не получают плода выращенного урожая» (Ману IX.49). «Если на поле кого-нибудь произрастает семя, принесенное водным потоком или ветром, это семя — владельца поля; владелец семени не получает плод» (IX.54). Государство несло даже особые обязательства перед частным собственником. «Похищенное врагами или лесными племенами царь, отобрав, должен отдать владельцу» (Артх. III.16). Более того, Каутилья отразил обычай, по которому «похищенное грабителями и найденное государь должен возместить из своего имущества». «Ангуттара-никая» (II.122) сохранила следующее сообщение: за кражу чужой собственности царь применяет страшные пытки, чтобы люди боялись совершать подобные действия.

---

<sup>1064</sup> N.N.Khcr. Land Sale in Ancient India (321 B.C. — 320 A.D.). — «Journal of the Oriental Institute M.S. University of Baroda». 1963, vol. 12, №3, с. 259–263; он же. Agrarian and Fiscal Economy..., с. 27–35. О периоде Сагаваханов см.: D.Das. Economic History of the Deccan. Delhi, 1969.

<sup>1065</sup> EI. Vol. 8, с. 78.

<sup>1066</sup> Мы следуем здесь за интерпретацией И.Мейера, которая представляется более удачной, чем принятая в русском переводе «Артхашастры», — «в отсутствие властей» (с. 208).

<sup>1067</sup> Каутилья в разряд недвижимого имущества включал дом, поле, сад, оросительное сооружение, пруд или бассейн с водой (III.8).

В древнеиндийских источниках (прежде всего в шастрах) большое внимание уделяется вопросу о законности и незаконности обладания имуществом, в том числе землей; разрабатывалась стройная система, закреплявшая (или обеспечивавшая) право собственности, определялось «лицо» законной сделки по приобретению собственности. В более поздних шастрах требуется документальное подтверждение «сделки», а не только устные свидетельские показания. Однако эти представления существовали до того, как они были зафиксированы в «Артхашастре» и дхармашастрах<sup>1068</sup>. Разработанность правовых категорий в отношении частной собственности, в том числе и земельной, безусловно, свидетельствует о широком бытовании частного землевладения в древней Индии.

Частные поместья были иногда весьма значительны. В джайнской литературе сообщается об огромных хозяйствах, где использовалось до 500 плугов<sup>1069</sup>, а в «Махавасту» (III.50) — о землях, которые обрабатывались 999 плугами и 1000 работниками. Иногда земельная площадь достигала нескольких сот карисов<sup>1070</sup>. Такие поместья принадлежали богатым брахманам, сетхи, в аристократических республиках — кшатриям-раджам. Эти цифры, скорее всего, имеют легендарный характер, но они передают традиционное представление о значительной величине частных поместий.

В одной из джатак (III.293) повествуется о хозяйстве брахмана в 1000 карисов земли (около 250 га). На его полях трудились зависимые люди — очевидно, рабы и наемные работники. О подобном же частном хозяйстве рассказывает и другая джатака (№484, IV.276). Владелец его, брахман, половину земельной площади сдавал в аренду, а остальное обрабатывал с помощью рабов и слуг. Буддийские предания сохранили историю богатого сетхи, давшего в приданое за своей дочерью множество плугов, лемехов, сотни тысяч голов скота и полторы тысячи рабынь<sup>1071</sup>. Ведение хозяйства в частных поместьях, очевидно, поручалось управляющим. Цифры, встречающиеся в источниках, сильно преувеличены, но они свидетельствуют о существовании крупных поместий как в монархиях, так и в аристократических республиках, где земля принадлежала главным образом кшатрийским родам и где также использовался труд рабов и кармакар, работавших за определенное вознаграждение.

Большинство владельцев земли составляли средние и мелкие частные собственники. Последние обрабатывали свои участки сами или с помощью семьи (джатаки III.162; V.276). В одной из джатак (II.165) упоминается обедневший брахман, у которого был лишь один вол для пахоты. В средних хозяйствах трудились рабы (джатака №354, III.162), но число их было невелико.

И все же права частного владельца не всегда были безусловными и нередко ограничивались государством и общиной, сохранявшей в изучаемый период сильное влияние. Ее стремление помешать развитию частного землевладения можно заметить даже в «Артхашастре» — трактате, направленном прежде всего на укрепление царской власти и тем самым на ослабление общины.

В главе «О продаже недвижимостей» (III.9) Каутилья закреплял порядок, при котором преимущественное право покупки различных видов недвижимого имущества (полей, садов, оросительных сооружений) предоставлялось родственникам, затем соседям и кредиторам и лишь после них другим лицам. Вместе с тем существование общины ограждало земельных собственников от посягательств на их права. Она, «с одной стороны, есть взаимное отношение между этими свободными и равными частными собственниками, их объединение против внешнего мира; в то же время она их гарантия»<sup>1072</sup>.

<sup>1068</sup> См.: А.М.Самозванцев. Теория собственности..., с. 106.

<sup>1069</sup> The Uvāsagadasāo. Ed. and trans. by A.F.R.Hoernle. Vol. 1. Calcutta, 1885, с. 19.

<sup>1070</sup> Один карис равнялся примерно 0,25 га.

<sup>1071</sup> G.P.Malalasekera. Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. II.L., i960, с. 901.

<sup>1072</sup> К.Маркс. Критика политической экономии (черновой набросок 1857–1858 годов). — К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т.46. Ч. I, с. 466.

*Общинная собственность.* Весьма сложным и малодокументированным является вопрос о коллективном владении землею, в том числе общинном. К сожалению, мы располагаем немногими данными о монастырском землевладении этого периода, которое, безусловно, может служить примером коллективной собственности.

Свидетельства джатак и «Артхашастры» указывают на существование в рассматриваемую эпоху права общины на землю, но каковы были размеры общинных земель и их система управления, определить трудно. В джатаках (II.109) упоминаются земли, принадлежавшие всей общине (gāmakhetta) и обрабатывавшиеся коллективно (I.194). В одной из джатак (№31, I.199) говорится о том, что члены общины совместно создавали оросительные сооружения, возводили специальные строения, прокладывали дороги, находившиеся на ее территории. Пастбищами и общинной ирригацией общинники пользовались сообща. Община как социальный организм в целом обладала непосредственной собственностью на храмы в пределах общины, на дороги, на общинные постройки и на те земли, которые не были в руках частных собственников<sup>1073</sup>.

Значительная роль общины в решении земельных вопросов подтверждается и данными «Артхашастры»; представители общины присутствуют при продаже участков (III.9)<sup>1074</sup>. Община могла ограничивать права отдельных общинников — частных собственников земельных участков в тех случаях, когда нарушались интересы общины.

В главе (II.35), посвященной обязанностям главного сборщика налогов, Каутилья перечисляет виды земель, которые имеются в деревнях и которые подлежат обложению налогом. Устанавливая границы селения, сборщик должен был определять общую площадь, учитывать земли пахотные и непахотные, сады, оросительные сооружения, пастбища и т.д., регистрировать границы между земельными участками, принадлежавшими отдельным лицам, и общеобщинными землями, куда включались, очевидно, лесные участки, дороги, пастбища. В главе «Надзиратель за кладовыми» (II.15) Каутилья перечисляет основные доходы, и среди них наряду с шестой долей (ṣaṣṭhāga) — налогом, уплачиваемым царю всеми земледельцами, ṛiṣṭakara, который, согласно комментарию Бхаттасвами, являлся общим налогом с деревень<sup>1075</sup>, а не с отдельных лиц. По данным «Артхашастры» (III.10), если человек, нанятый всем миром, не выполнял работу, то сумму, взысканную с него, получала община в целом. Очевидно, такие работники (kaṛṣaka; комментарий поясняет это слово как kaṛṣakara) приглашались для обработки общинного поля; иначе они должны были бы отчитываться перед частным собственником земли.

Наряду с сельскими общинами в рассматриваемую эпоху, безусловно, существовали и более примитивные родовые общины. Возможно, именно этот тип социальной организации отражен в сообщении Неарха, переданном Страбоном (XV.1.66): «У других же племен заведено возделывать поля сообща всей родней, а после уборки урожая каждый получает достаточное количество продуктов для пропитания на год; остаток сжигают, чтобы у них было побуждение работать в другой раз и не проводить время в праздности».

Приведенными данными, конечно, не исчерпываются материалы индийских и античных источников о землевладении в древней Индии. Ряд вопросов остается еще неясным и требует дальнейшей разработки. Предложенное здесь решение общей проблемы во многом дискуссионно. Необходимо четко различать теоретические построения, правовые концепции, которые были зафиксированы в шастрах, и реальные факты, хотя правовая мысль во многом отражала и реальную действительность. Перспективную работу в этом плане провел А.М.Самозванцев в книге «Теория собственности в древней Индии».

*Скотоводство.* Земледелие было основным занятием оседлого населения, но немалое значение сохраняли скотоводство и охота, особенно в районах, где имелись подходя-

<sup>1073</sup> Джатаки I.239, 336; II.76; V.441.

<sup>1074</sup> Здесь мы следуем толкованию, предложенному А.А.Вигасиным и А.М.Самозванцевым (Важные проблемы социально-экономического строя древней Индии. О книге E.Ritschl, M.Schetelich. Studien zum Kauṣāliya Arthashastra. Berlin, 1973. — ВДИ. 1977, №3, с. 201).

<sup>1075</sup> См.: U.N.Ghoshal. Hindu Revenue System. Calcutta, 1930, с. 37.

щие для этого природные условия, где существовал более низкий, чем в Гангской долине, уровень социально-экономического развития (пригималайские районы, горные области Виндхья).

Внимание, уделявшееся скотоводству, объяснялось в немалой степени потребностями земледелия. Многие полевые работы выполнялись при помощи скота. Он был транспортной силой и сырьем для различных ремесел и потому ценился в древности, как и позднее, очень высоко. Показательно, что в буддийской литературе о нем говорится как о приносящем зерно (пищу), силу, красоту и счастье.

Наряду с земледельческими хозяйствами, содержащими небольшое количество скота, имелись и крупные скотоводческие поместья. В комментарии Буддхагхоши к «Сутта-нипате» рассказывается, например, о владельце 30 тыс. голов скота, в том числе 27 тыс. дойных коров. В этом скотоводческом хозяйстве трудились рабы и наемные работники<sup>1076</sup>. Указанные цифры, хотя, очевидно, не соответствуют действительности, могут свидетельствовать о сосредоточении в частных руках значительного поголовья скота. «Махавагга» (34.19) сообщает об одном богатом хозяине скотоводческой фермы, в подчинении у которого находилось множество пастухов.

Владельцы скота должны были платить центральной власти определенный налог. Арриан («Индика» XI.11), используя материалы Мегасфена, писал, что индийцы вносят подати с принадлежащих им стад.

Мегасфен выделял пастухов и охотников в особый «разряд» индийского населения (Страбон XV.1.41). Интересно, что и Патанджали указывал на «касту» (jāti) пастухов (гора), статус которых, однако, недостаточно ясен. Вероятно, скотоводы вместе с земледельцами причислялись к вайшьям или шудрам, только им разрешалось разводить скот, продавать или отдавать внаем вьючных животных (Страбон XV.1.41).

Каутилья специальную главу (II.29) своего трактата посвящает «надзирателю за скотом» и приводит некоторые любопытные сведения: надзиратели должны были точно знать о полном числе стад, о потерянном и падшем скоте, о количестве молока и масла. Он упоминает, в частности, о пастухах и охотниках, охраняющих стада (видимо царских хозяйств) за денежное вознаграждение. Каждого убивающего и похищающего скот или даже подстрекающего к убийству ждала смертная казнь. Хозяйственные и прежде всего военные нужды обуславливали развитие коневодства и разведение слонов. Согласно «Артхашастре», специальные надзиратели наблюдали за лошадьми и слонами.

*Деревня. Рост городов.* Деревня, сельское поселение обычно обозначались термином «грама» (grāma, пал. gāma), хотя содержание этого термина весьма широко. В источниках различается несколько типов грам: по размерам, составу населения, местоположению, специализации и т.д. В раннебуддийских сочинениях сообщается о грамах (гамах), состоящих из нескольких хозяйств (kuṇī — постройка, дом), которые принадлежали отдельным семьям, и о махаграмах (махагамах), размеры и число жителей которых были значительны; тексты говорят о деревнях, связанных с земледелием, деревнях, населенных скотоводами<sup>1077</sup>. Специализация деревень — одна из характерных черт рассматриваемого периода. В источниках встречается немало сообщений о деревнях кузнецов, ткачей, плотников и т.д. Интересно, что буддийские тексты упоминают о деревнях по сословно-кастовому признаку: о деревнях брахманов, кшатриев, вайшьев, чандалов и т.д. Очевидно, речь идет о поселениях, где основную часть жителей составляли представители определенной сословной или кастовой группы.

Государство внимательно следило за положением дел в селениях, строго контролируя их повседневную жизнь, поскольку деревни выступали не только административной, но и основной фискальной единицей. Главному сборщику налогов предписывалось про-

<sup>1076</sup> См.: A.Bose. Social and Rural Economy of Northern India. Cir. 600 B.C. — 200 A.D. Vol. 1. Calcutta, 1942.

<sup>1077</sup> См.: N.Wagle. Society at the Time of the Buddha. N.Y., 1967; M.N.Singh. Life in North-Eastern India in Pre-Mauryan Times. Delhi, 1967.

дять регистрацию жителей и фиксировать уплату податей. Более того, центральная власть под видом домохозяев посылала в селения специальных агентов, наводивших справки «о землях, домах и семействах» (Артх. II.35). Деревня, особенно в начале рассматриваемого периода, как правило, жила изолированно от города. Согласно Мегасфену, земледельцы «никогда не приходят в город ни по общественным, ни по иным каким-нибудь делам» (Страбон XV.1.40). Конечно, это высказывание вряд ли полностью соответствовало действительности, но в ряде древнеиндийских источников (прежде всего в брахманских дхармасутрах) сохранилось явное пренебрежение к городской жизни как несовместимой с «брахманской чистотой». Так, «Апастамба» (I.11.32) запрещала снатике (snātaka) — праведному домохозяину, завершившему свой обет брахмачарина, вступать в город. Чтение священных ведийских текстов в городе считалось предосудительным (Гаутама XVI.43). Эта позиция отразила, очевидно, брахманское отношение к городам, население которых оказывало поддержку буддизму. Показательно, что в буддийских сочинениях к городу и к городской жизни проявляется иное отношение. Прагматик Каутилья (II.1) советовал царю не допускать в деревни (грамы) актеров, танцоров, музыкантов, чтобы не отвлекать поселян от работы в поле.

Брахманы, как известно, искали опору в деревнях, традиционное брахманское образование основывалось на системе деревенского гуру, представители же неортодоксальных течений тяготели к городам<sup>1078</sup>, которые становились крупными центрами образования (например, Таксила, Матхура).

Интересно, что Панини не проводил четких различий между городом и поселением и применительно к Западной и Северо-Западной Индии (области Вахика и Удичья) употреблял один и тот же термин — grāma<sup>1079</sup>. Видимо, для этого у него были весьма веские основания. Постепенно ситуация менялась, и в этом районе появились довольно крупные городские поселения.

Важнейшим фактором роста городов являлось развитие ремесла и торговли, технический прогресс. Интенсивнее всего этот процесс проходил в долине Ганга, где складывались первые крупные государства<sup>1080</sup>. Археологические раскопки свидетельствуют об оживлении городской жизни именно в период VI — III вв. до н.э. Сначала наибольшую роль играли города Шравасты, Чампа, Раджагриха, Каушамби, Кушинара и Варанаси, затем на первый план выдвигается Паталипутра. Согласно Буддхагхоше, Раджагриха<sup>1081</sup> и Шравасты<sup>1082</sup> насчитывали большое число жителей. В раннебуддийских текстах упоминается более 60 городов от Чампы на востоке до Бхарукаччи на Западе. Буддийские сочинения непосредственно связывают жизнь Будды с городами Северной Индии, что отражает исторический процесс быстрого роста городов в VI — IV вв. до н.э.<sup>1083</sup>

Судя по археологическим материалам, города строились в соответствии с определенным планом, что подтверждается и письменными источниками. В «Артхашастре» подробно разбираются вопросы возведения городских сооружений (I.34). Одна из сутр Панини показывает, что планирование предшествовало строительству. Но далеко не все городские поселения создавались по заранее разработанной схеме. Даже в таком центре, как Таксила, в период раннего Бхир Маунда (V — IV вв. до н.э.) улицы были кривыми, узкими, расположенными несимметрично<sup>1084</sup>. Письменные источники свидетельствуют, что для города было характерно наличие рва, вала с башнями и воротами (обычно на все стороны света, но их число бывало и значительно больше). Панини (IV.3.85–86) говорит о названии ворот

<sup>1078</sup> См.: W.Ruben. The Development of the Town in Ancient India. — History and Society. Calcutta, 1978, с. 234–235.

<sup>1079</sup> V.S.Agrawala. India as known to Pāṇini, с. 63.

<sup>1080</sup> См.: A.Ghosh. The City in Early Historical India. Simla, 1973; B.B.Dutt. Town-Planning in Ancient India. Calcutta, 1925; D.Schlingloff. Die altindische Stadt: eine vergleichende Untersuchung. Mainz, 1970.

<sup>1081</sup> Sāratthappakāsinī. Vol. 1. L., 1929, с. 241.

<sup>1082</sup> Samantapāsādikā. Vol. 3. L., 1930, с. 614.

<sup>1083</sup> V.K.Thakur. Urbanization in Ancient India. Delhi, 1981, с. 67.

<sup>1084</sup> Г.Ф.Ильин. Древний индийский город Таксила, с. 12–13.

и улиц — их имена были связаны с местом, к которому они вели. (Показательно, что многие раннебуддийские тексты рассматривают город прежде всего как специальный центр для торговли и ремесла и с этих позиции описывают его облик<sup>1085</sup>.)

Интересные материалы дали археологам раскопки Каушамби — столицы государства Ватса (Северная Индия). Наиболее интенсивного развития городская жизнь достигает здесь в VI — середине V в. до н.э. В это время в Каушамби строятся новый вал, бастион, расширяется система укреплений. В последующий период (V — IV вв. до н.э.) его обносят новыми стенами, воздвигают сторожевые башни. В IV — середине III в. до н.э. в нем меняется система городских укреплений: появляются специальные сторожевые помещения, увеличивается число башен, возводятся боковые стены, соединяющие сторожевые помещения с вершиной городского вала. Многолетние раскопки в Паталипутре также дали интересный материал о развитии этого древнего города — столицы Маурийской империи<sup>1086</sup>.

Из описаний индийских и иноземных источников явствует, что обычно город строили в форме прямоугольника с воротами с каждой стороны, окружали стенами, рвом и валом. По свидетельству Мегасфена, Паталипутра имела форму параллелограмма и была обнесена тыном, перед которым тянулся ров (Страбон XV.1.36); стену дополняли 570 башен и свыше 60 ворот (Арриан X.7). При Чандрагупте размеры города достигали 80 стадий в длину и 15 стадий в ширину (Арриан. Индика X.6), т.е. его площадь составляла более 20 кв. км — довольно солидная для того времени. В буддийских сочинениях сохранились сообщения, что в древней столице Магадхи, Раджагрихе, было около 30 главных ворот и 64 более мелких входов<sup>1087</sup>. На ночь все ворота закрывали. Жилые дома, видимо, имели несколько этажей. В джатаках не раз говорится даже о семиэтажных зданиях, но это описание не соответствовало реальности. Кроме жилых построек в городах находились здания общественного и производственного назначения — амбары, мастерские, рынки, культовые сооружения, залы заседаний.

В источниках городские поселения обычно обозначаются терминами «пура», «нигама», «дурга». Интересно, что древние индийцы подразделяли города на административные центры и торговые. В отдельную категорию выделялись главные города-столицы — *gājadhānīya nagara*. Термином *sthānīya*, судя по «Артхашастре» (II.1–3), называли центр джананады, этого типа город как бы господствовал над 800 деревнями (*grāma*). Каутилья (II.1) считает *kharvaṇa* административным центром 200 деревень.

Но было бы наивным думать, что все эти городские поселения представляли собой крупные города наподобие тех, которые включались в разряд главных центров Северной Индии. В значительной своей части они были разросшимися деревнями и небольшими укрепленными поселками. Часто город вырастал из населенных пунктов, расположенных на торговых путях, в областях, богатых полезными ископаемыми, но вокруг него по-прежнему располагались многочисленные деревни<sup>1088</sup>. Показательно, что в ряде сочинений различий между пура, гама и нигама не делается. У Панини встречаются два разных термина — для города (*nagara*) и деревни (*grāma*), причем специально указывается, что речь идет о Восточной Индии (VII.3.14). Что же касается Северо-Западной Индии, то применительно к ней, как уже говорилось, Панини употреблял только один термин — «грама». По всей вероятности, в первом случае различие между пунктами городского и сельского типа проявлялось четче. Любопытно, что античные писатели сообщают о большом количестве городов-полисов в Западной и Северо-Западной Индии. Согласно Плутарху, например, Александр даровал царю Пору покоренную область, в которой было 5 тыс. городов (полисов). Арриан (Индика X.1), следовавший в данном сообщении за Мегасфеном, утверждал,

<sup>1085</sup> Подробнее см.: R.Fick. Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, 1897; R.N.Mehta. Pre-Buddhist India. Bombay, 1939.

<sup>1086</sup> Подробнее см.: B.P.Sinha, Lala Aditya Narain. Pāṇaliputra Excavations, 1955–56. Patha, 1970.

<sup>1087</sup> Sumaṅgalavilāsinī I, c. 150, Parañcasūdanī II, c. 795.

<sup>1088</sup> Согласно буддийским сочинениям, Раджагриха был окружен разными «деревнями, в том числе и брахманскими поселками» («Dīgha-nikāya» II.263.

что «число индийских городов вследствие их многочисленности точно назвать нельзя». По-видимому, греки к городам-полисам относили как собственно города, так и крупные деревни, не слишком отличавшиеся в тот период по своему внешнему виду от городских поселений.

*Ремесло.* Во второй половине I тысячелетия до н.э. весьма интенсивно развивалось ремесло. Этому в немалой степени содействовали подъем сельского хозяйства, доставлявшего необходимое сырье, распространение железа, обусловившее рост производительности труда и возможность применения прочных орудий, расширение торговли, открывшее новые рынки сбыта для ремесленной продукции. Важное значение имело, конечно, и возникновение Маурийской империи.

Ремесленное производство достигло значительной специализации. Письменные источники сообщают о самых различных разрядах ремесленников. Из 75 занятий, которые перечислены в «Милинда-панхе»<sup>1089</sup>, около 60 связаны с ремесленным производством. Обращает на себя внимание частое упоминание в источниках (в буддийской и джайнской литературе) ремесленников по металлу, в том числе обрабатывавших железо и изготавливавших из него разнообразные изделия. Широкое распространение железа и разработка технологии его изготовления составляли, как отмечалось, отличительную черту экономического развития древней Индии во второй половине I тысячелетия до н.э.

Мегасфен выделял ремесленников и торговцев в отдельный «разряд» населения. Диодор (II.35–37), ссылаясь на селевкидского посла, писал, что земля Индии богата всеми видами металлов. Значительные запасы минеральных ископаемых способствовали развитию металлургии. С глубокой древности индийцам были знакомы бронза, медь, серебро, золото и т.д. Одна из глав трактата Каутильи (II.12) рассказывает об управлении копами и мастерскими и излагает основные принципы, составляющие «науку о металле». Автор «Артхашастры» так объясняет внимание государства к вопросам добычи и обработки металлов: «Рудники суть опора казны, благодаря казне снаряжается войско, благодаря казне и войску добывается земля, украшением которой является казна».

Опираясь на Неарха, Страбон (XV.1.67) писал об искусстве индийских ремесленников, в том числе кузнецов, золотых дел мастеров, оружейников. Многие из них трудились в царских мастерских (Артх. II.12), другие работали самостоятельно. Большим почетом пользовались кузнецы, производившие земледельческий и ремесленный инвентарь, а также некоторые виды оружия. Джатаки (например, III.281) сообщают о поселениях плотников и кузнецов, куда приходят за изделиями жители соседних деревень.

Определенная «географическая специализация» зафиксирована во многих текстах (в «Артхашастре», джатаках, сутрах буддийского палийского канона). Эта специализация зависела от наличия материала, полезных ископаемых и т.д. Конкретным производством занимались целые деревни, и не случайно в источниках встречаются упоминания о деревнях кузнецов, горшечников и т.д. Конечно, такого рода поселения были связаны и с земледелием.

Поскольку от кузнецов во многом зависело поступление земледельческих орудий, «надзиратель за земледелием» должен был, согласно «Артхашастре», наблюдать за своевременным изготовлением ими инвентаря (II.24). Городские кузнецы обладали довольно высоким статусом и наряду с брахманами жили в северных кварталах, где находились изображения божеств — покровителей города и царя (Артх. II.4). В богатых кварталах обитали также золотых дел мастера (Артх. II.13–14), занимавшиеся изготовлением монет, которые получили в тот период широкое распространение. Специальные мастера работали по серебру, меди, свинцу и т.д. Деятельность царских ювелирных мастерских строжайшим образом контролировалась — посторонние не имели права входить туда; нарушавшего запрет ждало суровое наказание. Все работники обыскивались; выносить инструменты запрещалось.

---

<sup>1089</sup> The Milindapañho. Ed. by V.Trenckner. L., 1928, с. 331.

Далеко за пределами Индии славились местные ткани. Текстильное производство относилось к числу самых древних: его упоминают «Ригведа» и другие ведийские сочинения. О хлопчатобумажной одежде и хлопчатобумажных тканях, изготовленных индийскими ремесленниками, говорится в грамматике Панини (IV.3–143), труде Патанджали (IV.195), неоднократно в буддийской литературе, в «Артхашастре» (II.11) и даже в сочинениях античных авторов<sup>1090</sup>. Пользовались спросом льняные, шелковые в шерстяные ткани<sup>1091</sup>.

Главными центрами хлопчатобумажного производства считались Каши (со столицей Варанаси), Матхура, Ванга (Восточная Бенгалия), Апаранта, Калинга и Махиша (Западная Индия), Ватса (столица Каушамби), центрами изготовления полотна — Каши и Пундра (Бенгалия), шерсти — Гандхара. В «Артхашастре» описаны текстильные мастерские.

Непременной фигурой древнеиндийской деревни и города были горшечники, плотники, кожевники, что подтверждается и многочисленными данными археологии. Посуда изготовлялась на гончарном круге, глина подвергалась специальной обработке, сосуды полировались и раскрашивались. Плотник участвовал в производстве различных земледельческих орудий (Артх. II.24), возводил всевозможные постройки. Панини был известен grāmatakā — деревенский плотник (V.4.95), поденно работавший в домах заказчиков, и kauśatakā — плотник, имевший собственную мастерскую<sup>1092</sup>.

Особое положение среди ремесленников занимали резчики слоновой кости, которым, по сообщениям некоторых джатак, принадлежали в городах целые улицы. Большого развития в указанный период достигли резьба по дереву и камню, крашение, парфюмерия и т.д.<sup>1093</sup>

Положение различных групп ремесленников было неодинаково, и оно во многом определялось их кастовой принадлежностью, престижностью изготавливаемого товара, местом в общей системе социальной организации. Некоторые ремесленные занятия считались достойными и уважаемыми, другие рассматривались как «низкие». К последним относились, например, изготовление корзин и даже такое, казалось бы, жизненно важное ремесло, как гончарное дело.

Ремесленники даже разного социального и имущественного статуса, но занимавшиеся определенным производством, объединялись в профессиональные корпорации — шрени. Созданию таких корпораций способствовали локализации ремесла и существование наследственных профессий, передававшихся из поколения в поколение. Термины, связанные со шрени, появляются значительно раньше середины I тысячелетия до н.э., но только в рассматриваемую эпоху последние получают соответствующее оформление<sup>1094</sup>. Слово śreṇī, встречающееся и в грамматике Панини (II.1.59), поздние комментаторы объясняли как собрание людей, живущих одним и тем же ремеслом или торговлей<sup>1095</sup>. Особого развития эта форма ремесленной и торговой организации достигает в послемаурийскую эпоху, в первые века нашей эры. Подробные сведения о шрени содержатся в шастрах.

Шрени строились по строго установленному принципу, возглавлялись наследственными главами jēṇhaka (джатаки II.295; III.405), имели внутренний устав, за нарушение которого ремесленник сурово наказывался или даже изгонялся из корпорации. Шастры говорят о существовании специальных «законов» (дхарма) шрени. Объединения отвечали за каждого из своих членов и помогали им в случае какого-нибудь несчастья (Артх. IV.1). Между отдельными организациями нередко возникали споры (джатаки II.12; VI.332), вы-

<sup>1090</sup> Страбон (XV.1.71) сообщает об одежде из льняных и хлопчатобумажных тканей, Арриан (XVI.1) повторяет слова Непарха о том, что «индийцы ходят в полотняной одежде из древесного волокна».

<sup>1091</sup> См.: L.Gopal. Textiles in Ancient India. — JESHO. 1961, vol. 4, №1, с. 53–69.

<sup>1092</sup> См.: V.S.Agrawala. India as Known to Pāṇini, с. 230.

<sup>1093</sup> Подробнее см.: B.Ch.Law. Professions and Occupations in Buddha's Time. — «Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society». 1950, vol. 1, с. 36–50.

<sup>1094</sup> См.: R.N.Saletore. Early Indian Economic History. Bombay, 1973, с. 525–526.

<sup>1095</sup> A.Bose. Social and Rural Economy... Vol. 2. Calcutta, 1945, с. 231.



звивавшиеся, по-видимому, конкуренцией. Столкновения грозили помешать развитию ремесла, и потому центральная власть, заинтересованная в его росте, старалась улаживать эти разногласия. В одной из джатак (№445, IV.43) рассказывается о назначении царем специального чиновника, наблюдавшего за шрени.

Государство защищало права ремесленников<sup>1096</sup>, но оно же постоянно контролировало их работу; согласно Мегасфену (Страбон XV.1.51), чиновники следили, чтобы изделия ремесленников продавались клейменными и новые отдельно от подержанных. О том же свидетельствует трактат Каутильи (II.21).

Строгий надзор над ремесленными организациями при значительной помощи им соответствовал общей направленности внутренней политики Маурьев<sup>1097</sup>. Все объединения подлежали регистрации в городах и без официального разрешения не могли изменить установленное место обитания<sup>1098</sup>. Тем самым государство не только контролировало деятельность ремесленных корпораций, но и не допускало их распыленности и распада. Подобно остальным разрядам населения, ремесленники должны были уплачивать центральной власти налоги и определенное время работать на царя<sup>1099</sup>.

Весьма колоритной фигурой в экономической жизни древней Индии изучаемого периода являлся сеттхи (seṭṭhi). По мнению ряда исследователей, сеттхи (санскр. шрештхин) был главой шрени, который осуществлял надзор над ремесленным производством. Источники, однако, говорят о сеттхи как в связи с ремеслом, так и в связи с торговыми и финансовыми операциями, а также с земледелием.

Многоплановость деятельности сеттхи объяснялась изменением его функций в разные исторические эпохи<sup>1100</sup>. Первоначально он имел отношение к земледелию. В джатаках его иногда называют gaharāṭi (домохозяин). Он уплачивал определенную часть урожая со своей земли и мог владеть значительными стадами. Постепенно, с развитием городов, ремесла, торговых и коммерческих операций, сеттхи начали участвовать в торговле, вкладывали в нее, возможно, средства, вырученные от продажи продукции земледелия и скотоводства. Богатство их увеличивалось, они становились владельцами рабов и слуг, ссужали деньги под проценты, повысилась их роль в государственном управлении. Судя по данным джатак, цари нередко жаловали им право сбора налогов с деревень и приглашали их для обсуждения важных государственных вопросов. Иногда сеттхи были связаны и с ремеслом, но главами корпораций обычно не выступали.

*Торговля.* В сочинениях палийского канона, у Панина и его ранних комментаторов встречается немало упоминаний о сухопутной и морской торговле, о многочисленных товарах, предназначенных для реализации, о проведении торговых операций, наконец, об организациях торговцев<sup>1101</sup>.

---

<sup>1096</sup> «Если кто лишит ремесленника руки или глаза, того казнят смертью» (Страбон XV.1.54); см. также: Артхашастра III.19.

<sup>1097</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев.

<sup>1098</sup> См.: R.Thapar. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, с. 73.

<sup>1099</sup> О существовании специальных царских ремесленников нам известно из труда Паники и его комментаторов, из джатак и «Артхашастры». У Панини (VI.2.63) упоминаются ремесленники, обслуживающие царя за плату. Мегасфен (Страбон XV.1.46) сообщает, что оружейники и кораблестроители получают от царя плату и содержание, «поскольку они работают только на него». Сходные свидетельства передает и Арриан (Индика XII.1), который опирался также на сведения Мегасфена. Очевидно, оружейники и кораблестроители занимали особое положение среди ремесленников.

<sup>1100</sup> I.Fišer. *The Problem of the Seṭṭhi in Buddhist Jātakas*. — «Archiv Orientalni», 1954, vol. 22, с. 238–266.

<sup>1101</sup> Подробнее см.: R.N.Saletore. *Early Indian Economic History*; Shashi Asthana. *History and Archaeology of India's Contacts with other Countries (from Earliest Times to 300 B.C.)*. Delhi, 1976; V.Mishra. *Sea and Land Trade Routes in India as Revealed in the Buddhist Literature*. — «Journal of Indian History». 1954, vol. 32, p. 2, с. 117–127.

Создание объединенного государства способствовало налаживанию торговых связей между провинциями страны и центром империи — Магадхой<sup>1102</sup>. Согласно палийским буддийским сочинениям, двумя главными торговыми трактами были северный — Уттарапатха, соединявший Восточную Индию с Северо-Западом, Таксилой, и южный — Дакшинапатха, соединявший Раджагриху, старую столицу Магадхи, с Пратиштханой на реке Годавари<sup>1103</sup>. Кроме того, торговые пути вели из Гандхары в Видеху, из Магадхи в Саувиру, из Варанаси в Уджаяни, Видеху, Шравасту, к Гималаям, из Шравасты в Раджагриху и пограничные районы и т.д. Интересные материалы содержат джатаки, рассказывающие о торговцах, идущих из Варанаси к Уджаяни (IV.244), из Косалы к Таксиле (III.76), из Панчалы к Таксиле и Гималаям (III.52), из Магадхи в Варанаси и Ангу (II.211), из Варанаси к южному городу Каверипаттинам (IV.238). Широко использовалась «царская дорога», идущая из Северо-Западной Индии к Паталипутре. По ней, очевидно, прибыл ко двору Чандрагупты посол Мегасфен.

Государство внимательно следило за состоянием дорог, и за их повреждения были установлены большие штрафы (Арх. III.10). Так, за порчу дорог, ведущих к окружным центрам, взималось 1000 пан. О строительстве дорог и содержании их в должном порядке сообщается в эдиктах царя Ашоки. Подробное описание дороги от Пушкаравати до устьев Ганга приводит в своем труде Плиний (VI.21).

Немалую роль играла речная торговля, особенно по Гангу и Джамне. По этим рекам добирались из Чампы в Варанаси и Каушамби<sup>1104</sup>.

Природные условия, а часто и традиции определяли торговую специализацию различных областей. Синдху, например, славилась своими лошадьми, Каши — тканями, Капиша — вином. Вообще же список продаваемых и покупаемых товаров был довольно обширен: в торговый оборот включались изделия ремесла, сельского хозяйства, предметы широкого потребления и роскоши. Богатые купцы, ведущие крупные операции и принимавшие заморские поездки, имели целый штат посредников в городах и деревнях.

Как и ремесленники, торговцы объединялись в корпорации, тоже именуемые шрени. Они, очевидно, имели свои уставы, регулировавшие повседневную деятельность. Во главе их стоял «старший». Впрочем, в целом торговая корпорация в качестве определенной организации окончательно оформилась в более позднюю эпоху.

Сравнительно широкое развитие получила морская торговля, а в связи с ней и судостроение. В сочинениях палийского канона неоднократно говорится о торговых экспедициях (часто длительных) в далекие страны<sup>1105</sup>. Страбон (II.3.4) рассказывает, что в период правления Птолемея Эвергета (146–117 гг. до н.э.) береговая охрана в Египте обнаружила индийца, который, но его словам, сбился с курса, потерял своих спутников, но все же добрался до Египта. Он стал затем проводником экспедиции, отправившейся в Индию в поисках благовоний и драгоценных камней. За первой экспедицией последовала вторая. Плавание на судах иногда продолжалось полгода<sup>1106</sup>. Торговцы добирались до Ланки, Суварнабхуми (полагают, что это Бирма), далекой страны Баверу (возможно, Вавилон). О морских путешествиях свидетельствуют и скульптурные изображения ступы в Санчи.

В рассматриваемый период возвысились портовые города — Бхарукачча и Суппара на западном побережье, Патала в дельте Инда и Тамралипти (совр. Тамлук) на восточ-

---

<sup>1102</sup> Подробнее см.: G.L.Adhya. *Early Indian Economics*. Bombay, 1966; H.Chakraborti. *Trade and Commerce of Ancient India* (с. 200 B.C. — с. 650 A.D.). Calcutta, 1966; L.B.Kany. *Magadhan Trade*. — «Indica». 1953, с. 186–195; Sh.Nigam. *Economic Organisation in Ancient India* (200 B.C. — 200 A.D.). Delhi, 1975.

<sup>1103</sup> G.P.Malalasekera. *Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. 1, с. 1050–1051.

<sup>1104</sup> Джатаки I.92, 377; II.248; III.365; Vinaya-piṭaka II.159.

<sup>1105</sup> Подробнее см.: R.Mookerji. *A History of Indian Shipping and Maritime Activity from the Earliest Times*. L., 1912; Shashi Asthana. *History and Archaeology of India's Contacts...*; M.M.Singh. *India's Overseas Trade as Known from the Buddhist Canon*. — *ИИИ*. 1961, vol. 37, №2–3, с. 177–182; K.V.Hariharan. *Some Aspects of Ancient Indian Shipbuilding and Navigation*. — «*Journal of the University of Bombay*». 1965–1966, vol. 34, p. 1–4, с. 26–42.

<sup>1106</sup> Например: Saṅguttara-nikāya III.155; Aṅguttara-nikāya IV.127.

ном побережье. Через Тамралипти велась вся южная и юго-восточная морская торговля. Порт был соединен дорогой с Паталипутрой.

Рост судоходства и мореплавания привел к необходимости создания специального совета во главе с навархом (Страбон XV.1.46), ведавшего, очевидно, всеми вопросами, связанными с морской торговлей и судостроением. Интересные данные содержатся в разделе «Артхашастры», посвященном «надзирателю за судоходством». Последний должен был контролировать морские пути, перевозки по большим озерам, взимать пошлины с кораблей, заходящих в гавань (II.26). Судя по тексту, имелись особые царские суда, а также суда частных лиц.

Способствуя развитию внутренней и внешней торговли, оказывая помощь купцам, заботясь о торговых путях, их улучшении и охране, государство вместе с тем старалось поставить всю торговлю, являвшуюся одной из главных статей дохода, под строгий контроль, упорядочить систему торговых операций. Совет городских чиновников — астиномов — занимался вопросами товарообмена и мелочной торговли (Страбон XV.1.51). «Надзиратель за торговлей», судя по «Артхашастре» (II.16), обязан был получать точные сведения о различных товарах, поступавших по водным путям и грунтовым дорогам, знать цены и наиболее выгодное время продажи. Государство учитывало прибыль торговцев, особенно тех, кто торговал царскими товарами, облагало их немалыми налогами и зорко следило за своевременной уплатой. Существовал также специальный разряд чиновников — «надзирателей за гаванями». В городах, согласно Мегасфену, специальные чиновники «собирают десятину с продаваемых товаров». Купца, посмеявшего совершить тайную сделку, ожидала смертная казнь (XV.1.51). Развитие связей маурийской Индии с зарубежными странами привело к созданию совета по приему иностранцев (Страбон XV.1.51), и он же призван был наблюдать и за иноземными купцами, приезжавшими в индийские города. Согласно Каутилье (II.28), иностранцев или иностранные караваны впускали в страну только после выдачи им разрешения.

*Денежное обращение.* Весьма характерным признаком экономического развития индийского общества во второй половине I тысячелетия до н.э. было появление монет и монетного обращения, что свидетельствовало о росте товарно-денежных отношений. Первоначально в качестве средства обмена употреблялись куски металлов, но постепенно им стали придавать определенную форму, подвергать обработке, а затем и наносить на них различные знаки, изображения, рисунки.

Как показывают литературные и археологические материалы, древнейшие индийские монеты следует относить к VI — V вв. до н.э. Самые ранние представляли собой изогнутые пластинки металла, чаще всего серебра. На более поздних литых монетах появляются первые изображения.

В V — III вв. до н.э. широкое распространение получили так называемые клейменные монеты, на которых были изображены различные символы и которые делали, как правило, из серебра, иногда из меди. Клады их были обнаружены в разных частях страны — на востоке и на западе. В Эране (Мадхья-Прадеш) найдено 3268 монет, в Амаравати (Андхра-Прадеш) — около 8 тыс.<sup>1107</sup>

Образование Маурийской империи оказало благоприятное воздействие на рост денежного обращения. В Северо-Западной Индии, области которой в течение длительного времени находились под властью Ахеменидов, а затем в подчинении у Александра Македонского, клейменные монеты ходили наряду с персидскими сиглами и греческими тетрадрахмами.

В настоящее время не могут быть приняты теории ряда ученых об иноземном происхождении монетного обращения в Индии: они противоречат материалам археологических и литературных памятников. По естественно, что в период, связанный с вторжением

---

<sup>1107</sup> B.B.Lal. Indian Archaeology since Independence. Delhi, 1964, с. 391; J.Allan. Catalogue of Coins in the British Museum: Coins of Ancient India. L., 1936; D.R.Bhandarkar. Carmichael Lectures on Ancient Indian Numismatics. Calcutta, 1921; D.D.Kosambi. Indian Numismatics. Delhi, 1981.

греко-македонцев, саков (шаков) и других народов, местные монеты часто принимали форму, вес и легенду иноземных.

Уже в грамматике Панини, раннебуддийских сочинениях встречаются названия монет, различавшихся по весу и металлу. Наибольшее распространение, судя по этим источникам, получили серебряные и медные каршапаны, кроме них имели хождение золотые — нишка и суварна, серебряные — шатамана, пурана, пана, медные — какани и маша. Анализ литературных свидетельств (в том числе буддийских текстов) позволяет говорить о том, что некоторые виды монет употреблялись лишь в определенной области страны. В основе весовой единицы большинства монет лежала рати, равная 0,118 г. Медная каршапана весила обычно 80 рати, а серебряная пурана — 32 рати.

Широкое развитие денежного обращения подтверждается данными «Артхашастры», согласно которой были установлены месячные жалованья государственных чиновников, размеры штрафов в денежном выражении и т.д. Среди государственных служащих существовали надзиратели за чеканкой монет.

## ГЛАВА XIII

### СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА И СОСЛОВНО-КАСТОВАЯ СИСТЕМА

В социальной структуре индийского общества исключительное место принадлежало сельской общине — важнейшей ячейке, объединявшей основные слои свободного населения. К.Маркс первый раскрыл значение этого института<sup>1108</sup>, существование которого с глубокой древности считал главной особенностью исторического развития Индии, во многом определившей его замедленные темпы и своеобразие.

Позднее вышли работы Г.С.Мэна и Б.Баден-Пауэлла, полностью или в значительной мере посвященные данной теме (отдельные переведены на русский язык<sup>1109</sup>). Большое внимание ей уделено в трудах нашего знаменитого соотечественника М.М.Ковалевского<sup>1110</sup>. Но названные авторы не были специалистами по древней истории Индии. В индологических же работах XIX г. об общине почти ничего не писалось. Лишь в новейший период некоторые индийские ученые оценили важность проблемы<sup>1111</sup> и опубликовали ряд интересных исследований<sup>1112</sup>. Появление их было знаменем времени: в годы, когда колониальные власти проводили куцые конституционные реформы и ссылались на то, что страна еще не доросла до самоуправления, национальная историография задалась целью доказать наличие демократических институтов в Индии уже в далеком прошлом.

Однако и сейчас проблему сельской общины нельзя назвать достаточно изученной<sup>1113</sup>. В качестве объективной причины этого нужно указать на малочисленность источников, причем и в них община со своим замкнутым мирком и стойкими традициями упоминается редко и преимущественно в случайной связи. Тем не менее в 70–80-е годы увидел свет ряд серьезных работ, посвященных данной теме, — советских индологов Л.Б.Алаева<sup>1114</sup>, М.К.Кудрявцева<sup>1115</sup>, Е.М.Медведева<sup>1116</sup>, ученых из ГДР М.Шетелих и

---

<sup>1108</sup> Свои взгляды на общину К.Маркс впервые сформулировал в статье «Британское владычество в Индии», опубликованной в газете «New York Daily Tribune» 1 июля 1853 г. (Т.9, с. 130–136). Он неоднократно возвращался к этому вопросу в «Капитале» и других трудах.

<sup>1109</sup> Г.С.Мэн. Деревенские общины на Востоке и Западе. СПб., 1874; В.Баден-Пауэлл. Происхождение и развитие деревенских общин в Индии. М., 1900.

<sup>1110</sup> М.М.Ковалевский. Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения. Ч.1. М., 1879.

<sup>1111</sup> «Истинная история Индии заключена в истории ее сельских общин» (A.S.Altekar. A History of Village Communities in Western India. Bombay, 1927, с. 111).

<sup>1112</sup> R.K.Mookerji. Local Government in Ancient India. Ox., 1919; R.Ch.Majumdar. Corporate Life in Ancient India. Calcutta, 1919; K.P.Jayaswal. Hindu Polity. Calcutta, 1924; A.S.Altekar. A History of Village Communities in Western India.

<sup>1113</sup> В первых трех томах такого солидного издания, как «The History and Culture of Indian People» (1951–1954), вопрос об общине практически игнорируется, хотя А.С.Альтекар и Р.К.Мукерджи были в числе основных авторов, а Р.Ч.Маджумдар, кроме того, — главным редактором всего издания.

<sup>1114</sup> Л.Б.Алаев. Сельская община в Северной Индии. Основные этапы эволюции. М., 1981; он же. Сельская община как элемент общественного строя древней Индии. — ВДИ. 1976, №1; он же. Индийская община в трудах советских исследователей. — Проблемы истории Индии и стран Среднего Востока. М., 1972; он же. Соседская община и кастовая община. — НАА. 1972, №4; он же. Экономико-ритуальные аспекты системы джаджмани. — НАА. 1980, №3; он же. Типология индийской общины. — НАА. 1971, №5.

<sup>1115</sup> М.К.Кудрявцев. Община и каста в Хиндустане. М., 1971; он же. Индийская кастовая община как социальная система (Доклад на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук). М., 1973.

<sup>1116</sup> Е.М.Медведев. Опыт исследования древнеиндийской общины по данным топонимии. — Индия в древности. М., 1964; он же. Основные этапы развития феодальных отношений в Индии в древности и средневековье. — Узловые проблемы истории Индии. М., 1981.

Е.Ричл<sup>1117</sup>, индийских Л.Гопала<sup>1118</sup>, Б.Н.С.Ядавы<sup>1119</sup>, Н.Н.Кхера<sup>1120</sup>, Н.Вагле<sup>1121</sup>, Р.С.Шармы<sup>1122</sup>, Ромилы Тхапар<sup>1123</sup> и др.

*Родовая и сельская община.* Как общественный организм сельская соседская община вырастает из родовой<sup>1124</sup>. Это не значит, что генетически все сельские общины связаны с родовыми той же территории: процесс был значительно более сложным. Он проходил одновременно с классовобразованием, в обстановке ожесточившихся межплеменных столкновений, миграций, не только естественного ослабления, но и насильственного разрыва родовых отношений<sup>1125</sup>. Родовая община являлась основой социальной структуры в доклассовом обществе. Сельская же, в которой определяющими были вторичные связи (территориальные, производственные, политические и пр.), хотя в ней всегда сохранялись родственные, возникает в период разложения первобытнообщинного строя и выступает составной частью классового общества.

В ряде случаев общины складывались из лиц, оказавшихся соседями и жителями одного поселения в ходе освоения новых земель, которое иногда осуществлялось стихийно, иногда стимулировалось государством (Арх. II.1). Разумеется, любые общины — и выросшие из родовых, и возникшие в результате кооперирования земледельцев, осваивавших пустующие земли, и образовавшиеся из коллектива земледельцев, переселенных на царские земли, — не могли быть однотипными. Различными оказывались отношения между самими общинами и между ними и государством, темпы сложения и формы общин в тех или иных частях страны. Материалы этнографии<sup>1126</sup> показывают, что и в настоящее время в отсталых районах можно встретить и родовую и сельскую общину на самых разных стадиях их развития. Судя по данным античных авторов, в Северо-Западной Индии еще в IV в. до н.э. существовали племена, у которых сохранялись весьма архаичные типы родовых общин<sup>1127</sup>. Аналогичная ситуация была в лесных и горных районах. В главных центрах цивилизации длительный по времени переход к сельской общине в основном завершился, по-видимому, к середине I тысячелетия до н.э., а к концу эпохи древности здесь (особенно вблизи больших городов и торговых путей) связи и внутри сельской общины были заметно ослаблены.

Форму семей, из которых она состояла, нельзя определить с достаточной точностью. В сутрах и шастрах чаще всего подразумевается большая патриархальная семья. Но в этих же источниках раздел ее объявляется добродетельным<sup>1128</sup>. Поэтому, возможно, в са-

---

<sup>1117</sup> B.Ritschl, M.Schetelich. Studien Zum Kauṣīlīya Arthaśāstra. В., 1973. Подробный разбор книги см.: А.А.Вигасин, А.М.Самозванцев. Важные проблемы социально-экономического строя древней Индии. — ВДИ. 1977, №3 (здесь приведены названия и других работ М.Шетелих и Б.Ричл).

<sup>1118</sup> L.Gopal. The Economic Life of Northern India (A.D. 700–1200). Delhi, 1965; он же. Ownership of Agricultural Land in Ancient India. — JESHO. 1961, vol. 4, №3.

<sup>1119</sup> B.N.S.Yadava. Society and Culture in Northern India. Allahabad, 1973; он же. Immobility and Subjection of Indian Peasantry in Early Medieval Complex. — IHR. 1974, vol. 1, №1; он же. The Accounts of the Kali Age and the Social Transition from Antiquity to the Middle Ages. — IHR. 1978–1979, vol. 5, №1–2.

<sup>1120</sup> N.N.Kher. Agrarian and Fiscal Economy in the Mauryan and Post-Mauryan Age. Delhi, 1973.

<sup>1121</sup> N.Wagle. Society at the Time of the Buddha. Bombay, 1966.

<sup>1122</sup> Среди многочисленных трудов Р.С.Шармы нужно выделить следующие: Śūdras in Ancient India. Delhi, 1980; Indian Feudalism: 300–1200. Calcutta, 1965; Perspectives in Social and Economic History of Early India. Delhi, 1983.

<sup>1123</sup> R.Thapar. Social History of Ancient India. Delhi, 1979. Следует отметить также очень интересную статью: S.Jaiswal. Studies in Early Indian Social History: Trends and Possibilities. — IHR. 1979–1980, vol. 6, №1–2.

<sup>1124</sup> На это указывает терминология: за сельской общиной очень долго сохраняются прежние названия — «гана» и «сангха». С течением времени она все чаще начинает называться «грама» (деревня).

<sup>1125</sup> В «Атхарваведе» (XII.1.45) подчеркивается смешение населения, говорящего на разных языках (vivāsa) и ведущего разный образ жизни (nānadharmā).

<sup>1126</sup> Полезной сводкой таких материалов является том «Народы Южной Азии» (М., 1963).

<sup>1127</sup> Так, Страбон (XV.1.66), ссылаясь на Неарха, сообщает, что у некоторых индийцев «поля обрабатываются сообща родственниками, а после уборки плодов каждый получает нужное для своего пропитания на год».

<sup>1128</sup> Гаутама XXVIII.4; Ману IX.111.

мых развитых частях страны (в первую очередь в городах) большая семья уже распалась. Деревню этот процесс затронул меньше.

Во всяком случае, о разделе земли при наследовании подробно говорится только в поздних шастрах<sup>1129</sup>.

Кат» санскритские, так и палийские источники свидетельствуют о том, что близкородственные семьи тесно взаимодействовали друг с другом, например, в хозяйственной сфере — взаимопомощь, общее имущество, обязательства в определенных ситуациях содержать бедных сородичей, право получения наследства После смерти родственника, преимущественное право на покупку земельного участка и др. Такой коллектив мог принимать общие решения и налагать наказание на любого из своих членов. Не менее важной была и религиозная общность, скреплявшая родственников, прежде всего единый культ предков.

Из норм обычного семейного права центральным являлся принцип родовой экзогамии, т.е. запрещение браков между членами одной готры (рода). По-видимому, сельские общины составлялись из патриархальных семей или кланов, и родственные связи, таким образом, дополнялись территориальными<sup>1130</sup>. Изменение занятий, экономического, социального или политического положения каждого общинника в какой-то степени (иногда значительно) затрагивало всех членов родственного объединения.

Сложной была и структура больших семей. Во главе их стоял «домохозяин», «хозяин семейства» — «кулапати», как его называют палийские буддийские тексты. Ему подчинялись жена, дети, нередко братья, приемные дети и более далекие родственники, а иногда, если верить источникам, всякого рода «помощники», «друзья семьи» и прочие патриархально-зависимые лица. К большой семье причислялись слуги и рабы. Подобный характер этой низовой единицы сельской общины отражал особенности, присущие общине в целом, — наличие наряду со свободными, полноправными членами различных категорий зависимых людей и даже рабов<sup>1131</sup>.

Новые исследования дали более подробный материал о иерархической структуре рассматриваемого института. Ядро образовывали полноправные члены, являвшиеся землевладельцами. Они далеко не всегда сами занимались сельскохозяйственным трудом, а порой и не жили в деревне. В «Артхашастре», например, [Ш.10] говорится, что отсутствующий общинник-землевладелец мог получать доход со своих полей, очевидно сдавая их в аренду или нанимая для их обработки батраков. Источники (буддийские, шастры) пестрят упоминаниями о полувисимых работниках в чужих хозяйствах — батраках, издольщиках и т.д.<sup>1132</sup> По-видимому, они образовывали значительную часть сельского населения и с точки зрения варно-кастовой принадлежности причислялись к шудрам; некоторые считались даже ниже шудр. Уравнивательные тенденции и взаимопомощь характеризовали главным образом отношения родственников (действительных или потенциальных), в то же время традиционные общинные отношения и система взаимных обязанностей затушевывали экономическое и социальное неравенство внутри деревни, разнообразные формы эксплуатации.

*Основы внутриобщинных связей.* Даже там, где такие связи были ослаблены в наибольшей мере, община продолжала сохранять некоторые права на землю — была коллективным собственником пастбищ, и все жители деревни ими пользовались<sup>1133</sup>. Возделываемая земля находилась в частной собственности свободных общинников, обладавших правами владения, пользования и распоряжения своими наделами<sup>1134</sup>, но существовали и типичные для эпохи древности ограничения. Так, община контролировала использование и

<sup>1129</sup> Нарада XIII.33; Брихаспати XXVI.10.28.43.53.64 (здесь и далее — по SBE. Vol. 33).

<sup>1130</sup> Г.М.Бонгард-Левин, А.А.Вигасин. Общество и государство древней Индии (по материалам «Артхашастры»). — ВДИ. 1981, № 1.

<sup>1131</sup> Л.В.Алаев. Сельская община как элемент общественного строя древней Индии.

<sup>1132</sup> N.Wagle. Society at the Time of the Buddha; R.S.Sharma. Śūdras in Ancient India.

<sup>1133</sup> Ману VIII.237; Вишну V.147; Артх. II.2; III.10.

<sup>1134</sup> Ману VIII.245–264; Артх. II.35; Нарада XI.2.

отчуждение участка; определенный круг ее членов — родственники (джнати) и соседи (саманты) — обладали преимущественным правом на покупку в случае его продажи<sup>1135</sup>; впрочем, наличие такого ограничения указывает, что земля продавалась и прочим лицам.

Лишь имевший надел считался полноправным общинником; продавший его терял свои права. Внутриобщинные земли могли переходить к другим хозяевам и оказывались собственностью лиц, даже не живущих в деревне. Однако земельный фонд считался нерушимым, и потому новые собственники становились членами общины. Земли ее не могли быть конфискованы государством за неуплату налогов; очевидно, община платила налоги как единое целое. Это также содействовало упрочению связей в ней. Внимание, которое уделяется в шастрах разрешению споров о границе между деревнями<sup>1136</sup>, показывает, что каждая из них рассматривалась как целостный территориальный коллектив<sup>1137</sup>.

Обрабатывалась земля преимущественно силами отдельных семей, но при тогдашнем низком уровне технической вооруженности и в специфических природных условиях Индии они должны были поддерживать постоянные производственные контакты. Очищение площадей от деревьев и кустарников, борьба с наводнениями, рытье колодцев и прудов, охрана жителей и домашнего скота от хищных зверей и посевов от птиц, грызунов и травоядных животных, строительство дорог, возведение культовых сооружений — все это требовало совместных усилий значительных масс людей. Источники (правда, очень скудные) содержат предписания относительно участия в таких работах<sup>1138</sup>. Потребность в коллективных действиях для успешного ведения хозяйства сдерживала тенденцию к дифференциации внутри общины.

Еще одно обстоятельство тормозило обогащение тех или иных семей: при совершении жертвоприношений, поминок, свадебных и прочих обрядов каждый общинник в соответствии с обычаями родоплеменной древности угощал и одаривал общину или обусловленную тем же обычаем часть ее. Это было непрременной обязанностью и, несомненно, способствовало некоторому перераспределению результатов труда.

Хотя индивидуальные хозяйства были в своей основе натуральными, они не могли обеспечить себя всем необходимым. Выгоды от разделения труда были очевидны — общинники занимались земледелием, а нужные инструменты, упряжь, утварь получали от специальных мастеров, живших на территории общины. Особенность последней как производственного коллектива заключалась тем самым в том, что в нее входили и неземледельцы, обслуживавшие общие и частные нужды ее членов. В источниках упоминаются, например, пять деревенских ремесленников (кару) — горшечник, кузнец, плотник, цирюльник, прачка<sup>1139</sup>. Указывается также на сторожа, пастуха, мусорщика, жреца-астролога<sup>1140</sup>. Ремесленники и слуги общины земельных участков не имели и потому полноправными членами ее не являлись. Согласно нормам сословно-кастового строя, они относились обычно к варне шудр. Впрочем, и между ними существовали различия: те, кто делал «чистую» работу, стоял выше, чем, например, мусорщики (они же уборщики падали и нечистот), презиравшиеся населением, ибо работы, которые они выполняли, считались

---

<sup>1135</sup> Артх. III.9. См. также комментарий (Митакшара) к Яджнавалкье II.114 (P.V.Kane. History of Dharmaśāstra. Vol. 2. P.2. Poona, 1941, с. 931).

<sup>1136</sup> Ману VIII.241–261; Брихаспати XIX.

<sup>1137</sup> Советские ученые высказали точку зрения, согласно которой в древности наиболее распространенным было хозяйство, ведущееся силами рабов и зависимых лиц при организационном участии хозяина, землевладельца-общинника (Л.Б.Алаев. Сельская община в Северной Индии, с. 58–64), Л.Б.Алаев считает, что сельская община была объединением рабовладельцев и зависимых от них лиц.

<sup>1138</sup> Артх. II.1; III.10; III.14; Брихаспати XIV.21–26; XVII.11–13. В джатаке 31 дается описание коллективных работ — ремонт и расчистка дорог, сооружение дамб и прудов, строительство общественных зданий и др. Об общей охране посевов упоминается в джатаке 189.

<sup>1139</sup> B.N.Puri. India in the Time of Patañjali. Bombay, 1957, с. 116–117.

<sup>1140</sup> Пряжением и ткачеством, по-видимому, занимались в каждой семье, так же как и плетением корзин, соломенных матов и циновок, пошивом одежды и др.



ритуально оскверняющими<sup>1141</sup>; их старались поручить рабам, если таковые имелись в деревне<sup>1142</sup>. Иногда община в качестве коллективного работодателя нанимала нужных ей лиц на стороне. Мы не располагаем сведениями о вознаграждении общинных ремесленников и слуг. В середине века наиболее распространенной формой была оплата натурой (каждое хозяйство выделяло определенное количество зерна в год); возможно, то же наблюдалось и в древности.

Община выступала и как самостоятельное «юридическое лицо» и могла заключать «законные» сделки и соглашения (Ману VIII.219, 221); государство старалось воздерживаться от частого вмешательства в ее внутренние дела и предпочитало принимать во внимание нормы, которыми руководствовалась община (Артх. III.7.10; Ману VIII.41, 46). Большинство споров, возникавших здесь, разрешалось третейским разбирательством, собранием членов или старостой. Община имела право изгонять нарушителей и накладывать на них штрафы, которые поступали в ее фонд<sup>1143</sup>. Только самые серьезные преступления рассматривались в царском суде<sup>1144</sup>.

Совместное проживание общинников и коллективный труд содействовали упрочению социальных связей между ними. Не очень полагаясь на охранительную силу государства, они сами заботились об обороне своей деревни и своего имущества — обносили селения деревянной оградой<sup>1145</sup>, содержали сторожей и готовы были постоять за себя<sup>1146</sup>. Это, конечно, не обеспечивало полной безопасности, но могло спасти в случае нападения разбойников и мародеров.

В немалой мере членов общины сплачивало участие в развлечениях и празднествах<sup>1147</sup>, а также религиозное единство. Культовая практика отличалась простотой; совершали обряды общинные жрецы. Для общих мероприятий использовались специальные помещения — шала, сабха, где проводились собрания, устраивались празднества, разбирались спорные вопросы; сюда после трудового дня приходили селяне, чтобы побеседовать о делах, послушать рассказы задержавшихся путников или бродячие монахов.

*Общинная администрация.* Система управления основывалась на древних традициях: сохранялись многие старые формы, хотя и претерпевшие изменения. Деревенская сходка, например, становилась все более узким по составу собранием — на ней присутствовали лишь главы семей<sup>1148</sup>. Важнейшим лицом в общине был староста, обычно уже не выборный; скорее всего должность эта стала монополией определенной семьи и передавалась по наследству. В общинах, возникших на царских землях, староста, вероятно, назначался<sup>1149</sup> и оказывался как бы низшим звеном налогового и административного аппарата (но и в более автономные коллективы власти стремились в таком качестве направить угодных им лиц). Ему надлежало наблюдать за порядком в селении и сообщать о совершающихся там преступлениях<sup>1150</sup>. В его функции входило обеспечение безопасности деревни, организация

---

<sup>1141</sup> Ману (X.51) предписывает разрешать членам низших каст — чандалам и швапачам, выполнявшим такие работы, селиться за пределами деревни (см.: V.Jha. From Tribe to Untouchable: The Case of Niśādas. — Indian Society: Historical Probings. Delhi, 1974; он же, Stages in the History of Untouchables. — IHR. 1975, vol. 2, №1).

<sup>1142</sup> Об обращении человека, совершившего преступление, в общинного раба рассказывается, например, в джатаке 31 (см.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев. М., 1973, с. 122).

<sup>1143</sup> Артх. III.10; Яджн. II.190; Вишну V.167.

<sup>1144</sup> Брихаспати I.28–30.

<sup>1145</sup> Артх. III.10; джатаки 177, 199; см. также: N.Wagle. Society at the Time of the Buddha. Гл. 2; Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев, с. 122–125.

<sup>1146</sup> Брихаспати (XVII.5–6) определяет организацию охраны как главную задачу общины.

<sup>1147</sup> В «Артхашастре» (III.10) содержатся любопытные данные о таких развлечениях.

<sup>1148</sup> Согласно «Милинда-панхе» (IV.2.9), из селян (gāmika) полноправными являлись только домохозяева (kuṇḍirūṅisa) — лишь они могли присутствовать на сходке. Тут же сообщается о наличии в деревне женщин и мужчин, которые не могли участвовать в сходке, а также рабынь, рабов и наемных работников разного рода (bhataka, kammakara).

<sup>1149</sup> В джатаке 83 деревенский староста даже проживает в городе. О назначения старосты говорится у Ману (VII.115) и Вишну (III.7).

<sup>1150</sup> Ману VII.116; Мбх. XII.83.3.

охраны ее границ и содержание в порядке оборонительных укреплений. Староста выступал естественным руководителем совместных работ, разрешал споры, созывал сходку и даже исполнял обязанности мирового судьи<sup>1151</sup>.

Важная роль в общине принадлежала писцу (лекхака). Он вел учет налоговых взносов, земельных угодий, участков отдельных семей и в необходимых случаях оформлял документацию. О существовании общинных писцов мы знаем только из надписей, относящихся уже к первым векам нашей эры. Не исключено, что эта должность действительно возникла сравнительно поздно, в связи с бюрократизацией аппарата и усложнением отношений как внутри общины, так и между нею и государством.

Большим влиянием пользовался деревенский жрец, часто бывший и астрологом: он должен был не только присматривать за местным святилищем и совершать обряды, но и толковать расположение планет, знамения и приметы. В серьезных делах общинник не предпринимал ничего без совета астролога — последний устанавливал время для начала полевых работ, возведения построек, день и час свадеб и т.д.

*Место общины в древнеиндийском обществе.* Наряду с архаичными формами, где преобладали коллективный труд, коллективная собственность и уравнительное распределение (они представляли первобытнообщинный уклад, элементы которого сохранялись в стране вплоть до нового времени), на большей территории уже к середине I тысячелетия до н.э., видимо, распространились сельские общины, также различавшиеся между собой<sup>1152</sup>. В изучаемый период община составляла естественную часть рабовладельческого общества, но особенности ее положения и важная роль в социально-экономической жизни позволяют говорить об общинно-рабовладельческом укладе<sup>1153</sup>.

В значительной мере она была автономным самоуправляющимся общественным организмом и в условиях натурального хозяйства, при несовершенстве средств сообщения, слабых экономических связях с городом и другими общинами, неразвитости государственного аппарата являлась институтом, освобождавшим центральную власть от необходимости создавать особые органы управления на местах.

Сельские общинники были основным податным населением, однако их не следует относить к эксплуатируемому классу<sup>1154</sup>. Государство не выступало собственником общинной земли, и потому выплачиваемый ими налог неправомерно считать рентой-налогом. Только на принадлежавших царю землях налог совпадал с рентой; в этом случае речь могла идти о прямой эксплуатации — присвоении чужого труда собственником средств производства. Налогообложение, коль скоро отсутствует собственность на средства производства, принадлежит сфере государственной политики, а не производственных отношений.

Нужно учитывать, что государство обеспечивало полноправным общинникам нормальную производственную деятельность и безопасность от внешних вторжений, защиту личности, имущественных прав, удержание в повиновении рабов и прочего подчиненного люда и т.д.

Присвоение части налоговых поступлений верхней прослойкой господствующего класса, использующей свое доминирующее положение в социальной, политической и

---

<sup>1151</sup> Джатаки 139, 257.

<sup>1152</sup> Сельская община была элементом в ряду общинных организаций — территориальных (округ, несколько деревень, деревня, квартал в городе), родственных, кастовых, профессиональных (см.: Г.М.Бонгард-Левин, А.А.Вигасин. Общество и государство в древней Индии..., с. 40–44; Л.Б.Алаев. Сельская община в Северной Индии, с. 37–42).

<sup>1153</sup> Г.М.Бонгард-Левин придерживается иной точки зрения и защищает тезис об общинном укладе (см.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев).

<sup>1154</sup> Подробнее см.: Г.Ф.Ильин. Классовый характер древнеиндийского общества. — Проблемы докапиталистических обществ в странах Востока. М., 1971; он же. О феодальных отношениях в древней Индии. — Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973. Иной точки зрения придерживается Е.М.Медведев (см.: Е.М.Медведев. Феодальные отношения в древней и средневековой Индии. — НАА. 1970, №3; он же. Рента, налог, собственность. Некоторые проблемы индийского феодализма. — Проблемы истории Индии и стран Среднего Востока; см. также его гл. в кн. История Индии в средние века. М., 1968).

идеологической областях, осуществлялось неэкономическим путем (получение синекур, жалования на государственной службе и привилегий, взимание дополнительных поборов и т.д.).

В монархиях указанная прослойка, сохранив за сельской общиной известную административную автономию, постепенно оттесняла ее от активного участия в политической жизни. Ушли в прошлое времена, когда власти должны были считаться с мнением общинников, когда их старосты созывались царем на совещания, присутствовали на церемонии коронации и даже назывались «делателями царей» (раджакартарами)<sup>1155</sup>. Общинников перестали привлекать к несению военной службы, что означало снижение их социального статуса. Политическая изоляция этих коллективов была отмечена Мегасфеном: «Земледельцы освобождаются от военной службы, их работы не нарушаются ничем; они не ходят в город, не занимаются никакими другими делами, не несут никаких общественных обязанностей»<sup>1156</sup>.

Но благодаря своей исключительной живучести сельская община в Индии смогла просуществовать до становления капиталистических отношений, приспособившись к новым обстоятельствам и меняя характер. Правда, роль ее на разных этапах истории страны была неодинаковой. В ведийский период именно этот гражданский коллектив обеспечил хозяйственное освоение территории, содействовал сложению цивилизованного общества. С ростом городов сельская община уступает им ведущее место, и хотя развивается в том же направлении, но с заметным отставанием. Как замкнутый экономический и социальный организм, она сдерживала межобластное разделение труда, расширение товарного производства, торговли и способствовала общему замедлению темпов развития страны. Столь же заметно менялось значение общины в раннее средневековье.

Испытывая влияние города и государства, она, в свою очередь, оказывала воздействие на все стороны жизни общества. Древнеиндийские республики долго сохраняли многие признаки общинной организации и даже назывались «общинными терминами» — «гана» и «сангха». По ее образцу строились городские корпорации ремесленников и купцов, а также буддийские и джайнские общины. Сангхи джайнов, например, подразделялись на ганы<sup>1157</sup>, а те — на более мелкие единицы — кулы (семьи). Община была носителем и передатчиком ряда лучших традиций, которые до сих пор живы и проявляются в наиболее привлекательных чертах индийского деревенского населения — духе коллективизма<sup>1158</sup>, чувстве собственного достоинства, гостеприимстве и т.д.

*Варны и касты.* Община как сложный социальный организм была теснейшим образом связана с сословно-кастовой структурой. Она (на что уже указывалось) охватывала и полноправных свободных, и зависимые слои, принадлежавшие к низшим кастам. Функционирование ее в большой степени определялось комплексом традиционных прав и обязанностей. В магадхско-маурийскую эпоху сословно-кастовая система в результате роста материального производства и городов, углубления процесса разделения труда, развития рабовладельческих отношений, укрепления государственности претерпела существенные изменения<sup>1159</sup>. Основой для оценки общественной значимости человека все в большей степени становилось не происхождение, а имущественное положение и фактически занимаемое место в обществе. В источниках не раз восхваляется богатство, обладание которым способно компенсировать недостаточную знатность, ученость, добродетель и прочие вызывающие уважение качества.

---

<sup>1155</sup> Шат.-бр. V.3.1.6; Атхарваведа III.5.6–7; Шат.-бр. III.4.1.7 и сл.; подробнее см.: J.C.Heesterman. Ancient Indian Royal Consecration. The Hague, 1957.

<sup>1156</sup> Страбон XV.1.40; см. также: Арриан. Индика XI.9.

<sup>1157</sup> Так некогда именовались родовые общины; не случайно джайны считали гану более сплоченной, чем сангху.

<sup>1158</sup> Р.Ч.Маджумдар в книге «Corporate Life in Ancient India» рассматривает прочность общины как следствие господствовавшего в древней Индии духа корпоративной солидарности. Наоборот, этот дух проявился и поддерживался в основном благодаря общине.

<sup>1159</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев, с. 149–170.

В самых разных источниках все чаще находит отражение попытка противопоставить принципу родовитости принцип приобретенного духовного совершенства. В верованиях, возникших и укрепившихся в то время в Индии (буддизм, джайнизм), эти установки легли в основу их этических учений<sup>1160</sup>. Известные уступки приходилось делать даже ревностным защитникам ортодоксальных воззрений.

Однако, чем больше трансформировались явления действительности и чем меньше они отвечали древним предписаниям, тем упорнее брахманство цеплялось за них. Литература дхармасутр и дхармашастр пронизана идеей возвеличивания брахманов и принижения других варн.

Надо напомнить, что до начала XX в. изучение древней Индии опиралось главным образом на материалы античных писателей и брахманских религиозных источников, причем эти материалы нередко использовались некритически. Реально существовавшим подчас считалось многое из того, что лишь прокламировалось или было, с точки зрения авторов древних трактатов, желательным. В шастрах границы между варнами оказывались резкими, неравноправность шудр всячески подчеркивалась, о них говорилось с ненавистью и презрением. Зато брахманы чрезмерно превозносились, и их положение характеризовалось как исключительное. Вследствие этого древнеиндийское общество нередко изображалось как общество, которое возглавлялось жречеством, обладавшим неограниченной властью и исключительными привилегиями<sup>1161</sup>.

Когда же ученые ближе познакомились и с другими источниками (буддийскими, джайнскими, эпосом и художественной литературой), выяснилось, что сложившиеся представления не соответствовали действительности. Именно тогда стали высказывать мнение, что вся система деления общества на четыре варны была фикцией, результатом чрезмерной склонности древнеиндийских мыслителей к любого вида систематизации<sup>1162</sup>. (Правда, это гиперкритическое мнение большинство исследователей не поддержали. Между тем система варн не только существовала<sup>1163</sup>, но и рассматривалась индийцами как одна из главных особенностей, отличавших их страну от соседних областей, где население делилось только на свободных и рабов и где «свободные становились рабами, а рабы — свободными»<sup>1164</sup>).

Фактическое положение варн в ту эпоху не вполне соответствовало схеме, изложенной в брахманской литературе<sup>1165</sup>. Даже в сутрах и шастрах указывается на обстоятельства, при которых отход от традиционной деятельности считался допустимым. Это относилось к членам всех варн, хотя и не в равной мере<sup>1166</sup>, — теоретически лишь представители высших могли посвящать себя некоторым занятиям низших, а не наоборот<sup>1167</sup>. У Ману (III.150–167) перечисляются категории брахманов, которых не следует приглашать на поминки, и среди них лекари, торговцы, слуги, ростовщики, пастухи, актеры и т.д. В джатаке 495 упомина-

---

<sup>1160</sup> Махавагга I.2.3; Маджжима-никая II.98.179.420.530. 620–627 и сл.; Дигха-никая I.99 и сл.; Сутта-нипата 136. «Шудра [по рождению] — еще не шудра, брахман — не брахман. Кому присущ этот [добродетельный] образ жизни, тот считается брахманом; у кого он отсутствует, тот рассматривается как шудра» (Мбх. III.133.20–21).

<sup>1161</sup> J.Mill. The History of British India. Vol. 2. L., 1840, с. 187; M.Elphinstone. The History of India. L., 1849, с. 12–16; R.Ch.Dutt. A History of Civilization in Ancient India. Vol. 2. L., 1893, с. 228.

<sup>1162</sup> R.Fick. Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, 1897, с. 3–10; E.Senart. Les Castes dans l'Indo. P., 1896; с. 139–140; A.Bose. Social and Rural Economy of Northern India (600 B.C. — 200 A.D.). Vol. 1. Calcutta, 1942, с. VI.

<sup>1163</sup> О четырехварновом делении многократно упоминают буддийские тексты, несмотря на особую позицию буддистов по отношению к сословнокастовой системе (подробнее см.: Н.Wagle. Society at the Time of the Buddha, с. 125–127). О материалах сутр см.: V.Jha. Varnasankara in the Dharmasūtras: Theory and Practice. — JESHO. 1970, vol. 13, №3.

<sup>1164</sup> Маджжима-никая II.148–149.

<sup>1165</sup> Ману I.88–91. См. также: Баудхаяна I.10.18.2–5; Васиштха II.14–20; Артх. I.3 и сл.

<sup>1166</sup> Ману X.74; 100; Баудхаяна II.2.4.16–25; Васиштха II.22 и сл.

<sup>1167</sup> Ману X.74–100.

ются брахманы, лекари, слуги, возницы, торговцы, земледельцы, ремесленники, охотники и т.д.<sup>1168</sup>

Подобные данные имеются и о членах второй варны. Так, в джатаке 531 (V.293–296) кшатрий становился сначала горшечником, затем садовником, поваром, причем все эти работы характеризуются как достойные раба или наемного работника. В джатаке 464 (IV.84) рассказывается о кшатрии-купце, в 467 (IV.169) — о слуге<sup>1169</sup>. Но военное дело, государственная служба были все же для представителей этого сословия основным занятием.

Обязанности вайшьев очерчены менее ясно и связываются с самыми разными сферами экономической деятельности. В деревнях к вайшьям по-прежнему относилась подавляющая масса полноправных общинников — земледельцев и скотоводов; в городах — купцы и ростовщики. Во второй половине I тысячелетия до н.э. — время расцвета ремесла (особенно городского) — вайшьями, возможно, была некоторая часть ремесленников, занятых и работающих в ритуально «чистых отраслях», которые требовали высокой квалификации и были сопряжены с обслуживанием нужд царского двора (художественные ремесла, оружейное дело и т.д.). Однако в большинстве своем ремесленники принадлежали, вероятно, к шудрам. «Услужение» (*śuśgūṇa, sevā*), считавшееся в шастрах обязанностью последних, предполагало все виды работ, производимых не для себя и семьи, а для других; под понятие «живущие услужением» подходили не только слуги, но также наемные работники (постоянные или временные) и ремесленники.

Интересные свидетельства о варнах приводят античные писатели, опиравшиеся преимущественно на материалы Мегасфена. Он различал семь разрядов в индийском населении: мудрецы, земледельцы, пастухи, ремесленники, воины, «наблюдатели» и царские советники<sup>1170</sup>. Его схема отражает деление скорее по роду занятий, чем по сословиям<sup>1171</sup>. Возможно, это служит косвенным доказательством того, что место человека в период ранних Маурьев определялось прежде всего фактическим положением в обществе, а не происхождением.

По всей вероятности, система варн в разных частях страны была не одинакова. Некоторые особенности были присущи ей, например, в древнеиндийских республиках. Там, где процесс классового образования еще не начался или находился в начальной стадии (в первую очередь в Южной и частично в Центральной Индии), она в законченном виде, вероятно, еще не сложилась.

Наряду с варнами общество в рассматриваемую эпоху делилось на касты (джати), хотя окончательное оформление кастовой системы относится к более позднему времени. В раннебуддийских сочинениях часто встречается термин «джати» (*jāti*), обозначающий и группы внутри варн, и два главных подразделения — высшее (кшатрии и брахманы) и низшее (чандалы, корзинщики, охотники, колесничие и подметальщики). Иногда во вторую группу включались вайшьи и шудры<sup>1172</sup>. Судя по раннебуддийским текстам, в основе «системы джати» лежали преимущественно родственные отношения, хотя важным критерием были и профессиональные связи. Упоминание среди низших джати чандалов, издревле племенного образования<sup>1173</sup>, указывает на включение в кастовую структуру ряда неарийских племен — процесс, проходивший особенно интенсивно в период сутр и шастр. Одна-

<sup>1168</sup> См. также Джатаки 211, 222, 374, 467, 475 и др.

<sup>1169</sup> См. также: Ману X.83.95.117.

<sup>1170</sup> Арриан. Индика XI — XII; Страбон XV.1.39–49.

<sup>1171</sup> Свидетельства Мегасфена получали различную интерпретацию. Б.Тиммер считала, что данные посла основаны лишь на личных наблюдениях (B.C.J.Timmer. *Megasthenes en de Indische Maatschappij*. Amsterdam, 1930, с. 66–69). Согласно Р.Тхапар, Мегасфен собрал специальные сведения о сословной организации, но семь его «групп» могли быть связаны с семью «классами» в Египте, о которых писал Геродот (II.164) (R.Thapar. *Aśoka and the Decline of the Mauryas*. Ox., 1961, с. 61). Эти точки зрения разделяет и Х.Хумбах (Humbach. *Megasthenes and Indian Castes*. — *Proceedings of the All-India Oriental Conference*. Poona, 1980); см. также: Н.Фалк. *Die Sieben «Kasten» des Megasthenes*. — *«Acta Orientalia»*. 1982, vol. 43.

<sup>1172</sup> N.Wagle. *Society at the Time of the Buddha*, с. 122–123, 132–133.

<sup>1173</sup> S.C.Bhattacharya. *Some Aspects of Indian Society (from 2nd Century B.C. to 4th Century A.D.)*. Calcutta, 1978, гл. 6.

ко, говоря о чандалах и некоторых других племенах (скажем, нишадах), буддийские и джайнские тексты помещают их вне варны шудр; статус их напоминает положение неприкасаемых, о которых подробно известно из более поздних источников<sup>1174</sup>. Во многих джатаках подчеркивается «неприкасаемость» чандалов — они должны жить вне города, исполнять грязную работу (кремация трупов, уборка улиц), принимать пищу иную, чем члены варн и джати. Считалось, что общение с ними оскверняет человека, приносит ему несчастья, связано с грехом<sup>1175</sup>.

*Брахманы.* В брахманских сочинениях настойчиво повторяется мысль об исключительности этого сословия. Зачастую составителям названных текстов изменяло чувство меры, и тогда появлялись такого рода восхваления: «Они (брахманы. — *Авт.*) могут делать богов из тех, кто не бог, и не богами тех, кто является богом. Разгневавшись, они способны создать другие миры и других властителей миров... Они боги богов и причина причин... Ученый или неученый брахман — всегда великое божество...»<sup>1176</sup>. «Брахман, рождаясь для сохранения сокровищницы дхармы, занимает высшее место на земле как владыка всех существ. Все, что есть в мире, — это способность брахмана... Ведь люди живут по милости его... Только он один имеет право на всю эту землю»<sup>1177</sup>.

Авторы сутр и шастр упорно настаивали на привилегиях данного сословия — его представители не облагаются налогами<sup>1178</sup>, не попадают в кабалу за долги, не подвергаются смертной казни<sup>1179</sup>, телесному наказанию или пытке во время следствия; проступки против брахманов рассматриваются как тяжкий грех<sup>1180</sup>.

Впрочем, многое из того, на что претендовали члены этой варны, оставалось только претензиями. Имеются сведения, что они, подобно членам других варн, платили налоги (например, брахманы ремесленники, купцы и т.д.); если не посвящали себя традиционным занятиям<sup>1181</sup>, подвергались и смертной казни, и калечению по суду<sup>1182</sup>; имущество их подлежало конфискации. Судя по буддийской литературе, брахманы могли заниматься земледелием (джатаки III.163, 293; IV.276) и скотоводством; в медицинских трактатах говорится об обучении врачеванию их сыновей, что противоречило брахманским предписаниям. В джатаках упоминаются брахманы пастухи, охотники, слуги<sup>1183</sup>. Патанджали (III.4.69) писал о брахмане, работавшем дровосеком; по его словам, среди лиц, принадлежавших к этому сословию, встречались очень бедные люди<sup>1184</sup>. Перечисленные в дхармашастрах наказания для членов низших варн, оскорбивших брахманов словом или действием<sup>1185</sup> (это приводит-

---

<sup>1174</sup> Подробнее см.: V.Jha. From Tribe to Untouchable: The Case of Niṣādas.

<sup>1175</sup> Подробнее см.: R.S.Sharma. Śūdras in Ancient India, с. 139–140.

<sup>1176</sup> Мбх. (S.R.) XIII.141.16–21.

<sup>1177</sup> Ману I.99–105; см. также: Вишну XIX.20–22. «Боги — невидимые божества, брахманы — видимые божества. Благодаря брахманам боги живут на небе...» и т.д.

<sup>1178</sup> Васиштха I.42–45; Апастамба II.10.26.16; Ману VII.133–135; Вишну III.26–27.

<sup>1179</sup> Гаутама XII.43; Баудхаяна I.10.18.17; Ману VIII.379–381.

<sup>1180</sup> Ману VIII.124–125; Артх. IV.8.

<sup>1181</sup> Мбх. XII.77.6–9; Ману VII.130–132, 137–138.

<sup>1182</sup> Артх. IV.11. В эпической и художественной литературе описано немало случаев казни и калечения брахманов (Мбх. I.101.10–11; Панчатантра I.10).

<sup>1183</sup> Jataka II.165; III.15–21; IV.34; B.Ch.Law. Indological Studies P.I. Allahabad, 1964, с. 74–75; N.Wagle. Society at the Time of the Buddha, с. 151.

<sup>1184</sup> B.N.Puri. India in the Time of Patañjali, 1957, с. 83.

<sup>1185</sup> «Рожденный один раз (т.е. шудра. — *Авт.*), носящий ужасной бранью дваждырожденных, заслуживает отрезания языка, ведь он — самого низкого происхождения. В рот оскорбительно отзывающегося об их имени и происхождении должен быть воткнут железный раскаленный стержень длиной в двенадцать пальцев. В уста и уши надменно поучающего брахманов их дхарме пусть царь прикажет влить кипящее масло» (Ману VIII.270–272). Шудра, ударивший высшего по варне, должен понести суровое наказание: «Подняв руку или палку, он заслуживает отрезания руки; лягнувший в гневе ногой заслуживает отрезания ноги» (Ману VIII.279–280); см. также: Гаутама XII.1–7.

ся обычно в современной литературе для подтверждения мнения об их исключительности), не подтверждаются данными других источников<sup>1186</sup>.

Необходимо отметить, что в изучаемый период в Индии еще не было храмов, являвшихся в других странах основой политического влияния жречества и центрами его деятельности, а также храмовых хозяйств, игравших столь важную роль, скажем, в Вавилонии или Египте; очевидно, не было и какой-либо организации брахманов даже в местном масштабе. Следовательно, отсутствовали экономические и политические предпосылки для реального главенства их в древнеиндийском обществе.

И тем не менее они продолжали занимать очень видное положение в качестве идеологов господствующего класса, хранителей и толкователей древних традиций, исполнителей культовых действий. Их почитали как лиц, совершавших магические обряды, толковавших приметы и предзнаменования<sup>1187</sup>; нередко они выступали в роли деревенских знахарей и колдунов. Наконец, именно они занимали должности в государственном аппарате (особенно в суде), могли быть и сенапати — командующими армией<sup>1188</sup>.

Даже буддийские сочинения говорят о брахманах как о советниках правителей, называют их среди крупных чиновников — аматьев и махаматров. И не случайно селевкидский посол Мегасфен писал, что «их... используют цари в так называемом великом совете, на который мудрецы сходятся в начале каждого нового года в царский дворец, и все, что каждый из них придумал или заметил полезного для государственных учреждений, излагается здесь публично» (Страбон XV.1.39).

Экономически некоторые группы брахманов тоже были весьма сильны — владели крупными земледельческими и скотоводческими хозяйствами<sup>1189</sup>, царь дарил им земельные участки и деревни (брахмадея)<sup>1190</sup>. Следует сказать, что высоким экономическим статусом брахманы обладали прежде всего в монархиях<sup>1191</sup>.

*Кшатрии* назывались в брахманских сочинениях вторым по важности и значению сословием, но буддийская и джайнская литература отводила им обычно первое место<sup>1192</sup>. Это, очевидно, имело серьезные основания (ведь у буддистов и джайнов было меньше причин восхвалять кшатриев, чем у брахманов — самих себя) и в целом соответствовало реальному положению вещей. Несмотря на определенную тенденциозность буддийских сочинений, они отражают дух эпохи. Будде приписываются слова о том, что кшатрии выше брахманов<sup>1193</sup> и являются лучшей из четырех варн<sup>1194</sup>. В одной из джатак (I.19) приводится мысль о том, что будды рождались не в варне вайшьев (*vessa*) или шудр (*sudda*), а только в варнах кшатриев или брахманов. «И поскольку кшатрийская варна теперь высшая, я, — говорит Будда, — буду вновь рождаться представителем этой варны»<sup>1195</sup>.

Глава государства был, как правило, кшатрием; на высших правительственных постах (особенно военных) в центре и на местах находились кшатрии (кстати, на содержание армии и администрации шли основные доходы государства, поступления в виде налогов,

---

<sup>1186</sup> См., например: Артх. III.18–19. Следует отметить, что «Законам Ману» свойственна особая нетерпимость и непомерность притязаний. Другие брахманские трактаты более умеренны.

<sup>1187</sup> По свидетельству Патанджали, брахман, даже если он не выполнял религиозные обязанности, предусмотренные для его варны, уже по рождению принадлежал к высшей варне (см.: V.N.Puri. *India in the Time of Patañjali*, с. 90).

<sup>1188</sup> Подробнее см.: V.Ch.Law. *India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism*. L., 1941; Г.М.Бонгард-Левин. *Индия эпохи Маурьев*, с. 154–155; R.N.Mehta. *Pre-Buddhist India*. Bombay, 1939; S.C.Bhattacharya. *Some Aspects of Indian Society*...

<sup>1189</sup> N.Wagle. *Society at the Time of the Buddha*, с. 66, 150.

<sup>1190</sup> Дигха-никая I.127.208.111; Маджхима-никая II.164.

<sup>1191</sup> Именно в монархиях (прежде всего в Косале и Магадхе) существовали «брахманские деревни» (см.: N.Wagle. *Society at the Time of the Buddha*, с. 19).

<sup>1192</sup> Дигха-никая I.99. Не случайно буддийские и джайнские вероучители (Будда Гаутама и Махавира) считались кшатриями.

<sup>1193</sup> Дигха-никая I.98.

<sup>1194</sup> Маджхима-никая I.358; Самьюта-никая I.153; II.284.

<sup>1195</sup> Цит. по: Г.М.Бонгард-Левин. *Индия эпохи Маурьев*, с. 156.

пошлин и т.д.), они же получали львиную долю добычи после успешных сражений. Им нередко принадлежали крупные земельные поместья. Показательны, например, толкования, которые дают понятию «кшатрий» «Дигха-никая» (III.92–93) и комментатор Буддхагхоша (Сумангалавиласини III.870): «Кшатрий — это владелец полей (khattāna-pati, khattasāmīno), а не только титул». По свидетельству Мегасфена (Арриан. Индика XII.2–4), представители воинской группы, «если нужно сражаться, сражаются, когда же заключен мир, ведут веселую жизнь; от государства им идет такое жалование, что на него они без труда могут прокормить и других». Иными словами, в руках кшатриев сосредоточивалась военная, политическая и экономическая власть, а потому можно сказать, что скорее брахманы зависели от кшатриев, чем наоборот.

В период распространения неортодоксальных систем (прежде всего буддизма и джайнизма) роль этого сословия усилилась и его представители стали претендовать на особые позиции и в идеологической сфере. Уже в упанишадах они порой выступают в качестве учителей и даже наставников брахманов (Чх.-уп. V.11; Бр.-уп. XI.1). В этих же текстах (например, Чх.-уп. VII.1.2) кшатрии предстают знатоками «науки управления (kāttra-vidyā). Надо полагать, что они были и создателями «науки об артхе».

Однако изменение общей обстановки в стране отразилось и на этой варне. Вероятно, уменьшалась ее численность. Многие кшатрийские роды, оттесненные на второй план более удачливыми соперниками, постепенно хирели. Истинными кшатриями все чаще стали считать только тех, кто принадлежал непосредственно к царскому роду или приближался к нему по положению и происхождению. Остальные превращались в привилегированных наемных солдат, гаремных стражников, телохранителей вельмож и т.д. Согласно Мегасфену (Страбон XV.1.47), они получали возможность жить за счет царской казны, т.е. переходили в разряд наемников. «Милинда-панха» среди обязанностей кшатриев перечисляет и обучение письму и счету (lekha-mudda)<sup>1196</sup>.

Некоторые кшатрийские кланы попадали в зависимость от других, что значительно ухудшало их общественное положение. Иногда кшатрии спускались еще ниже по социальной лестнице и вынуждены были заниматься тем же, чем занимались члены более низких варн, — торговлей и ремеслом<sup>1197</sup>. Они теряли свой статус, сливаясь в первую очередь с вайшьями.

Общий упадок родоплеменных отношений и традиций выразился и в том, что заметно начала выдвигаться служилая знать. Наиболее красноречиво об этом свидетельствует появление царских династий из членов прочих варн<sup>1198</sup>. Таковыми, например, были брахманская династия Канвов в Магадхе и шудрянские династии Нандов<sup>1199</sup>, а возможно, и Маурьев<sup>1200</sup>.

Вражда между брахманами и кшатриями отошла в прошлое, становилась все менее выраженной. Необходимость держаться вместе хорошо понимали и те, и другие. Недаром в «Законах Ману» (IX.322) признается: «Без брахмана не преуспеваем кшатрий, без кшат-

---

<sup>1196</sup> S.C.Bhattacharya. Some Aspects of Indian Society, с. 80 (вопрос о значении термина lekha-mudda спорен).

<sup>1197</sup> В джатаках говорится о кшатриях, занимающихся торговлей (IV.84) и изготовлением посуды (V.290–293).

<sup>1198</sup> О царях-некшатриях говорится в «Законах Ману»: «Пусть [брахман] не принимает даров от царя, не происходящего из рода кшатриев...» (IV.84). Реальное существование царей-шудр подтверждается следующим предписанием благочестивому брахману: «Пусть не проживает в государстве шудр...» (Ману IV.61); комментаторы толкуют это как запрещение жить в стране, где цари, сановники, вельможи — шудры. См. также: Мбх. XII.79.35: «Если брахман, или вайшья, или шудра будет лучшим царем и охранит подданных, пусть он удерживает власть посредством дхармы».

<sup>1199</sup> См. «предсказание» в «Вишну-пуране» (IV.23.4–5): «Махападма Нанда, сын Маханандина, рожденный от шудрянки, будет крайне жаден [к власти] и истребит кшатриев, как новый Парашурама. После этого царями будут шудры» (D.R.Patil. Cultural History from the Vāyu Purāṇa. Poona, 1946, с. 38; S.G.Kantawala. Cultural History from the Matsyapurāṇa. Varoda, 1964, с. 24, 35).

<sup>1200</sup> Даже если пураническая традиция о шудрянском происхождении Маурьев неверна, само ее возникновение подтверждает возможность появления царей из шудр.



рия не процветает брахман; брахман и кшатрий, объединившись, процветают и в этом мире, и в ином». Каутилья также утверждал, что «власть кшатриев, укрепляемая брахманством, непобедима и побеждает навсегда» (I.9).

В буддийских текстах часто подчеркивается особое положение кшатриев и брахманов. Будда, по традиции, объяснял царю Аджаташатру, что из четырех варн лишь эти две должны рассматриваться как главные. Особо высоким статусом обладали кшатрии в республиканских объединениях.

*Вайшьи.* В изучаемый период их положение также изменилось. В большинстве своем они (особенно в деревне) были окончательно отторгнуты от политической жизни, перестали влиять хоть в какой-то степени на государственные дела и превратились в главных плательщиков налогов. Изолированность общин старательно поддерживалась государством<sup>1201</sup>. Но вайшьи не представляли собой однородного сословия. Расцвет городов и расширение торговли обусловили появление зажиточной верхушки, включавшей крупных купцов, ростовщиков, наиболее преуспевающих ремесленников. Некоторые богатые вайшьи (шрештхины — «лучшие») занимают место в государственном аппарате (в джатаках неоднократно упоминается о шрештхинах на должности царских казначеев), становятся торговыми агентами царя, сборщиками пошлин, служащими в царском хозяйстве и т.д. Они тоже пробивались в верхи общества.

Буддийские сочинения ясно отразили процесс дифференциации этой варны: наряду с владельцами земельных участков и даже поместий и богатыми шрештхинами, удачливыми ростовщиками и торговцами, упоминаются разорившиеся вайшьи, вынужденные заниматься «низкими» профессиями<sup>1202</sup>. В массе своей они по статусу все более приближались к шудрам, хотя в предшествующий период как дваждырожденные наряду с брахманами и кшатриями противостояли им. Теперь уже обозначается тенденция рассматривать вайшьев и шудр вместе<sup>1203</sup>. Показательно, что в «Милинда-панхе» функции их не разделяются. Н.Вагле, детально проанализировавший ранние буддийские сочинения, пришел к выводу, что четырехварновая схема иногда заменялась тройственным делением: на кшатриев, брахманов и домохозяев (*gahapati*)<sup>1204</sup>. К последним причислялись вайшьи и, возможно, шудры, ведущие свое хозяйство.

*Шудры.* Сближение между двумя последними варнами происходило в результате не только снижения общественного статуса вайшьев, но и повышения общественного положения шудр. Авторы шастр всячески старались подчеркнуть приниженность последних. Однако и они отмечали ряд обстоятельств, позволяющих думать, что в действительности так было не всегда. По-прежнему считалось, что шудры должны служить дваждырожденным (особенно брахманам), но это (даже в «Законах Ману») трактуется лишь как выполнение религиозного долга с целью добиться награды в будущих рождениях<sup>1205</sup>. Такой образ жизни вовсе не квалифицировался как единственно возможный для каждого представителя этого сословия. Подобно вайшьям, они были заняты (пусть не в равной мере) во всех основных сферах экономики. «Если шудра не может обеспечить свою жизнь обычными занятиями (т.е. услужением трем высшим варнам), тогда для него допустимы торговля, скотоводство, ремесло» (Мбх. XII.283.3); «[Дхарма] шудр — служение дваждырожденным, ведение хозяйства (*vārttā* — земледелие, скотоводство и торговля), ремесло, профессия актера» (Артх. I.3)<sup>1206</sup>. Сохранилось множество данных о независимом имущественном положе-

<sup>1201</sup> Артх. II.1; Страбон XV.1.40; Арриан. Индика XI.9.

<sup>1202</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев, с. 158; а также: The Uvāsagadasāo. 184; Ангуттара-никая V.117.

<sup>1203</sup> Ср., например, у Ману: «[Царю] надо ревностно побуждать вайшьев и шудр исполнять присущие им дела, т.к. они, избегая присущих им дел потрясают этот мир» (VIII.418).

<sup>1204</sup> N.Wagle. Society at the Time of the Buddha, с. 127.

<sup>1205</sup> Ману IX.334–335; X.121–123; XI.236; см. также: Апастамба I.1.1.6–7; Гаутама X.50–66; Васиштха II.20; Баудхаяна I.10.18.5.

<sup>1206</sup> См. также: Ману IV.253; X.99.

нии шудр<sup>1207</sup>. С точки зрения брахманов, обогащение их было явлением нежелательным<sup>1208</sup>, но запретительные предписания принимали только форму пожеланий: никто не мог остановить процесс обогащения ремесленников и т.д. Источники приводят немало примеров того, что состоятельный шудра нанимал в качестве слуг других шудр и даже дваждырожденных, в том числе брахманов<sup>1209</sup>.

Разумеется, все это не означает полного равноправия членов низшей варны с дваждырожденными. Шудрам значительно труднее было продвигаться по службе, для них существовали определенные ограничения в выборе профессии и места жительства, устанавливались более суровые меры наказания по суду, они подвергались дискриминации в вопросах религии, при соблюдении обрядности, однако перегородки между высшими и низшими варнами не были все-таки столь непреодолимыми. Согласно «Законам Ману», брахмана, оскорбившего кшатрия, полагалось штрафовать на 50 пан, оскорбившего вайшью — на 25 и шудру — на 12 пан<sup>1210</sup>. За убийство кшатрия нужно было совершить четвертую часть того покаяния, которое полагалось за убийство брахмана, за убийство вайшьи — восьмую и за убийство шудры — шестнадцатую<sup>1211</sup>. Показательно, что различие во всех названных случаях только количественное<sup>1212</sup>. Более того, убийство шудры фактически начинает приравниваться к убийству кшатрия и вайшьи<sup>1213</sup>, лишь убийство брахмана продолжает считаться преступлением более серьезным.

Весьма примечательны свидетельства «Артхашастры»: при обсуждении вопросов наследства отличие статуса шудр от положения представителей других варн выражается лишь в том, что сыну брахманки достается четыре доли, сыну кшатрийки — три, сыну вайшьи — две и сыну шудрянки — одна доля (III.6). Тот же количественный принцип определяет наказания за продажу в рабство: за продажу несовершеннолетнего ария, если он шудра, с родственников взимается штраф в 12 пан, если он вайшья — 24, кшатрий — 36 и брахман — 48 пан (III.13). Много других сведений о положении шудр собрано и проанализировано Р.С.Шармой в его книге «Шудры в древней Индии».

В исторической науке долгое время держалось и отчасти держится до сих пор мнение, что варна шудр была варной рабов<sup>1214</sup>. Даже данные, приведенные в главе, не позволяют согласиться с этой точкой зрения. Шудры занимались, и притом по своему выбору, разными видами производственной деятельности (но самым добродетельным брахманы, конечно, считали служение дваждырожденным); они могли быть независимыми в имущественном отношении и формально считались правоспособными членами общества; отме-

---

<sup>1207</sup> Ману VIII.40.142; XI.34; Гаутама X.42.62–63; XII.5; XVII.24; Апастамба I.2.7.20–21; Васиштха XXVII.16 и сл.

<sup>1208</sup> См., например, у Ману (X.129): «Шудра не должен накапливать богатств, даже имея возможность [сделать это], т.к. шудра, приобретая богатство, притесняет брахманов».

<sup>1209</sup> Баудхаяна II.1.2.6; Маджхима-никая II.84–85.

<sup>1210</sup> Ману VIII.269.

<sup>1211</sup> Ману XI.127. У Вишну (I.6–14) говорится, что убийца брахмана должен 12 лет соблюдать покаянный обет, убийца царя — 24 года, кшатрия (не царя) — 9 лет, вайшьи — 6 лет и шудры — 3 года (см. также: Гаутама XXII.2–18; Апастамба I.9.24.1–3).

<sup>1212</sup> Чтобы подчеркнуть низкое общественное положение шудры, иногда ссылаются (например: The Age of Imperial Unity, с. 544) на следующий текст Ману (XI.132): «Убив кошку, ихневмона, голубую сойку, лягушку, собаку, крокодила, сову или ворону, надо исполнить покаяние, [полагающееся] за убийство шудры». Впрочем, приравнивание человека к животному в древности, особенно в Индии с ее развитым культом животных и с широко распространенным представлением о греховности умерщвления любых живых существ, не должно удивлять. У Гаутамы (XXII.18–19) убийство лягушки, ихневмона, вороны, собаки приравнивается даже к убийству вайшьи. И в настоящее время, с точки зрения ортодоксального индуйста, убийство коровы во многих случаях более серьезный грех, чем убийство человека.

<sup>1213</sup> Ману XI.67; Вишну XXXVII.13.

<sup>1214</sup> У.Хопкинс, например, пересказывая источник, слово śūdra произвольно переводит как «раб» — slave (The Cambridge History of India. Cambridge. 1922, vol. 1, с. 268); см. также: The Age of Imperial Unity, с. 544; Н.К.Синха и А.Ч.Банерджи. История Индии. М., 1954, с. 43–44; Б.Н.Луния. История индийской культуры. М., 1969, с. 65–66.

чалось постепенное сближение их с дваждырожденными и даже появление царских династий из шудр.

Рабами же могли стать члены всех варн, хотя, конечно, члены низших чаще оказывались в этом состоянии. Основной признак, характеризующий раба, — это то, что он не пользуется результатами своего труда и сам является собственностью другого. Большинство шудр не были рабами, хотя по своему фактическому положению и приближались иногда к ним<sup>1215</sup>.

В древней Индии деление общества на рабов и свободных существовало одновременно с делением на варны. Если первое было классовым, то второе сословным. Конечно, они были тесно связаны друг с другом, но не совпадали. Человек, временно находившийся в положении раба, сохранял свою сословную принадлежность. В источниках неоднократно упоминается о том, что хозяин должен был учитывать его варновый статус и не поручать ему такой работы, которая могла его осквернить<sup>1216</sup>.

Однако кроме временных рабов существовали постоянные, рабы по рождению. Некоторые шастры относят к «рабскому сословию» шудр, некоторые же и «Артхашастра» причисляют членов всех четырех варн к ариям, свободным, а «предназначенными к рабству» считают млеччхов — варваров, находящихся вне системы варн<sup>1217</sup>.

---

<sup>1215</sup> Ману VIII.413–414, см.: Г.Ф.Ильин. Шудры и рабы в древнеиндийских сборниках законов. — ВДИ. 1950, №2.

<sup>1216</sup> Артх. III.13.

<sup>1217</sup> Артх. III.13. По этому вопросу см.: А.А.Вигасин. «Устав о рабах» в «Артхашастре». — ВДИ. 1976, №4.

## ГЛАВА XIV

### РАБСТВО И ДРУГИЕ ФОРМЫ ЗАВИСИМОСТИ

При рассмотрении общественной структуры древнеиндийского общества уместно подчеркнуть, что однозначного ее определения для территории всей страны быть не может. Племена и народы находились в разных природных условиях, создавали разные типы хозяйства и государства, развивались неодинаковыми темпами. Поэтому характеристика, верная для одного района, может оказаться ошибочной для другого. Но даже в одном и том же регионе существовали натуральное и товарное производство, родоплеменные отношения и гражданское общество, хозяйства, основанные на подневольном и свободном труде. Все это осложнялось наличием варн и каст, а также социальных групп, подвергавшихся эксплуатации, формы которой неидентичны рабовладельческим (наемные работники, арендаторы, зависимые сородичи, низшие касты).

Материалы данной и ряда предыдущих глав относятся в основном к наиболее развитой области Индии — центральной части долины Ганга, ядру империи Маурьев. Поскольку в этих главах мы касаемся явлений общего порядка, типичных не только для рассматриваемого времени, иногда привлекаются источники и иных хронологических периодов. Это позволяет создавать более объемную картину, хотя и нарушает строгую соотносимость с конкретным историческим периодом. Однако проблема рабства и других форм зависимости выходит за рамки собственно магадхско-маурийской эпохи (именно в это время институт рабства получил широкое развитие) и непосредственно связана с изучением социальной структуры древней Индии в целом.

В течение долгого времени историческая наука почти не занималась изучением рабства в Индии. Лишь в послевоенные годы картина начинает несколько меняться<sup>1218</sup>. О многом из того, о чем раньше писалось только предположительно, теперь, опираясь на установленные факты, можно говорить уже с большей долей уверенности.

Хорошо известно следующее утверждение Мегасфена: «Достопримечательностью земли индийцев является то, что все индийцы свободны и ни один индиец не является рабом. В этом — сходство лакедемонян и индийцев. Но у лакедемонян рабами являются илоты, и они исполняют подобающее рабам, у индийцев же никто не является рабом, ни тем более кто-либо из индийцев»<sup>1219</sup>. Даже современники Мегасфена не соглашались с утверждением селевкидского посла: «По уверению Мегасфена, никто из индийцев не имеет рабов, но Онесикрит считает это только особенностью мусиканского населения (на территории совр. Синда. — *Авт.*)...» (Страбон XV.1.54). Из контекста ясно, что Страбон не принимает утверждение Мегасфена как бесспорное. Несмотря на то что за данным свидетельством стоит авторитет современника и очевидца, ему нельзя безоговорочно следовать<sup>1220</sup>. И все же на него обычно ссылаются те, кто считает рабство явлением, нехарактерным для древней Индии. Конечно, современная историческая наука далеко ушла от того времени, когда даже крупные ученые, чьи работы были важным событием в индологии, упоминали

---

<sup>1218</sup> Кроме работ советских историков — Д.А.Судейкина, А.М.Осипова, Г.Ф.Ильина, А.А.Вигасина — следует указать работы зарубежных исследователей — В.Рубена, Р.С.Шармы, Д.Д.Косамби, Д.Р.Чананы, М.Шетелих и др.

<sup>1219</sup> Арриан. Индика X.9 (перевод О.В.Кудрявцева).

По мнению Г.М.Бонгард-Левина, это сообщение Мегасфена, возможно, отразило особенности рабства в древней Индии: селевкидский посол, говоря об отсутствии рабства, имел в виду лишь ограниченные возможности превращения свободных в пожизненных рабов. Фразу Мегасфена он понимает так: «Тем более никто из индийцев» — и сопоставляет ее со словами Каутильи — «для ариев не должно быть рабства» (*dāśabhāva*). См.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев. М., 1973, с. 135.

<sup>1220</sup> Среди крупных исследователей, пожалуй, только Б.Брелёр отрицал существование рабства в древней Индии; см.: В.Врелер. *Kauṣīlīya Studien*. Bd 2–3. Bonn, 1928–1934.

о рабстве только в случайной связи<sup>1221</sup>. Но и в наши дни этой проблеме в западной и индийской историографии уделяется незаслуженно мало внимания<sup>1222</sup>. И сейчас некоторые исследователи рассматривают рабство как случайное явление в древнеиндийском обществе, вольно или невольно преуменьшают его значение и ограничивают сферу его применения.

Между тем в древности рабство было закономерной формой общественных отношений. Оно в решающей мере способствовало ломке родоплеменных отношений, образованию гражданского общества, разделению труда, росту производительных сил и на этой базе развитию культуры: известно, что возникновение древнейших цивилизаций происходило в прямой связи с возникновением рабовладельческих отношений. Обладание рабами в те далекие эпохи вовсе не считалось неблагоприятным<sup>1223</sup>.

*Положение раба.* Под рабом следует понимать человека, лишённого правосубъектности, являвшегося собственностью<sup>1224</sup> другого лица, не собственника своей рабочей силы и результатов своего труда. Различные категории рабов были неодинаковы по своему положению, и мы здесь имеем в виду (если это специально не оговорено) раба в полном смысле слова, т.е. такого, в котором главные особенности его классового положения и юридического статуса воплощены в наиболее полной мере и ближе всего подходят к данному выше определению. В древней Индии таким был раб по рождению.

К рабам (*dāsa*) могли причисляться также различные категории лиц, находившихся во временной и условной зависимости (кабальные должники, лица, заключившие договор о рабской службе, и т.д.). Но их положение в немалой степени отличалось от положения собственно рабов, и они не всегда назывались термином «даса».

Наиболее заметная общая черта, отличающая раба, — отсутствие права на свою личность<sup>1225</sup>. Это и в древнеиндийских сочинениях формулируется достаточно определенно: «Раб — не хозяин самому себе» (*na dāsaḥ prabhurātmanaḥ*)<sup>1226</sup>. В буддийском сочинении «Маджхима-никая» (I.275) говорится: «Если человек — раб, он не хозяин самому себе (*anattādhīno*), он подчинен другим (*parādhīno*) и не может идти, куда пожелает. Если же он освобождается от рабства, он становится хозяином самому себе, не подчиняется другим и может идти, куда пожелает»<sup>1227</sup>. «Корова, коза, человек (*manuḥ*), овца, лошадь, мул, осел — эти семь сведущими считаются домашними животными (*grāmyāḥ paśavaḥ*)»<sup>1228</sup>.

В древней Индии, так же как в античных странах, право хозяина распоряжаться жизнью и смертью раба не вызывало сомнений: «[Если] слуги куплены за деньги, [то] их жизнь — в руках хозяина; не преступление отнять у [такого] слуги жизнь»<sup>1229</sup>. И то были не пустые слова. Имеется немало примеров расправы господина с рабами<sup>1230</sup>.

<sup>1221</sup> Например: V. Smith. The Early History of India. Oх., 1904.

<sup>1222</sup> Обзор некоторых работ по этой проблеме см.: Y. Bongert. Réflexions sur le problème de l'esclavage dans l'Inde ancienne à propos de quelques ouvrages récents. — BEFEO. 1963, t. 51, №1, с. 143–194.

<sup>1223</sup> «Сама природа так установила... что одни естественно свободные, другие естественно рабы, и для этих последних рабство столь же полезно, сколь и справедливо» (Аристотель. Политика I.2.14–15).

<sup>1224</sup> «В условиях рабства работник принадлежит *отдельному особому собственнику*, являясь его рабочей машиной. Как совокупность проявлений силы, как рабочая сила, он является вещью, принадлежащей другому, и поэтому он относится к особому проявлению своей силы, т.е. к своей живой трудовой деятельности, не как субъект» [К. Маркс. Критика политической экономии (черновой набросок 1857–1858 годов). — Т. 46. Ч. I, с. 453–454.

<sup>1225</sup> «Раб не является личностью (*servus nullum caput est*)», — говорится в «Институциях Юстиниана» (I.14.4).

<sup>1226</sup> Нарада I.29; V.40.

<sup>1227</sup> Комментируя этот текст, Буддхагхоша (V в.) давал следующее разъяснение: термин *anattādhīno* означает, что раб не может ничего делать по собственному желанию, а *parādhīno* — что раб должен действовать по желанию другого (Pārāicasūdanī II.318); подробнее см.: Г. М. Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев, с. 128.

<sup>1228</sup> Мбх. VI.5.14; также: «Ваю-пурана» 9.44 и сл. (D. R. Patil. Cultural History from the Vāyu Purāṇa. Poona, 1946, с. 114).

<sup>1229</sup> Панчатантра I.13 (стих 303).

<sup>1230</sup> См. джатаки №4, 373, 416; Маджхима-никая I.344; I.125–126.

Юридически раб был не правоспособен; сделки, заключенные им, считались недействительными<sup>1231</sup>, он не мог выступать свидетелем в суде (Ману VIII.66). Однако различные обстоятельства вынуждали в некоторых случаях отходить от этих положений. Так, при отсутствии надлежащих свидетелей мог быть допрошен и раб (Ману VIII.70). Если с разрешения хозяина он нанимался к третьему лицу<sup>1232</sup>, то по отношению к последнему оказывался наемным и в какой-то мере неизбежно должен был стать юридическим лицом.

Источники разных периодов содержат много упоминаний об уплате дани рабами (Мбх. II.47.7; 48.10), о проигрыше рабов в кости<sup>1233</sup> и дарении их. В эпосе часто повествуется о дарениях царями при жертвоприношениях сотен тысяч (и даже миллионов) юношей и девушек (Мбх. II.30.51; 45.18; XII.29.29 и др.). В джатаках встречаются сообщения о дарениях 100 (№456, IV.99) и 700 (№544, VI.503) рабов и рабынь. Монахам запрещалось принимать рабов в дар (Дигха-никая I.5), и само запрещение указывает на то, что такие факты считались возможными; запрещение не распространялось на монастыри, которые имели большое число рабов. Встречающиеся в текстах цифры часто преувеличены<sup>1234</sup>, а иногда и просто фантастичны, но они свидетельствуют о том, что дарение людей считалось древними индийцами вполне естественным. Раба можно было заложить. Если отдавалась в залог рабыня (как и в случае с домашними животными), за проценты по ссуде принималось ее потомство (Вишну VI.15).

Хозяин имел право продать раба, и такая продажа по форме мало отличалась от сделок подобного рода с движимым имуществом. В отличие от животных, «четвероногих» (чатушпада), рабы при перечислении часто именовались «двуногими» (двипада). Правила торговли ими (как и другими товарами), регламентацию ее и наказание за нарушение правил устанавливало государство. При продаже полагалось объявлять данные, которые необходимо было знать покупателю; умолчание о дефектах, касающихся здоровья раба или невозможности выполнения им тех или иных работ, каралось (Артх. III.15). Древние авторитеты определяли и срок, в течение которого покупатель мог вернуть раба, коль скоро последний не соответствовал объявленным качествам<sup>1235</sup>. Пошлина при продаже «двуногих» составляла двадцатую или двадцать пятую часть их цены, т.е. столько же, сколько при торговле одеждой, животными, хлопком, благовониями и пр. (Следует отметить, что если торговля вообще считалась делом недостойным высших каст, то торговля людьми всячески осуждалась<sup>1236</sup>.)

Имеются данные о внешней торговле рабами: в «Перилле Эритрейского моря» назван индийский порт Баригады (совр. Бхаруч) в качестве места, куда ввозились рабы из других стран<sup>1237</sup>. В джайнской литературе упоминаются рабыни из Средней Азии, Ирана, Шри-Ланки<sup>1238</sup>. Имеются свидетельства и о вывозе рабов из Индии (Перипл 31).

Цены на них всюду зависели от факторов не только более или менее устойчивых (выгодность использования рабского труда), но и таких изменчивых, как наличие рабов на рынке, потребности или даже капризы рабовладельцев и т.д. Древняя Индия, по-видимому, не составляла исключения. У нас почти нет сведений о стоимости рабов. Если же таковые и встречаются<sup>1239</sup>, то им вряд ли можно доверять, ибо обычно неизвестна покупательная способность упоминаемых денежных единиц<sup>1240</sup>; кроме того, приводимые цифры, как пра-

<sup>1231</sup> Ману VIII.163; Артх. III.1; Яджн. II.33.

<sup>1232</sup> Существование такой практики засвидетельствовано в джатаке №97 (I.402).

<sup>1233</sup> Рассказывают, что Юдхитхира проиграл 10 тыс. рабынь и столько же рабов (Мбх. II.54.12 и 16).

<sup>1234</sup> Этот вопрос подробно рассмотрен в кн.: Д.Р.Чанана. Рабство в древней Индии. М., 1963, с. 167–174.

<sup>1235</sup> Артх. III.15; Яджн. II.180; Нарада IX.3.

<sup>1236</sup> Ману X.85–86; Апастамба I.7.20.12; Гаутама VII.14. Не считалось зазорным менять людей на людей: Апастамба I.7.20.15; Васиштха II.39.

<sup>1237</sup> «Перипл Эритрейского моря» 36 и 49. — ВДИ. 1940, №2.

<sup>1238</sup> J.Ch.Jain. Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons, Bombay, 1947, с. 107.

<sup>1239</sup> Джатаки №39, 64, 402, 547.

<sup>1240</sup> См.: А.А.Вигасин. Монеты и цены в «Артхашастре» Каутильи. — Тезисы докладов и сообщений советских ученых к V Международному конгрессу по санскритологии. М., 1981, с. 60–63.

вило, неправдоподобно округлены. Имеются и косвенные данные, позволяющие судить об общей ценности рабов независимо от конъюнктуры. При рассмотрении вопроса о восстановлении хозяином своих прав на утерянную или похищенную собственность говорится, что выкуп за раба должен быть на четверть больше, чем за лошадь, в два с половиной раза больше, чем за буйвола или корову, и в двадцать раз больше, чем за овцу или козу<sup>1241</sup>. Эти цифры можно считать показателями относительной стоимости выкупаемого.

Раба, как и всякую другую вещь, можно было украсть<sup>1242</sup>. За кражу его полагалось «среднее наказание» в 250–500 пан или штраф в 600 пан, что соответствовало отрубанию обеих ног (Артх. III.17; IV.10). Серьезность наказания — также свидетельство большой ценности рабов.

Будде приписываются слова о запрещении принимать в буддийскую общину рабов<sup>1243</sup>; не принимались они и в джайнскую общину<sup>1244</sup>: прием рабов в монашескую общину был бы равноценен укрывательству, нарушению прав собственности, а в строгом соблюдении этих прав монастыри были заинтересованы не меньше других: ведь они сами являлись крупными собственниками.

В случае дележа наследства рабы делились, как и всякое другое имущество. Если наследников было больше, чем рабов, последние оставались общесемейной собственностью и работали на своих хозяев по очереди<sup>1245</sup>.

Господин имел безусловное право на потомство рабыни независимо от того, кто был настоящим отцом<sup>1246</sup>. Как отмечалось ранее, рабы давались и в залог.

Непременная особенность рабского состояния — отсутствие права собственности на свою рабочую силу и на результаты своего труда. В странах античного мира признавалось естественным, что человек, потерявший право на самого себя, не мог и приобретать что-нибудь в собственность<sup>1247</sup>. Так было и в древней Индии, что подтверждается самыми различными источниками. В «Законах Ману» (VIII.416) говорится: «Жена, сын и раб (dāsa) — трое считаются не имеющими собственности: чьи они, того и имущество, которое они приобретают». Это положение присутствует и в других источниках<sup>1248</sup>.

Сошлемся на эпизод из «Махабхараты», где рассказывается, что Юдхиштира проиграл Драупади — общую жену Пандавов. Как известно, это случилось уже после того, как он проиграл самого себя (т.е. стал рабом). В связи с этим дядя Пандавов Видура утверждал, что Драупади — не рабыня, ибо раб не имеет ничего, что бы он мог сделать ставкой в игре. На этом же основании и Драупади отказывалась признать себя рабыней (Мбх. II.59 и сл.).

Обратим внимание на то, что в цитированном выше стихе из «Законов Ману» имеется в виду не всякое имущество, а только то, которое заработано во время пребывания в рабской зависимости. Полная имущественная неспособность не являлась непременной особенностью рабского положения. Так, рабовладелец, становясь хозяином свободнорожденного раба (военнопленного, продавшего себя и т.д.), не становился автоматически собственником имущества, принадлежавшего рабу до его порабощения. Кроме того, такой раб пожизненно сохранял семейные и родственные связи, а следовательно, и право на долю семейного имущества. Наконец, хозяин мог поощрять раба подарками, разрешать тру-

<sup>1241</sup> Артх. III.15. См. также: Яджн. II.177.

<sup>1242</sup> См., например, у Ману VIII.342.

<sup>1243</sup> Махавагга I.45–47; Чуллавагга X.17.1 и др.

<sup>1244</sup> J.Ch.Jain. *Life in Ancient India*..., с. 194; Sh.Bh.Deo. *History of Jaina Monachism*. Poona, 1959, с. 140.

<sup>1245</sup> Брихаспати XXV.82–83.

<sup>1246</sup> «Как в отношении коров, кобылиц, верблюдиц, рабынь (dāsi), буйволиц, коз и овец не производитель получает потомство, [а хозяин], так же [бывает] и с женой другого... Если на поле когонибудь произрастает семя, принесенное водным потоком или ветром, это — семя владельца поля; владелец семени не получает плода. Должно знать, что такова дхарма, относящаяся к потомству коров, кобылиц, рабынь, верблюдиц, коз, овец, птиц и буйволиц» (Ману IX.48.54–55).

<sup>1247</sup> «Раб, [как] находящийся во власти другого, сам не может иметь ничего своего», — говорится в «Институциях Юстиниана» (II.9.3).

<sup>1248</sup> Мбх. I.77.22; I.63.1 и др. У Нараты (V.41) это положение повторено буквально.

даться и на других за особую плату или даже вести особое хозяйство — все это для того, чтобы дать возможность рабу накопить сумму для выкупа.

Жизненные обстоятельства всегда были бесконечно разнообразны и заставляли отступать от общих правил. Известно, что во многих странах древности (Вавилония, Греция, Рим) рабы нередко обладали имуществом на основе пекулия (или на какой-либо другой) и в определенной мере могли им распоряжаться. Сходным было положение и в древней Индии. Особенно много материала дает нам «Артхашастра» (III.13). За рабом признается право на имущество: «Наследниками имущества раба являются родственники, [и только] при отсутствии их — господин».

В IX главе «Законов Ману», где речь идет о наследовании имущества, содержится любопытный стих (IX.179), позволяющий думать, что рабы сами иногда имели рабов<sup>1249</sup>. «Если у шудры есть сын от рабыни (dāsī) или от рабыни раба (dāśadāsī), он, признанный [отцом], может получить часть [наследства]: такова установленная дхарма».

Хозяева были властны над жизнью и смертью раба и могли наказывать его по своему произволу. Имеется достаточно свидетельств, что они этим правом широко пользовались. В «Махабхарате» говорится: «Если люди используют людей как рабов, [то], подчинив их битьем и заковыванием, заставляют работать день и ночь. [Раб] знает, какова боль при битье и содержании в оковах» (Мбх. XII.254.38–39). В джатаке (I.451) рассказывается о рабе по рождению, которого воспитывали вместе с сыном хозяина. Он научился грамоте и вообще по своему положению отличался от других рабов. Однако и ему приходилось думать о том, что при любой провинности его могут избить, заковать, заклеить, перевести на пищу рабов. О жестоком обращении с ними говорится во многих джатаках (№4, 97, 542, 547), в «Маджхима-никае» (I.344), «Махавасту» (I.18) и др.

По приказанию хозяина раб должен был выполнять любую порученную ему работу<sup>1250</sup>. Но жизнь и в это общее правило вносила некоторые поправки: следовало различать подлинных рабов (постоянных) и лиц, попавших в рабскую зависимость на время. Хозяину приходилось учитывать, что рабы потеряли свою свободу при различных обстоятельствах, что они происходили из разных общественных слоев и т.д. Поэтому не всякого раба можно было заставить выполнять работы, влекущие за собой ритуальное осквернение (уборка нечистот и пр.). В «Артхашастре» (III.13) содержится немало ограничений произвола хозяина по отношению к свободнорожденным рабам.

От раба требовалась преданность господину и готовность следовать его приказаниям. Выражения «рабская покорность», «подчиненное положение, подобное рабскому» и другие постоянно встречаются в древнеиндийской литературе.

При такой крайней форме господства и подчинения ни о каком уважении женской чести потомственной рабыни не могло быть и речи. Хозяин не только сам сожительствовал с ней (фактов подобного рода множество), но и принуждал ее сожительствовать, с кем ему было угодно<sup>1251</sup>.

Сведения о бытовом положении раба (его питании, одежде, условиях работы и отдыха и т.д.) скудны, но все же дают основания думать, что оно было весьма незавидным. Существование специальных определений «пища раба» (дасапарибхога) и других для обозначения пищи как самой плохой показывает, что питание его было скверным<sup>1252</sup>.

Так же надо относиться и к сообщениям о том, что раб получал плату за работу и деньгами<sup>1253</sup>. Принципиально это не снимало различия между ним и наемным работником. Последний заключал договор с хозяином; ничего подобного с рабом не случалось. Хозяин, разумеется, мог время от времени поощрять его даже деньгами (в некоторых случаях не-

<sup>1249</sup> В древнем Риме привилегированные рабы также имели иногда собственных рабов, называвшихся *servi vicarii*.

<sup>1250</sup> Дигха-никая II.33. Согласно Нарате (V.5–7), именно рабам, а не наемным слугам полагалось исполнять самые черные работы.

<sup>1251</sup> Мбх. I.100.24–30; джатаки №7, 465 и др.

<sup>1252</sup> Ангуттара-никая I.451, 459; джатаки №125, 127.

<sup>1253</sup> Артх. II.24 и 25; Дигха-никая XXXI.32.



большие денежные подарки<sup>1254</sup> выдавались систематически), но то было только поощрительное вознаграждение, и оно полностью зависело от воли хозяина.

Частые утверждения о специфически мягких формах рабства в древней Индии опираются главным образом на содержащиеся в источниках призывы хорошо обращаться с рабами. Если бы отношения между рабами и рабовладельцами строились на основе взаимного доверия и доброжелательства, вряд ли нужно было так настойчиво взывать к мягкосердечию последних. Конечно, острота внешних проявлений классового антагонизма могла несколько смягчаться определенной патриархальностью отношений между рабом и господином, особенно в семьях мелких рабовладельцев, где рабы по своему положению практически мало отличались от прочей домашней челяди, а иногда и от младших членов семьи<sup>1255</sup>.

Имеется немало данных о том, что в древней Индии семейные рабы были обычным явлением. Так, в «Махабхарате» (II.48.28) рассказывается о дарении десяти тысяч рабов «вместе с их женами» (*sadārāṇām*). В «Артхашастре» (IV.9) говорится о замужней рабыне (*parigṛhītā dāsā*) и там же (III.13) — о матери, брате и сестре рабыни, тоже рабах. Семьи рабов упоминаются в джатаках (например, №454). Видимо, их браки заключались без исполнения всех обрядов, полагающихся для свободных<sup>1256</sup>, и не были столь прочными, как семьи свободных, поскольку и они зависели от воли хозяина.

Всякий свободный, ставший рабом, в течение длительного времени сохранял родовые и семейные связи, которые отличались большой устойчивостью; они не могли так быстро распаться, и рабовладелец вынужден был в какой-то мере с ними считаться. В «Артхашастре» устанавливается: «Потомство продавшего себя пусть остается свободным» (III.13). Потомство же рабыни, появившееся после ее порабощения, принадлежало, как уже упоминалось, хозяину<sup>1257</sup>.

Рабовладелец не мог игнорировать статус попавшего в рабство — становился ли он пожизненным рабом или находился во временном рабстве. Составители шастр выделяли ряд категорий временно зависимых рабов (неоплатных должников и т.д.).

*Источники рабства.* В Индии с самой глубокой древности для обозначения раба существовал один главный термин — *dāsa*. Однако в источниках встречаются и другие термины. И тому были серьезные основания, ибо в положении отдельных категорий рабов имелись различия. Это обуславливало необходимость классификации и определения некоторых особенностей в положении каждой категории. Наиболее важными при классификации были обстоятельства порабощения или приобретения и условия освобождения.

В «Законах Ману» (VIII.415) говорится: «Захваченный под знаменем, раб за пищу, рожденный в доме, купленный, подаренный, доставшийся по наследству, раб в силу наказания — таковы семь разрядов рабов». Не исключено, что этот стих является более древним, чем основная часть текста, содержащегося в сборнике: здесь не говорится о продавших себя или своих родственников, тогда как в XI.60 и XI.62 упоминаются и те и другие. В джатаке №545 (VI.285) упоминаются четыре вида рабов: урожденные, купленные, сами поработившиеся и ставшие рабами из страха. Первые два упоминаются и у Ману, другие — явно свободнорожденные, но какова между ними разница — неясно. Различные категории рабов упоминаются и в других буддийских сочинениях. «Виная-питака» (IV.224) говорит о рабах, родившихся в доме (*antojāta*), купленных (*dhanakkīto*), военнопленных (*karamarānīto*)<sup>1258</sup>. Шесть видов рабов знают джайнские канонические тексты. В более позд-

---

<sup>1254</sup> Сумма в 1¼ паны в месяц, упоминаемая в «Артхашастре», конечно, ничтожно мала. Ср. данные о жалованье царским слугам (V.3).

<sup>1255</sup> См. джатаки №39, 289, 354 и др.

<sup>1256</sup> Интересное указание на брачный обряд (сваямвару), когда девушка-рабыня выбирает себе мужа среди юношей-рабов, содержится в джайнском источнике (см.: J.Ch.Jain. *Life in Ancient India...*, с. 159).

<sup>1257</sup> Впрочем, в «Артхашастре» (IV.12) упоминается дочь раба или рабыни, которая сама не была рабыней.

<sup>1258</sup> *Karamarānīto* — дословно «тот, кто должен был умереть от руки [врага]». Комментатор Буддхагхоша давал свое объяснение этого разряда рабов: «Если свободный человек привезен из чужой

ней дхармашастре Нарады (V.26–28) приводится список, включающий пятнадцать терминов для обозначения рабов.

Эти перечисления и другие материалы позволяют прийти к выводу, что основными источниками рабства, как полного, так и временного, были: естественное воспроизводство рабов, т.е. рождение рабов рабынями, обращение в рабство военнопленных, продажа и дарение самого себя или продажа и дарение детей и иных свободных родственников, долговая кабала, обращение в рабство как наказание за преступление.

Рабы по рождению (потомки рабынь) известны под разными наименованиями, но все термины имеют значение «рожденный в доме»<sup>1259</sup>. Этот источник рабства был, вероятно, наиболее постоянным и обильным. Рабы по рождению, совершенно оторванные от своего рода и племени, были самыми надежными и послушными, но и самыми обездоленными. Их меньше всего касались те послабления, которые вынуждены были иногда допускать рабовладельцы. Впрочем, надо отметить, что в «Артхашастре» (III.13) провозглашается, например, право рабыни и ее ребенка на свободу, если последний — сын хозяина. При определенных обстоятельствах могли освободиться также мать, брат или сестра.

Еще одним из основных и, очевидно, древнейших (на это указывает происхождение термина *dāsa* — враг) источников рабства было порабощение военнопленных. По представлениям всех древних народов, военнопленного рабом делало то обстоятельство, что победитель, сохраняя побежденному жизнь, тем самым оставлял за собой право распоряжаться ею по своему усмотрению. Множество подобных примеров содержится в «Махабхарате». Царь Магадхи Джарасандха держал в заточении 86 побежденных царей, намереваясь принести их в жертву Рудре. «Таков древний обычай кшатриев», — объяснял он Кришне (II.20.26). Бхима, пленивший царя Джаядрадху, который пытался похитить Драупади, потребовал от него: «В собраниях и общественных местах ты должен говорить: „Я — раб!“». При таком условии я пощажу тебя. Таков обычный образ действия победителя»<sup>1260</sup>. Эти «эпические примеры» интересны не как свидетельства конкретных исторических событий, а как отражения общих социальных установок, передающих традиционный взгляд древних индийцев на судьбу военнопленных.

При перечислении различных категорий рабов, как правило, также упоминаются рабы из военнопленных — «захваченный под знаменем» (Ману VIII.415) и «захваченный в битве» (Артх. III.13; Нарада V.27 и 34). А вот что писал Мегасфен: «...если среди индийцев начинается междоусобная война, то воинам не разрешается касаться земли или опустошать ее; но в то время, как они воюют между собой и убивают друг друга всякими способами, земледельцы рядом спокойно пашут, выжимают виноград, снимают плоды или жнут»<sup>1261</sup>. Материалы индийских источников, однако, дают достаточные основания считать, что и тут Мегасфен погрешил против истины. Так, в «Махабхарате» (XII.138.61) предписывается: «Резней населения, порчей дорог, уничтожением запасов пусть царь губит враждебное войско». И в «Артхашастре» (VIII.4) говорится: «Вражеское войско причиняет бедствия всей стране грабежом, убийствами, поджогами, разрушениями и уводом [населения]»<sup>1262</sup>. В XIII большом наскальном эдикте Ашока рассказывает о войне с Калингой, сильно опустошившей страну: «Сто пятьдесят тысяч человек было угнано (*aravudhe*), сто тысяч убито, и во много раз большее число погибло»<sup>1263</sup>. Какова была дальнейшая судьба пленных, сказать, конечно, трудно.

---

страны после ее захвата или если в своей собственной стране некая восставшая деревня была по приказу царя ограблена и оттуда доставлены люди — все они являются рабами и рабынями» (*Samantapāsādikā* III.1000; цит. по: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев, с. 337).

<sup>1259</sup> Ману VIII.415; Артх. III.13; Нарада V.26.

<sup>1260</sup> Мбх. III.256.11. По Бомбейскому изданию, Бхима эти слова произносит в другом контексте (IV.33.59).

<sup>1261</sup> Арриан. Индика XI.10.

<sup>1262</sup> См. также: Артх. VII.4; IX.2; X.1 и др.; Ману VII.143.195–196.

<sup>1263</sup> *Aśoka's Edicts*. Ed. by A.Sen. Calcutta, 1956, с. 99.

Рабов как добычу захватывали и в лагере противника. Известно, что в Индии в древности и в средние века многие воины (особенно из командного состава) брали в поход семью, прислугу и т.д. В случае поражения все они доставались победителю. Так, Пандавы захватили в лагере Кауравов «бесчисленное количество рабов — мужчин и женщин»<sup>1264</sup>. У Ману и Гаутамы изложены даже правила раздела такого рода добычи<sup>1265</sup>. Рядовые воины, возможно, продавали их купцам, согласно Каутилье, постоянно сопровождавшим войско (Арх. X.1).

Рабство, как и в других странах в древности, считалось вполне естественным общественным институтом, и рабом мог стать любой свободный. Поэтому не случайно брахманские шастры стремились оградить брахманов от рабского состояния. Каутилья предусматривает меры защиты свободных представителей четырех варн (ариев) от рабства<sup>1266</sup>.

В пьесе Шудраки «Глиняная повозка», относящейся к V — VI вв. н.э., во втором действии содержится примечательный эпизод. Игрок в кости проиграл в игорном доме десять золотых монет. Не будучи в состоянии уплатить их, он убегает. Выигравший сумму и хозяин игорного дома догоняют его и требуют уплаты долга. Неудачливый игрок, после того как выяснилось, что у него нет ни денег, ни родственников, которых можно продать, вынужден предложить самого себя. И вот он начинает выкрикивать прямо тут же, на улице, обращаясь к прохожим: «Почтенные! Купите меня у этого хозяина игорного дома за десять золотых!»<sup>1267</sup>. Эта жанровая сценка, хотя и написана автором гуптской эпохи, вводит нас в самую гущу повседневной жизни древней Индии и показывает действительный характер отношений между людьми.

В источниках отмечены случаи, когда свободные, проигравшие пари, становились рабами. К глубокой древности относит «Махабхарата» спор между женами мифического риши Кашьяпы — Кадру и Винатой. Выиграла Кадру, и Вината стала ее рабыней<sup>1268</sup>. О продавших себя, проданных, подаренных главой семьи, как уже отмечалось, имеются самые различные по характеру и времени свидетельства. В голодные годы, в периоды массового разорения (в результате войны, стихийных бедствий и т.д.) число «рабов за пищу», «продавших себя», «передавших себя» должно было резко увеличиваться<sup>1269</sup>. Правда, продажа себя и родственников считалась проступком, влекущим за собой изгнание из касты<sup>1270</sup>. В «Архашастре» кроме морального осуждения предусматривается и наказание виновных<sup>1271</sup>. Впрочем, тут же добавлялось, что при крайних обстоятельствах разрешается отдавать сво-

---

<sup>1264</sup> Мбх. (S.R.) IX.56.43.

<sup>1265</sup> Ману VII.96–97; Гаутама X.20–23.

<sup>1266</sup> В «Архашастре» (III.13) изложена концепция, согласно которой члены четырех варн являются прирожденно свободными (арья), обладают сущностью свободного (арьябхава). Поэтому, попадая в собственность другого, они сохраняют ряд прав и рано или поздно возвращаются в свободное состояние. В отличие от них варвары — млеччи имеют рабскую сущность (дасабхава), предназначены для того, чтобы быть рабами, и, будучи рабами, никаких прав не имеют [см.: А.А.Вигасин. «Устав о рабах» в «Архашастре» Каутильи. — ВДИ. 1976, №4; R.R.Sharma. Slavery in the Maurya Period (300 B.C. — 200 B.C.). — JESHO. 1978, vol. 21, p. 2, с. 185–194].

<sup>1267</sup> Шудрака. Глиняная повозка. М., 1956, с. 64.

<sup>1268</sup> Мбх. I.18–20. Известны и подобные случаи гораздо более позднего времени. Так, в «Приключениях десяти принцев» Дандина (II глава) также рассказывается о порабощении в результате проигранного пари.

<sup>1269</sup> Укажем на рассказ Сюань Цзана о возникновении буддийских монастырей в Кашмире, которое он относит ко времени вскоре после нирваны Будды: основатель их накопил множество бедняков в соседних районах и передал монастырям в качестве рабов (Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World. Transl. by S.Beal. Vol. 1. L., 1906, с. 150).

<sup>1270</sup> Ману XI.60.62.118; Яджн. III.236.240.242. В «Апастамбе» (II.6.13.11) право дарения и продажи родителями детей отрицается.

<sup>1271</sup> «Штраф на родственника, продающего или закладывающего несовершеннолетнего шудру, если он свободный [āyurāṅga], — 12 пан, на вайшья — двойной, на кшатрия — тройной, на брахмана — четверной. На неродственника, [делающего то же], наказание первое, среднее, высшее и смертная казнь [соответственно порядку варн]; такое же на покупателя и свидетелей» (III.13).

его родственника в рабство, но только на определенный срок<sup>1272</sup>. Для млеччхов никаких ограничений не предусматривалось<sup>1273</sup>.

Долговое право в Индии, как и в других странах древности, было суровым. Несостоятельный должник попадал в полную зависимость от кредитора. Тот имел право не только взыскивать с него долг по суду, но и применять разного рода методы принуждения, получая при этом поддержку государства<sup>1274</sup>. Должник же не мог даже жаловаться на притеснения<sup>1275</sup>. Если он не имел возможности уплатить долг, то обязан был его отработать<sup>1276</sup>. Логическим следствием для бедняка, запутавшегося в сетях ростовщика, было порабощение его самого или членов его семьи<sup>1277</sup>. И несомненно, долговое рабство в древней Индии приобрело широкое распространение<sup>1278</sup>, было общепризнанным институтом.

В рабство могли обращать лиц, совершивших преступление: «Царю следует наказывать нарушителя в соответствии с его преступлением; богатых — конфискациями, бедных — телесными наказаниями и лишением свободы» (Мбх. XII.86. 19).

Самым целесообразным, с точки зрения государства, было заставить осужденных работать. Упоминания об этом в источниках встречаются неоднократно: «Кшатрий, вайший и шудра, не могущие уплатить штраф, освобождаются от долга работой; брахман может отдавать постепенно» (Ману IX.229); «Приговоренный к денежному штрафу может его отработать» (Артх. III.13). Такие работники становились своего рода государственными рабами, и неудивительно, что их называли при перечислении различных категорий рабов («раб в силу наказания» — *daśādaśa* и др.).

Ссылке в рудник подлежал и брахман, если он совершил преступление, за которое члену любой другой варны грозила смертная казнь<sup>1279</sup>. Работа в рудниках упоминается в «Артхашастре» и как карательная мера для борьбы с мятежниками (I.10 и 13). У Апастамбы (II.5.10.16; II.5.11.1) царю рекомендуется брахмана, нарушающего свои обязанности, наказывать всеми способами, кроме телесного наказания и рабства; к представителям прочих варн царь применял и последние средства воздействия. В поздних источниках для брахманов исключения не делалось<sup>1280</sup>.

В древнеиндийских сочинениях перечисляются и другие преступления, за которые полагалось наказание, аналогичное поражению. В джатаке №31 повествуется о том, как в селении деревенский старшина оклеветал жителя деревни и его товарищей, сообщив царю, что те занимаются разбоем. Убедившись в лживости обвинения, царь отдал пострадавшим всю собственность доносчика и сделал последнего их рабом.

Данные о порабощенных в наказание за преступление немногочисленны. Вероятно, осужденные могли попадать в рабскую зависимость и от частных лиц, если суд определял в их пользу возмещение убытков и т.д. (Артх. III.1).

---

<sup>1272</sup> По-видимому, не столь уж редкое явление. См. также: Артх. IV.9 и 13.

<sup>1273</sup> «Не преступление для млеччхов продавать или закладывать потомство, но арий не может стать рабом» (III.13).

<sup>1274</sup> Ману VIII.48–50; Вишну VI.18; Брихаспати XI.57–59.

<sup>1275</sup> Ману VIII.176; Вишну VI.19. Неуплата долгов считалась буддистами грехом (Сутта-нипата 245).

<sup>1276</sup> «Должнику полагается исполнять для кредитора равное [долгу] даже работой, [если он] равного или низшего происхождения (*jāti*), но, если более высокого, он может отдавать постепенно» (Ману VIII.177. См. также: Ману IX.229; Яджн. II.44).

<sup>1277</sup> См.: Тхеригатха LXXII.443–444. Об обращении в рабство за долги упоминается и в джайнских источниках. См.: Sh.Bh.Deo. History of Jaina Monachism, с. 292–293.

<sup>1278</sup> На это указывают имеющиеся в древних источниках термины для обозначения рабов-должников — *daśādaśa*, *ātrprāptadāsa*.

<sup>1279</sup> Артх. IV.8; Камасутра V.48.27.

<sup>1280</sup> Яджн. II.186: «Давший обет нищенства и не живущий по этому обету — раб царя до самой смерти».

И в Индии существовала также характерная для других стран практика похищения людей с целью обращения в рабство<sup>1281</sup>. Государство, конечно, боролось с этим суровыми мерами, вплоть до предания виновных смертной казни<sup>1282</sup>.

У многих древних народов был обычай, по которому спасший чью-либо жизнь получал право на спасенного. Как отмечалось выше, на этом базировалось и порабощение военнопленного. При различных бедствиях и несчастных случаях (наводнения, пожары, грабежи и т.д.) пострадавший иногда вынужден был обещать спасителю имущество, себя, жену и детей. В «Артхашастре» (III.16) сделки на такой основе осуждаются; действительную стоимость вознаграждения рекомендуется определять посредством третьей стороны. Но уже само признание необходимости препятствовать совершению кабальных сделок служит подтверждением того, что в действительности они имели место<sup>1283</sup>.

*Численность рабов и использование их в древней Индии.* Определить характер общественного строя можно только при учете совокупности данных об экономике, политическом строе, социальных связях, нормах права и идеологии. Переоценка или недооценка одного из них может привести к ложным выводам. Весьма распространенным является мнение, будто только то общество можно считать рабовладельческим, в котором большинство самодеятельного населения составляют рабы. Такая постановка вопроса некорректна даже по форме, т.к. лишает возможности вообще решить его; поскольку статистики в древности не существовало, то любые примерные расчеты могут быть оппонентами отвергнуты как недостаточные и неубедительные. Она неверна и по существу. Даже если в каждом хозяйстве имелся лишь один раб, общество, где господствуют такие хозяйства, было бы идеально рабовладельческим, т.к. состояло бы лишь из рабовладельцев и рабов. Но такие идеальные общества могут существовать только теоретически, обычно же они сложнее по составу, и рабовладельческий сектор является лишь ведущим укладом.

Поскольку точных данных о числе рабов в распоряжении историков не имеется, следует более осторожно оперировать такими понятиями, как «мало рабов» или «много рабов». Кроме того, нерабовладельческий сектор вовсе не противостоял рабовладельческому как нечто единое. Он включал различные социальные слои и группы, и только часть их можно считать не связанной с рабовладением и рабством.

И вместе с тем более пристальное изучение проблемы рабства в древней Индии показывает, что распространенное мнение о малой численности рабов в древнеиндийском обществе и незначительном удельном весе их труда в различных отраслях производства<sup>1284</sup> несправедливо. (Впрочем, в научной литературе высказывались и прямо противоположные взгляды<sup>1285</sup>.)

При скудости данных в источниках об индийских тружениках и их производственной деятельности, особенно об их социальном положении, следует с осторожностью вы-

---

<sup>1281</sup> Джатака №477 (IV.220). По пуранической традиции, в рабство были обращены вдовы Кришны, захваченные разбойниками (Матсья-пурана 70.9–10; S.G.Kantawala. Cultural History from the Matsyapurāṇa. Varoda, 1964, с. 61). О похищениях людей см.: Ману VIII.323; XI.58,164; Артх. III.17, 20; IV.10 и др.

<sup>1282</sup> Ману VIII.232; Артх. III.17.

<sup>1283</sup> Например, «раб за пищу» (Ману VIII.415; Нарада V.28), а также «получающие пищу во время голода», «передавший себя» (букв. «пришедший со словами: я — твой») и «раб на срок» (Нарада V.25–28), вероятно, становились рабами в первую очередь вследствие кабальных сделок.

<sup>1284</sup> «Ни одна древняя цивилизация не обходилась столь малым числом рабов» (А.Бэшем. Чудо, которым была Индия. М., 1977, с. 15); «В отличие от многих цивилизаций древности экономика Индии никогда не основывалась на рабском труде» (там же, с. 165); «Рабство в Индии носило мягкий характер и не было столь широко распространенным, как у греков» (Н.К.Синха, А.Ч.Банерджи. История Индии. М., 1954, с. 63); «В Индии оно (рабство. — *Авт.*) было мягче и более ограничено, чем в Греции» (Б.И.Луния. История индийской культуры. М., 1960, с. 161).

<sup>1285</sup> «Рабство... было столь обычным, что не только цари и богачи, но даже прочие держали рабов в своих семьях» (J.Ch.Jain. Life in Ancient India..., с. 106); «Каждый более или менее крупный землевладелец, каждый богатый купец имел у себя, если верить джатакам, наряду с рабами некоторое число поденщиков» (R.Fick. Die soziale Gliederung in nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel. 1897, с. 196). См. также: A.Bose. Social and Rural Economy of Northern India (600 B.C. — 200 A.D). Vol. 2. Calcutta, 1945, с. 480, 483, 486; K.C.Jain. Lord Mahāvīra and his Times. Delhi, 1974, с. 246.

сказывать любые оценки роли рабского труда в древнеиндийской экономике, но все же с определенностью можно утверждать, что она была значительной. Для этого имеются достаточные основания: когда встречаются упоминания о социальном положении тружеников, занятых непосредственно в производстве, почти всегда указываются или только рабы, или рабы в числе прочих (арендаторы, батраки и пр.), и притом обычно на первом месте. Если экономически независимым, вполне свободным и не использующим чужого труда хозяевам противопоставлять не только рабов, но и тех, кто по своему положению примыкал к ним (кабальные должники и арендаторы, безземельные поденщики и пр.), то соотношение должно оказаться совершенно иным, чем это обычно полагают. Важно и то обстоятельство, что рабы в большом числе использовались, преимущественно в крупных хозяйствах<sup>1286</sup>, которых в древней Индии было немало.

О труде рабов на царских землях сообщает «Артхашастра»<sup>1287</sup>; вряд ли отличались в этом отношении и хозяйства знати. В «Махавагге» (VI.34.2) рассказывается об одном из таких хозяйств, в котором было занято множество рабов и наемных работников. Об использовании большого числа даса в государствах шакьев и колиев сообщает джатака №536 (V.413)<sup>1288</sup>. В джатаке №484 говорится, что владелец поместья в 1000 кариса половину земли сдавал в аренду, а остальную ему обрабатывали его работники (IV.276–277).

У Ману (IX.150) говорится, что при разделе наследства особой долей сына жены-брахманки (при наличии сыновей от жен из других варн) должен был быть наряду с некоторыми прочими видами имущества также и «обрабатывающий почву» (kīpāśa)<sup>1289</sup>. Гаутама (XXVIII.11–13) сообщает, что при дележе наследства по видам имущества старший сын, выбравший рабов, все же мог взять менее десяти. Значит, иногда в одном хозяйстве их насчитывалось немало. Во время переписи жителей деревень от учетчика требовалось называть (помимо земледельцев, пастухов и др.) число рабов (Артх. II.35). Это показывает, что наличие их в собственности у отдельных хозяев или у общины было обычным явлением<sup>1290</sup>.

Хотя крупные хозяйства, применявшие рабский труд, в общем объеме сельскохозяйственного производства могли и не преобладать, именно они определяли объем и формы товарообмена, денежного обращения и т.д. От их функционирования в немалой мере зависели отношения внутри господствующего класса — между царем, мелкой кшатрийской знатью, жречеством. В земледелии объем работ меняется с сезоном. Поэтому рабовладельческие хозяйства не могли базироваться исключительно на рабском труде. В напряженные периоды (сев, жатва) привлекались и наемные работники. Выше уже отмечалось, что в источниках имеются данные о крупных скотоводческих хозяйствах<sup>1291</sup>. Можно указать на рассказ Буддхагхоши (в комментарии к «Сутта-нипате» II.14) о хозяйстве, насчитывавшем 30 тыс. голов скота и обслуживавшемся рабами (dāsa) и наемными работниками<sup>1292</sup>.

В «Артхашастре» подробно описываются царские мастерские. В главе II.23 перечисляются те, кто привлекался для работы в прядильной, — вдовы, женщины-калеки, девочки, отшельницы, женщины, орабатывающие штраф, матери гетер, старые рабыни и отпущенные храмовые прислужницы. Все они явно принадлежали к разным общественным категориям: первые три — обнищавшие свободные, из-за превратностей судьбы ли-

---

<sup>1286</sup> А.Б.Кейс (The Cambridge History of India. Vol. 1. Cambridge, 1922, с. 128) утверждал, что уже в ведийский период хозяйства знати основывались главным образом на рабском труде. Интересно, что в статье К.А.Рис Дэвидс, помещенной там же (с. 198), существование крупных хозяйств в древней Индии вообще отрицается.

<sup>1287</sup> «На своей (т.е. царской) земле, вспаханной несколько раз, пусть он (имеется в виду «надзиратель за сельскохозяйственными работами». — *Авт.*) производит посевные работы, используя рабов (dāsa), наемных работников (karṁakaṁ) и орабатывающих штраф (daṁapratikārin)» (II.24).

<sup>1288</sup> См. также: Махавасту III.177–178.

<sup>1289</sup> Комментаторы называют его «пахарем» (karṁika, hālika).

<sup>1290</sup> См. также джатаки №330, 354, 520 и др.

<sup>1291</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев, с. 127–135.

<sup>1292</sup> A. Bose. Social and Rural Economy. Vol. 1. Calcutta, 1942, с. 63.

шившиеся поддержки родственников и вынужденные зарабатывать себе на пропитание. Царю приходилось заботиться о таких людях, и он делал это с немалой личной выгодой. Остальные пять находились в подневольной зависимости от царя. Под «отшельницами», возможно, подразумеваются отказавшиеся от исполнения обета; как уже отмечалось, они становились царскими рабынями. Аналогичным было положение и «храмовых прислужниц». Гетеры считались царскими рабынями; разумеется, престарелые гетеры («матери гетер») оставались в этом положении и труд их использовался в хозяйстве (Артх. II.27). То же относится к старым рабыням царя, вероятно выполнявшим в молодости другие работы. Если некоторые работницы из первых трех разрядов работали на дому, то рабыни разносили волокно и собирали готовую пряжу.

При описании других царских мастерских упоминаются главным образом квалифицированные работники — литейщики, оружейники, ювелиры и т.д. Они, по крайней мере большинство из них, работали на договорных началах. Штрафы вычитались у них из заработка. Кто исполнял подсобные и черновые работы, неизвестно, но можно предположить наличие и рабского труда.

Последний применялся и на частных предприятиях. В одном из сочинений джайнского канона (Увасагадасао VII.182–184) рассказывается о богаче предпринимателе Саддалапутте, занимавшемся ростовщическими операциями и владевшем большим имением, стадом в 10 тыс. голов и 500 гончарными мастерскими. В них работало «множество людей, получающих каждое утро пищу вместо жалованья». Кроме них было большое число людей, также получавших каждое утро пищу вместо жалованья и торговавших сделанной гончарами посудой. Если они допускали какой-нибудь проступок (кражу гончарных изделий, поломку их и т.д.), хозяин мог их не только штрафовать (возможно, лишением пищи), но и бить и даже убить. Не вызывает сомнения, что работники и продавцы Саддалапутты были его рабами.

В индологических трудах нередко утверждается, что рабы использовались преимущественно в домашнем хозяйстве, т.е. что труд их носил непроизводственный характер и потому якобы не мог играть существенную роль в создании материальных ценностей<sup>1293</sup>. Действительно, в источниках более всего сведений содержится о труде рабов в домашнем хозяйстве. Но это в первую очередь объясняется характером источников: памятники религиозной литературы, эпос и художественные произведения описывают обычно жизнь царей, знати и богатых горожан. Если бы на основании подобных источников изучался античный мир, то он предстал бы перед нами не совсем таким, каким мы привыкли его воспринимать. Следует скорее удивляться тому, как много в столь специфических источниках сохранилось данных о рабах<sup>1294</sup>.

Теперь под работой в домашнем хозяйстве понимается в основном уход за детьми, приготовление пищи и уборка помещений — иными словами, деятельность, отделенная от производства. В древности же особого «домашнего хозяйства» вообще не существовало; при низком уровне разделения труда домашнее хозяйство, например, сельских жителей включало почти все производственные процессы, кроме непосредственно полевых работ, — молотьбу, помол зерна, очистку риса, выжимку масла, уход за скотом в усадьбе, изготовление молочных продуктов, транспортировку грузов, доставку воды, что в Индии играло особо важную роль, заготовку топлива и т.д. К перечисленным работам следует добавить прядение и ткачество, которыми занимались почти в каждой деревенской семье. Мелкое хозяйство было в своей основе натуральным, и в нем производилось почти все

---

<sup>1293</sup> «Рабы по большей части являлись домашними слугами, с ними неплохо обращались, и их число, очевидно, было незначительным» (Т.В.Рхис Дэвидс. *Buddhist India*. L., 1903, с. 55); «Труд рабов иногда находил применение в важных отраслях экономики, например в сельском хозяйстве или горном деле, но чаще всего рабы использовались в качестве домашней челяди или личных слуг» (А.Бэшем. *Чудо, которым была Индия*, с. 164).

<sup>1294</sup> В.Рубен подсчитал, что о рабах более или менее подробно говорится 13% всех палийских джатак (W.Ruben. *Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft* B., 1957, с. 101). Если иметь в виду характер источника, процент следует признать высоким.

нужное для его нормального функционирования. Даже в настоящее время эти процессы в целом по своей трудоемкости значительно превосходят полевые работы (остающиеся, конечно, самыми ответственными). Еще в большей степени это относится к рассматриваемому периоду.

В древней Индии мелкий сельский хозяин, когда дело шло об использовании имеющейся в его распоряжении рабочей силы, руководствовался только соображениями хозяйственной целесообразности. Они диктовали ему необходимость выполнять самому работы, требующие сознательного и ответственного отношения, либо поручать их членам семьи, которых нет нужды контролировать<sup>1295</sup>, а подневольных тружеников допускать к менее ответственным работам.

Вместе с тем неправомерно полагать, что работы по дому, даже не приводящие непосредственно к созданию материальных ценностей, никак не связаны с производством; ведь при их выполнении одними высвобождаются силы и время для деятельности других (особенно это заметно в мелких хозяйствах).

Отметим еще, что представления о степени важности того или иного труда весьма относительны. Индийцы с их строгими правилами, касающимися, например, соблюдения ритуальной чистоты, нередко предпочитали сами работать в поле или мастерской<sup>1296</sup>, лишь бы иметь в хозяйстве человека, на которого можно было возложить уборку нечистот, дома и двора, прислуживание при совершении различных действий и обрядов, влекущих за собой ритуальную нечистоту, и т.д. Естественно, что человек иной культуры сочтет эти работы более легкими, чем обработка земли или изготовление гончарной посуды, но древние индийцы почти наверняка придерживались на этот счет противоположного мнения.

Судя по данным источников, при дворах знати насчитывались десятки и сотни слуг. Так, в «Артхашастре» (II.12) упоминаются повара, банщики, массажисты, водоносы, актеры, танцоры, певцы, сказители, гаремная прислуга, носильщики паланкинов и т.д. В большинстве своем они, по-видимому, были рабами<sup>1297</sup>. В «Артхашастре» (I.21) рекомендуется обязанности по обслуживанию возлагать на рабынь. Там же говорится о «слугах, перешедших к нему (царю) по наследству»; безопасней считалось садиться в повозки или на верховых животных, находящиеся на попечении таких слуг<sup>1298</sup>. Рабов брали с собой в поездки, на войну и даже в лесную обитель, когда становились отшельниками и монахами<sup>1299</sup>. Богатых и знатных всюду сопровождала свита из рабов, и размеры ее должны были демонстрировать общественное положение хозяина.

*Гетеры.* В первобытной общине были женщины (главным образом бездетные), не вступавшие в брак. Они принадлежали всей общине, но с узурпацией раджами права распоряжаться от имени племени всем, что ему принадлежало, попадали в зависимость от него. С этого времени их положение начинает походить на положение профессиональных проституток, обязанных часть своего дохода отдавать в царскую казну. Таково, вероятно, происхождение гетер в древней Индии<sup>1300</sup>. В царской администрации существовало особое

---

<sup>1295</sup> В Мбх. V.36–12 Видура поучает Дхритараштру: «Следует доверять внутренние покои отцу, кухню — матери; к коровам надо приставить того, на кого можно рассчитывать, как на самого себя, земледелием же нужно заниматься самому».

<sup>1296</sup> В джатаке №520 (V.105) упоминаются работающий в поле хозяин и раб, несущий ему обед. В джатаке №354 (III.163) работающему в поле хозяину и его сыну носила обед рабыня.

<sup>1297</sup> Предположение, что большинство домашних слуг в древней Индии — рабы, было высказано еще Р.Ч.Даттом (R.Ch.Dutt. A History of Civilization in Ancient India. Vol. 2. L., 1893, с. 314).

<sup>1298</sup> В «Милинда-панхе» (V.4) среди прочего городского населения упоминаются и «стойкие воины-рабы, рожденные в знатных домах». О рабах воинах и телохранителях см.: Д.Р.Чанана. Рабство в древней Индии, с. 72, 105.

<sup>1299</sup> Риши Брихадашва, рассказывая историю о Нале, счел нужным подчеркнуть его бедственное положение сравнительно с отшельником Юдхистхирой, ибо у первого не было с собой в изгнании рабов (Мбх. III.49.41, см. подстрочное примечание). См. также джатаки №6, 315, 416, 488 и Jātakamālā XIX.

<sup>1300</sup> На это указывает, в частности, их санскритское название — gaṅikā, происшедшее, возможно, от слова gaṅa — «община». Из буддийских текстов (Дигха-никая II.95–98 и др.) известно о девушке Амбапали, которая была столь прекрасна, что ее единодушно решили не выдавать замуж, а сделать ганикой — общим



ведомство во главе с «надзирателем над гетерами»<sup>1301</sup>. Несомненно, последние были рабынями царя.

Гетеры могли пользоваться почетом и иногда были очень богаты<sup>1302</sup>, сами владели рабами, даже отпускали их на волю. В то же время они оставались рабынями, подвергались позорящим наказаниям в случае непослушания и для своего освобождения обязаны были уплачивать царю выкуп, достигавший огромной суммы — 24 тыс. пан. В старости они использовались на работах в царском хозяйстве. Дочери их тоже становились гетерами, сыновья — скоморохами и слугами в царском дворце.

*Взгляды на положение рабов.* Уже отмечалось, что в древней Индии при необходимости подчеркнуть крайнюю степень приниженности человека его обычно сравнивали с рабом. По некоторым данным, рабы имели отличительные знаки (джатака №125). Возможно, что ношение их не было обязательным и зависело от воли хозяина.

О положении рабов и отношении к ним ясно говорит история гибели шакьев, часто приводимая в буддийской литературе<sup>1303</sup>. Царь Косалы Пасепади, желавший породниться с Буддой, потребовал в жены девушку из рода Шакьев. У шакьев еще господствовала эндогамия, но отказать они не решились и пошли на обман: в Косалу послали дочь рабыни и одного из шакьев, Маханама. От этого брака родился сын Видудабха. Когда юноша вздумал посетить своих родственников — шакьев, те на время визита удалили из города его сверстников, дабы тем не пришлось приветствовать внука рабыни как равного. Со стороны старших Видудабха не мог рассчитывать на особые знаки внимания, поэтому до поры до времени все шло гладко. Но вот он узнал, что служанка-рабыня обмывала молоком и водой то место, где он сидел, и отпускала весьма нелестные замечания на его счет. Обман раскрылся, и Видудабха поклялся отомстить шакьям за вероломство. После смерти отца он пошел на них войной и почти всех их истребил.

Если верить этому преданию, происхождение от рабыни оставляло на человеке неизгладимое пятно. Маханама, например, даже не мог принимать пищу вместе со своей дочерью и ее сыном. Отец, узнавший об истинном происхождении Видудабхи, лишил его права на престол и изгнал из дворца.

Но в более ранний период положение, наверное, было иным. Так, согласно эпическим преданиям (Мбх. I.70–80), царь Пуру был сыном царя Яяти и рабыни Шармиштхи. Несмотря на то что Яяти имел еще сыновей, в том числе от законной жены Дэваяни, он своим наследником все же назначил Пуру, и его происхождение не помешало этому. На его потомках — Пандавах и Кауравах, героях «Махабхараты», — оно тоже ни в какой мере не отразилось.

\* \* \*

Обзор материалов о рабовладельческих отношениях в древней Индии показывает, что в стране существовали разные формы рабства и положение различных категорий рабов было неодинаковым. Это не являлось особенностью только Индии или только класса рабов. Основные общественные классы всегда и всюду состоят из различных фракций, слоев, прослоек, групп и т.д., часто весьма несходных, но всем им должно быть присуще наличие главных признаков; это и делает их одним классом. Наименование свое класс обычно получает по фракции, в которой эти признаки воплощены в наиболее полной мере.

Рабы могли быть потомственными и свободнорожденными, постоянными или временными, в условном владении или в собственности. Все это было очень важным различительным признаком. При этом свободнорожденные подразделялись в зависимости от условий порабощения (пленение, долговая кабала, самопродажа, рабская коммендация и т.д.),

---

достоянием. Иногда гетерами становились рабыни (S.G.Kantawala. Cultural History from the Matsyapurāṇa, с. 100, 101).

<sup>1301</sup> В «Артхашастре» имеется специальная глава (II.27), посвященная деятельности этого ведомства и обязанностям его руководителя.

<sup>1302</sup> Камасутра III.3.20–21; V.57.25. См. также: Махавасту II.167–176 и джатаки №318, 481.

<sup>1303</sup> См., например, джатаки №7 и 465.

от общественного положения и варны поработанного. Положение их всех весьма различилось в зависимости от того, кто хозяин — частное лицо, община, монастырь, государство, от того, где и как использовались — в земледелии (в крупном или мелком хозяйстве), ремесле, горном деле, в домашнем услужении (у хозяина, имевшего небольшой достаток, или в царском дворце) и пр. Кроме того, в различных частях Индии неизбежно существовали местные особенности (как в Греции — в Афинах и Спарте).

Поэтому одни рабы имели личное хозяйство и имущество, другие — нет, одни имели семью, другие — нет, одни были материально обеспечены лучше иного свободного, другие гибли от голода, непосильного труда, одних нельзя было «пальцем тронуть», других можно было избивать, пытаться, убивать. Но все они были рабами, ибо не являлись собственниками своей рабочей силы и результатов своего труда. Это и было экономической сущностью рабовладельческой эксплуатации. Осуществляться такая крайняя ее форма могла только при экспроприации личности труженика, лишении его прав и личных связей как члена гражданского общества и превращении его в одушевленное орудие труда<sup>1304</sup>. Если они чем-либо владели или приобретали для себя (деньги, участок земли, мастерскую, рабов), то делали все это только с ведома хозяина. Если они обладали некоторыми элементами правосубъектности, то только по доверенности хозяина или с его допуска. Это и было показателем происшедшей экспроприации личности; если экспроприация и была временной, то раб, пусть даже на обусловленное время, все же оставался рабом.

Всех, чьи личности были экспроприированы на время или навсегда, безусловно или с обусловленными экономическими или правовыми ограничениями (иногда весьма существенными), древние индийцы, исходя из основного признака, справедливо считали рабами, а авторы шастр в своих классификациях часто определяли их как *dāsa*, т.е. относили к той общественной категории, эталоном которой служил потомственный раб, полностью лишенный правосубъектности.

Древний индиец жил в обществе, в котором человека можно было продать и купить, как любое другое имущество, и он сам мог продать себя и подчиненных ему родственников, в котором справедливость обращения в рабство военнопленного, неоплатного должника или членов его семьи, голодающего бедняка ни у кого не вызывала сомнений; это считалось нормальным и естественным явлением. Рабство в древней Индии пронизывало все поры общества, поэтому в период его наибольшего развития такое общество правомерно считать рабовладельческим.

*Промежуточные слои.* Наряду с рабами и свободными общинниками существовала значительная масса тружеников, частично или полностью лишенных средств производства и потому вынужденных работать на других, но не ставших рабами. Они представляли собой общественную среду, промежуточную между свободными и рабами. В древнем обществе экономическая самостоятельность (особенно обладание земельным наделом в общине) была условием действительной свободы и гражданского полноправия. Как только человек терял такую самостоятельность и вынужден был работать не на себя, а на других, он переставал быть свободным и полноправным. Между полной свободой и рабством существовало множество переходных состояний.

Предпосылки для существования наемного труда возникают параллельно с распадом коллективного хозяйства первобытной общины и появлением частных хозяйств. Даже небольшое по масштабам хозяйство временами могло испытывать потребность в дополнительной рабочей силе. Зажиточные общинники наряду с зависимыми от них сородичами начинают обзаводиться рабами и нанимать на длительные сроки посторонних работников. Что касается крупных хозяйств, то они без таких работников вообще не могли бы существо-

---

<sup>1304</sup> «В лице раба похищается непосредственно орудие производства» [К.Маркс. Введение (Из экономических рукописей 1857–1858 годов). — Т.12, с. 724]; «В азиатской и классической древности преобладающей формой классового угнетения было рабство, т.е. не столько экспроприация земли у масс, сколько присвоение их личности» (Ф.Энгельс. Рабочее движение в Америке. — Т.21, с. 348–349).

воват; недаром в тех случаях, когда указывалось, кто именно в таких хозяйствах работает, наряду с рабами, как правило, упоминаются и наемные работники (кармакары).

Таким образом, условия производства в сельском хозяйстве требовали, чтобы кроме рабов, которых надо было кормить круглый год, существовали работники, которых можно было использовать на короткие сроки и лишь в эти сроки обеспечивать их содержание. Постоянным резервом не могли быть свободные общинники, ибо, пока они обладали землей и вели на ней хозяйство, излишек рабочей силы создавался здесь или эпизодически, или в межсезонье, когда в ней и в других хозяйствах не нуждались. В городе потребность в дополнительной рабочей силе возникала в еще больших размерах вследствие убыстренного развития товарного производства, более высокого уровня материального благосостояния, а также возникновения новых потребностей и новых представлений о социальном престиже в господствующем классе. Древнеиндийский город, когда он окончательно оформился, обычно изобиловал бедняцким людом, работающим на других: бродячими ремесленниками, грузчиками, носильщиками, поденщиками, домашней прислугой и т.д. Большая часть их, очевидно, принадлежала к шудрам и низким кастам. Их обязанностью авторы шастр считали услужение (*sevā*). «Услужение» понималось очень широко и включало многие виды деятельности — помимо исполнения обязанностей домашнего слуги всякую работу на другого, даже ремесло. Выполнение таких работ было связано с зависимостью и потому презиралось высшими варнами<sup>1305</sup>.

Процесс общественной дифференциации не прекращался и в высших варнах. Имеется немало данных о том, что даже среди брахманов появляются слуги, пастухи, профессиональные учителя, маслобои, торговцы, дрессировщики животных, посыльные, садовники, лекари и т.д.<sup>1306</sup> Это в большей степени должно было относиться к вайшьям, ибо их род занятий (земледелие, скотоводство, торговля) мог скорее привести к разорению. Если в семье дваждырожденного услужение становилось наследственным, то он и его потомство в конце концов превращались в шудр<sup>1307</sup>.

*Наемные работники.* В названии глав «Артхашастры», специально посвященных наемным работникам (III.13; III.14), употребляется термин «кармакара» (*karmakara*) — букв. «выполняющий работу». В них речь идет о лицах, занятых в земледелии, скотоводстве, торговле, а также о ремесленниках, художниках, Пекарях и пр. Это позволяет считать, что слово «кармакара» обозначало всех работающих по найму. Есть и другие обозначения; особенно часто употребляется термин «бхритака» (*bhṛitaka*) — букв. «получающий содержание»<sup>1308</sup>, который иногда служил синонимом «кармакары» (Артх. III.14), иногда применялся наряду с «кармакарой» (Милинда-панха IV.2.9), а иногда в качестве одного из видов «кармакар» (Нарада V.3)<sup>1309</sup>.

Фактическое положение различных групп кармакар не могло быть одинаковым. Ремесленники, работавшие на рынок, кармакарами, вероятно, не были. Во всех известных случаях к таковым причислялись ремесленники, работавшие на заказ, по найму. Кармакарами считались также грузчики, носильщики, землекопы и др. Среди земледельцев и пас-

<sup>1305</sup> У Ману (IV.4 и 6) услужение характеризуется как «собачий образ жизни» (*śvavṛtti*) и брахману рекомендуется всячески избегать его.

<sup>1306</sup> Ману III.150–167; джатаки №211, 222, 374, 467, 475 и др.

<sup>1307</sup> «К брахманам, пасущим скот, занимающимся торговлей, а также к [брахманам] ремесленникам (*kāru*), актерам, слугам (*preṣṭya*) и ростовщикам надо относиться как к шудрам» (Ману VIII.112).

<sup>1308</sup> См.: Е.А.Медведев. *Karmakara* и *Bhṛitaka*. К проблеме формирования низших каст. — Касты в Индии. М., 1965, с. 133–149.

<sup>1309</sup> Один из крупнейших исследователей общественных отношений в древней Индии, Р.С.Шарма, склоняется к тому, что бхритаки были экономически более самостоятельны, чем кармакары, т.к. первые, по его мнению, получали твердо фиксированное жалованье, а вторые находились в кабальной зависимости от хозяина (R.S.Sharma. *Śūdras in Ancient India*. 2 ed. Delhi, 1980). Подробно классификация наемных работников по древнеиндийским источникам дана в кн.: E.Ritchl, M.Schetelich. *Studien zum Kauṣīlīya Arthaśāstra*. В., 1973, с. 211–216; см. также: M.Schetelich. «Karmakara» im *Arthaśāstra* des *Kauṣīlīya*. — W.Ruben. *Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien*. Bd 1. В., 1967; она же. О некоторых терминах, определяющих отношения зависимости в «Артхашастре». — Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973.

тухов к ним относились те, которые работали по найму в чужом хозяйстве и занимались батрачеством. Множественность терминов, обозначающих наемных работников (кроме упомянутых также «прешья», «паричарака», «севака» и др.), вероятно, отражала особенности статуса отдельных их групп.

*Сферы применения наемного труда.* Несомненно, что труд наемных работников постоянно и в значительных масштабах применялся в сельском хозяйстве<sup>1310</sup>. Так, кармакары наряду с рабами и отработывающими наказание (Артх. II.24) широко использовались в царских хозяйствах. Оплачивать их труд предлагалось деньгами, т.к. выдача вознаграждения молоком или маслом могла привести к злоупотреблениям. В случае гибели скота по вине пастухов они должны были возмещать ущерб (II.29). Кроме пастухов в этих хозяйствах трудилось немало дояров и работников в коровниках.

Многочисленный персонал требовался для обслуживания царских конюшен и слоновников. В «Артхашастре» (II.30 и 31) неоднократно упоминаются дрессировщики, конюхи, кучера, ветеринары, сторожа, работники, готовящие корм и т.д. Часть из них были рабами, по часть — наемными работниками; за упущения по работе им урезывалась дневная плата. Если в результате неправильного лечения погибала лошадь, брался штраф, равный ее стоимости. Вряд ли такому наказанию мог подвергаться раб: ведь стоимость лошади незначительно уступала стоимости его самого.

Достаточно определенные данные имеются и об использовании наемного труда в частных хозяйствах. Земледельцы (каршака) и пастухи (гопалака), получавшие плату (ветана) натурой, перечислены в «Артхашастре» (III.13), причем из контекста ясно, что речь идет не о царском хозяйстве. Среди категорий сельского населения, подлежащих учету сборщиками налогов, названы наемные работники и рабы, что свидетельствует о широком использовании их труда (II.35). И в «Милинда-панхе» (IV.2.9) говорится, что в каждой деревне есть рабы, рабыни, а также наемные работники (bhatakas, kammakaras). Упоминания о найме в сельском хозяйстве встречаются и в других источниках (например, Ману VIII.243). В «Артхашастре» (II.1) предписывается лицам, уклоняющимся от личного участия в строительстве ирригационных сооружений, посылать вместо себя работников (кармакар) и волов.

В хозяйствах, особенно крупных, было занято значительное число подсобных работников — складских рабочих, грузчиков, носильщиков, работников по ремонту инвентаря, по первичной переработке сельскохозяйственной продукции (маслоделие, очистка зерна, выделка и сортировка шкур и т.д.), сторожей и т.д. (Артх. II.15.24). Среди них наряду с рабами были и кармакары.

Применение наемного труда отмечено и в ремесле, прежде всего в царских мастерских. В «Артхашастре» (II.23) рассказывается о производстве холщовых, шелковых, шерстяных и хлопчатобумажных тканей, доспехов, веревок, ремней и т.д. Плата за выполнение названных работ определялась в зависимости от затраченного труда. Те, кто не мог по разным причинам работать в мастерской, работали на дому. По-видимому, наемный труд применялся и на других предприятиях, упоминаемых в «Артхашастре», — стального и цветного литья, монетных, ювелирных и др. (II.12, 13).

В царских мастерских были заняты также женщины и дети, в прядильном производстве, например, — только женщины (Артх. II.23). О труде женщин и детей говорится и в связи с изготовлением спиртных напитков (II.25). Впрочем, из текста неясно, кто были эти работники — кармакары или рабы.

В «Артхашастре» не описывается государственное управление империи Маурьев, а излагаются общие основы политики и организации царского хозяйства, типичные для

---

<sup>1310</sup> Подробнее см.: K.M.Saran. Labour in Ancient India. Bombay, 1957. N.Wagle. Society at the Time of the Buddha. Bombay, 1967; N.N.Kher. Agrarian and Fiscal Economy in the Mauryan and Post-Mauryan Age. Delhi, 1973; V.S.Agrawala. India as Known to Pāṇini. Lucknow, 1953; B.N.Puri. India in the Time of Patañjali. Bombay, 1957.

древней Индии изучаемого периода. Поэтому допустимо предположить, что хозяйства, подобные описанному Каутилей, существовали и в других государствах страны.

Сведений о применении наемного труда в частном хозяйстве мало. Но хорошо известно о существовании системы ученичества, которая, очевидно, может рассматриваться как форма наемного труда<sup>1311</sup>. По-видимому, общего срока ученичества не было, он устанавливался в каждом отдельном случае и, вероятно, растягивался надолго; во всяком случае, хозяин был заинтересован в его максимальной продолжительности. Если ученик овладевал мастерством раньше, он все равно в течение всего срока оставался неоплачиваемым работником (Яджн. II.183; Нарада V.18–19), получавшим лишь жилье, питание и одежду. Хозяин порой поощрял и вознаграждал его (как сообщается в джатаке №531), это зависело только от доброй воли хозяина. После окончания срока обучения ученик приносил ему благодарственный дар — дакшину (Нарада V.20). Бывший ученик мог оставаться работать на хозяина, но уже за плату<sup>1312</sup>.

Источники свидетельствуют об огромном числе домашних слуг, более всего их было при царском дворе. В «Артхашастре» (I.13, 21; V.3; VII.17 и др.) не раз упоминаются повара, кулинары, банщики, массажисты, брадобрее, изготовители гирлянд, водоносы, сторожа и прочие слуги. Царя и его приближенных развлекали придворные актеры, танцоры, певцы, сказители, акробаты, жонглеры. Судя по описаниям, члены царской семьи всегда находились в окружении многочисленной челяди, особенно во время торжественных выходов. Домашние слуги имелись, вероятно, каждой зажиточной семье. Часть их (может быть, даже большую) составляли рабы (Артх. I.21; Страбон XV.1.55), но были и работающие по найму, вознаграждавшиеся деньгами, продуктами и вещами (Артх. V.3; Ману VII.125–126).

*Условия найма.* В отличие от раба кармакара работал на установленных заранее договорных условиях. Если предварительный договор по какой-либо причине не заключался, то для определения его могли привлекаться свидетели и опытные арбитры (Артх. III.13). Многовековая практика установила некоторые нормы, и наличие их подтверждается различными источниками. Так, кармакара, занятый в земледелии, получал десятую долю урожая, в скотоводстве — десятую долю масла из молока коров, находящихся на его попечении, в торговле — десятую долю выручки (Артх. III.13; Яджн. II.194; Нарада VI.2). Согласно Ману (VIII.231), пастух оплачивался примерно так же — имел право доить для себя лучшую корову из десяти. У Брихаспати (XVI.12–13) приводятся другие нормы: земледельческий работник получал пятую долю продукции кроме пищи и одежды или третью, но тогда уже ничего больше.

Существовали и другие формы оплаты. В царском хозяйстве, например (Артх. II.24), наемным работникам (по-видимому, и рабам) выдавались продовольствие и месячная заработная плата, равная  $1\frac{1}{4}$  паны — сумма ничтожная, если сравнить с окладами придворных, исчислявшимися сотнями и тысячами пан V.3).

Поскольку договор о найме (если он оформлялся) содержал обязательства обеих сторон, за их нарушения устанавливались наказания. Так, по Ману (VIII.215–217), наемный работник, отказавшийся выполнить работу, штрафовался на 8 кришнал<sup>1313</sup>, не закончивший ее не получал ничего. Если работник был болен, но, выздоровев, работу выполнял, ее следовало оплатить.

За отказ выполнять уже оплаченную работу полагалось более суровое наказание: по Яджнавалкье (II.193) — возвращение денег в двойном размере, по Нараде (VI.5) — принудительная отработка с возвращением суммы в двойном размере.

---

<sup>1311</sup> У Нарады (V.3) антевасин (ученик ремесленника) и даже шншья (изучающий Веду) называются в числе кармакар.

<sup>1312</sup> Нарада V.21. Это одно из немногих прямых упоминаний о применении наемного труда в частном ремесленном производстве.

<sup>1313</sup> Т.е. десятая часть паны. Пана равнялась 80 кришналам.

В «Артхашастре» (III.14) случаи нарушения договорных условий разбираются подробнее; иногда ответственность нес также и наниматель: если договор был заключен, а нанятый отказывался выполнять работу, с него брали штраф 12 пан; но если он готов был приступить к работе, а хозяин не желал ее предоставить, последний штрафовался в том же размере. Если работник не закончил работу по вине хозяина, он мог требовать всю сумму. Если наниматель отказывался оплатить сделанную работу, с него взимали десятую часть условленной платы или же 6 пан (III.13). Если работник взял деньги вперед и отказался выполнить работу, его штрафовали на 12 пан; если он получил плату, то без согласия работодателя не имел права наниматься к другому; если работа выполнялась не так, как было условлено, работодатель мог ее не оплачивать. Многочисленные правила касались отношений артели и хозяина, а также внутри самой артели.

*Кармакары и рабы.* Следует иметь в виду, что сам термин «кармакара» многозначен: им обозначались все работающие, чаще всего работающие по найму, а порою люди, находившиеся в зависимости (но не рабы). Статус таких кармакар был столь низок, что в источниках они часто перечисляются вместе с рабами.

Формально договор о найме с работодателем должен был быть соглашением между двумя равноправными сторонами. На деле же часто все обстояло иначе, ибо экономическое и социальное положение их было различным. Работать на других за плату многих кармакар заставляла не только бедность, но и сословно-кастовое положение. В своем подавляющем большинстве они были шудрами и низкокастовыми.

Действительные отношения между кармакарами и работодателями определялись в конечном счете ведущей формой эксплуатации в древней Индии — рабовладельческой. Хозяева, естественно, стремились приравнять наемных работников к рабам. Хозяину они представлялись общей массой зависимых от него людей, хотя первых он покупал на определенный срок.

На работе и в обыденной жизни оба разряда зависимых зачастую не отличались друг от друга. В джатаке №340 (III.129) собственностью богача — сеттхи — называются и рабы и кармакары: бог Индра, желая разорить богача, уничтожил не только его имущество, но и его кармакар. В «Артхашастре» (IV.13) предписывается предавать смертной казни женщин, вступивших в связь с рабом (dāsa), слугой (paricāraka) и человеком, отданным в залог (āhitaka). Пища работников в царском хозяйстве по количеству и качеству не отличалась существенно от пищи раба (Артх. II.15; II.24). Так же как рабы, кармакары могли быть подвергнуты телесным наказаниям. Уже у Апастамбы (II.11.28.2–3) сказано о допустимости избияния палками наемного пахаря и пастуха за нерадение.

В джайнском источнике «Суягадам» (II.20) говорится, что хозяин имел право жестоко наказывать рабов, кармакар и зависящую от него челядь — избить, заковать в кандалы, заточить в темницу, искалечить (отрезать руки, ноги, нос, уши, ослепить и т.д.), повесить, посадить на кол, сжечь, отдать на съедение хищникам, уморить голодом и жаждой и пр. Из контекста ясно, что краски здесь намеренно сгущены, однако в другом сочинении, буддийском (Махавасту I.18), содержатся сходные данные. Вместе с упомянутыми выше<sup>1314</sup> они свидетельствуют о том, что хозяин по своему усмотрению мог наказывать не только рабов, но и наемных работников (возможно, не всех и не в равной мере).

Нечеткость на практике переходной грани между различными категориями зависимых работников выражалась в существовании не только кармакар, по своему фактическому положению близких рабам, но и рабов, близких к кармакарам<sup>1315</sup>. Так, у Ману (VIII.415) среди семи разрядов рабов называется «раб за содержание» (bhaktadāsa). Такая же категория встречается и у Нарады (V.28); в тексте объясняется, что «раб за содержание» может получить свободу, отказавшись от получаемого им содержания (V.36).

<sup>1314</sup> К ним можно добавить свидетельства Нарады (VI.5) и Брихаспати (XVI.16), которые тоже говорят о праве хозяина силой принуждать нерадивого работника к исполнению своих обязанностей.

<sup>1315</sup> Подробнее см.: N.N.Kher. Agrarian and Fiscal Economy, с. 134–139.

Итак, приведенные материалы демонстрируют сложность социальной структуры древней Индии, причем четкость различий между основными группами зависимого населения скрадывается наличием многочисленных промежуточных категорий, а также традиционных форм отношений в семье и в общине.

## ГЛАВА XV

### ОСНОВНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ. БУДДИЗМ И ДЖАЙНИЗМ. ИСТОКИ ИНДУИЗМА

Середина I тысячелетия до н.э. явилась для Индии эпохой значительных поисков и реформ в религиозной и религиозно-философской сферах. Основное значение продолжала сохранять ведийско-брахманистская традиция, ясно проявляемая как в сфере ритуального поведения индийцев, так и в их главных мировоззренческих установках. Развивались поздневедийские школы, складывались различные направления в учении упанишад, составлялись новые тексты, авторы которых стремились выработать ряд общих для этой традиции принципов, распространить их на новые сферы жизни и поведения, а также расширить их географический ареал. Это направление оставалось ведущим в духовной жизни рассматриваемого периода, хотя и претерпевало значительную внутреннюю трансформацию. Понять общий духовный климат эпохи можно лишь при учете взаимодействия традиционного течения и тех новых идей, которые возникали и складывались в то время, как правило в противопоставлении ведийско-брахманистскому движению этико-религиозной мысли.

Рассматриваемый период ознаменовался возникновением и становлением двух новых религий — буддизма и джайнизма. Особенно заметную роль сыграл буддизм, получивший широкое, распространение в Индии и за ее пределами и оказавший огромное влияние на идеологию, культуру и образ жизни многих народов Азии.

Истории и учению буддизма и его основных направлений посвящена поистине необъятная научная литература<sup>1316</sup>. Буддология насчитывает уже более 150 лет, сложилось несколько буддологических школ<sup>1317</sup>; изданы многие основные буддийские религиозные и философские тексты, памятники словесности. Наиболее крупные исследования в этой области связаны с именами Е.Бюрнуфа, В.Фаусбёля, Р.Ц.Чайлдерса, Х.Керна, Г.Ольденберга, Л. де ла Валле-Пуассэна, супругов Рис Дэвидс, Э.Сенара, С.Леви, Э.Ламотта, Дж.Туччи, Н.Датта и многих других. Исключительно весомый вклад в буддологию внесли отечественные ученые, и прежде всего В.П.Васильев, И.П.Минаев, Ф.И.Щербатской, С.Ф.Ольденбург, Е.Е.Обермиллер. Интересные работы появились и за последние десятилетия<sup>1318</sup>.

Тем не менее многие проблемы, связанные и с историей, с доктринами «южного» и «северного» буддизма, остаются еще достаточно разработанными. Много неясного таят в себе, например, такие кардинальные вопросы, как причины возникновения упадка буддизма в Индии, восстановление древнейших текстов и т.д. Лишь в самых общих чертах воссоздается общественная обстановка в эпоху «рождения» буддизма, можно выделить только главные процессы политического и социального развития VI — V вв. до н.э. К этому времени оформились основные черты сословного строя, укрепились рабовладельческие отношения; родовые и племенные связи становились менее прочными, падало значение родоп-

---

<sup>1316</sup> См., например: Sh.Nanayama. Bibliography on Buddhism. Tokyo, 1961. До середины 50-х годов выходило специальное издание: Bibliographic bouddhique. [P.]

<sup>1317</sup> См.: J.W. de Jong. A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. Varanasi, 1976; G.Chatalian. Early Indian Buddhism and the Nature of Philosophy: A Philosophical Investigation. — «Journal of Indian Philosophy». 1983, vol. 11, №2; N.N.Bhattacharyya. History of Research on Indian Buddhism. Calcutta, 1981.

<sup>1318</sup> Из наиболее крупных работ см.: A.K.Warder. Indian Buddhism. Delhi, 1970; E.Conze. Buddhism. Its Essence and Development, L., 1951; он же. Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. L., 1962; D.Kalupahana. Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu. 1975; K.N.Jayatileke. Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963. См. также: H.Cruise. Early Buddhism: Some Recent Misconceptions. — «Philosophy East and West». 1983, vol. 33, №2; A.Wayman. Indian Buddhism. — «Journal of Indian Philosophy». 1978, vol. 6, №4.



леменной знати, менялись прежние взгляды и представления. Образовались сравнительно крупные государства, в которые вошли территории многих племен, все дальше отходивших от архаичных институтов.

Существовавшие ранее племенные верования в новых условиях уже не могли удовлетворить назревшие запросы в сфере идеологии. И не случайно VI — V века до н.э. стали временем сильнейшего брожения в духовной жизни древнеиндийского общества.

*Идейное брожение. Шраманские учения.* Изменения в общественных отношениях, начавшиеся задолго до середины I тысячелетия до н.э., сказались и на религии ведийской эпохи. В поздне- и послеведийский периоды традиционная религия претерпевает немалые изменения: главные ведийские божества отходят на второй план, чтятся и возвеличиваются новые, утрачивает свое прежнее самодовлеющее значение ритуализм, появляются новые «священные» тексты и пр.

Первые следы сомнений в истинности ведийско-брахманистских религиозных установок (например, оценка значимости происхождения человека и эффективности внешних обрядов и т.д.) обнаруживаются, как отмечалось, уже в ранних произведениях самой этой традиции (упанишады)<sup>1319</sup>.

Однако предпринятая учителями упанишад попытка ответить на новые проблемы, поставленные самим развитием ведийского общества и его духовной культуры, возымела только частичный успех. Мудрецы упанишад не отвергали ведизм, а стремились возродить его на новой, теоретически более совершенной основе<sup>1320</sup>.

Но развитие и трансформация ведийской религии не были единственным путем, которым индийское общество стремилось решить возникшие вопросы. Разные общественные слои реагировали на происходившие изменения неодинаково. Сказывались также этнические, региональные и культурно-исторические различия. Известно о существовании в этот период десятков религиозных сект, школ, объединений, об ожесточенных спорах между ними и об остром интересе к этим спорам в самых различных слоях населения<sup>1321</sup>. По стране бродило множество проповедников, слагавших свои системы взглядов. Их называли «паривраджаками» («странник», «бродяга») и «шраманами» — аскетами (позднее к ним начали относить представителей неортодоксальных течений и школ). Постепенно вокруг наиболее известных «скитальцев» стали складываться группы верных последователей, затем возникли более оформленные школы и течения. Многие их положения были позже восприняты и разработаны творцами буддизма и джайнизма<sup>1322</sup>.

Шраманские школы отрицали авторитет вед и критиковали покоящиеся на нем ритуально-социальные нормы. Отсюда, естественно, вытекало их категорическое несогласие с притязаниями брахманов на роль единственных выразителей высшей истины, а также отрицание социальных привилегий жречества (тем более что шраматы, как правило, принадлежали к иным, нежели брахманы, варнам<sup>1323</sup>). На практике это привело к организации аскетических общин.

Выдвигавшиеся шраматами доктрины отличала глубина постановки в них проблем этики. Отвергая традиционный варновое уклад жизни, освященный ведами и детализированный в ведийской литературе, они должны были по-другому трактовать вопрос о назначении человека, о его месте в природе и в обществе. Интенсивность теоретических усилий в этом направлении была неодинаковой в различных школах, но несомненно, что пристальное внимание к этической проблематике в джайнизме и буддизме не являлось их спе-

---

<sup>1319</sup> См., например, W.Ruben. Die Philosophic dor Upanishaden. Bern, 1947.

<sup>1320</sup> См.: S.Radhakrishnan. The Philosophy of the Upanishads. L., 1955. Литературу по этому вопросу см.: H.Nakamura. Religions and Philosophies of India. Tokyo, 1973.

<sup>1321</sup> См.: Studies in the History of Indian Philosophy. Ed. by Debiprasad Chattopadhyaya. Vol. 2. Calcutta, 1978.

<sup>1322</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация. Философия. Наука. Религия. М., 1980; G.S.Pande. Studies in the Origin of Buddhism. Allahabad, 1957; B.M.Barua. Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Calcutta, 1921.

<sup>1323</sup> Подробнее см.: N.Dutt. Early Monastic Buddhism. Calcutta, 1971.

цифической чертой, хотя именно в этих учениях вопросы нравственности и праведного поведения были поставлены с особой остротой.

Все эти новые проблемы широко обсуждались: раннебуддийские тексты многократно описывают диспуты даже при дворе того или иного правителя. От каждого участника требовалась солидная аргументация в защиту своей точки зрения и последовательность доказательств. Не случайно распространение «еретических» учений совпало со значительным прогрессом в области науки.

Шраманы не были, конечно, социальными реформаторами, но их выступления против брахманского засилья делали шраманов потенциальными союзниками правителей древнеиндийских государств в борьбе с племенной раздробленностью, поддерживаемой брахманизмом. Показательно, что политическая централизация протекала одновременно с важными сдвигами в духовной жизни древнеиндийского общества<sup>1324</sup>: из множества отдельных течений выделилось несколько школ, которые получили общеиндийское признание и оказали немалое влияние на развитие идей и представлений как магадхско-маурийской, так и последующих эпох.

Накануне создания двух консолидированных религиозных систем — джайнизма и буддизма — появляются проповедники, оказавшие столь значительное влияние на духовную жизнь, что имена их не были преданы забвению. Традиция говорит о «шести учителях», ставших главными идейными оппонентами Будды<sup>1325</sup>.

Уже в эпоху зарождения буддизма эти «учителя» имели немало последователей в Северной Индии. В «Саманнапхала-сутте» повествуется о диспуте Будды, окруженного 1250 учениками, с шестью министрами магадхского царя Аджатакатты (санскр. Аджаташатру), каждый из которых выражал взгляды одного из «еретических» учителей. Последние именуются в тексте «святыми», «высокочтимыми», «главами» большой группы приверженцев. Согласно источнику, Будда, естественно, одерживает победу над оппонентами, но из описания вытекает, что в тот период доктрины «учителей» еще были действительны и буддизм не мог не считаться с ними. Показательно также, что с изложением «еретических» доктрин выступали высшие государственные чиновники. Проповедники данных взглядов, очевидно, рассчитывали на поддержку государственной власти.

Первым в списке назван Пурана Кассапа. Стержнем его учения является доведенная до логического конца идея детерминизма. Мир развивается по заранее установленному закону, не имеющему ничего общего с волей сверхъестественных существ или единого всемогущего божества. Решительное отрицание брахманского представления о всевластии богов и овладевших тайнами ритуала жрецов пронизывает всю систему Кассапы. К сожалению, взгляды этого мудреца дошли до нас преимущественно в изложении буддистов, видевших в нем серьезного идейного противника. Последовательно развивая идею всеобщей обусловленности, возражая против ритуалистического волюнтаризма господствующей традиции, Кассапа приходил к отрицанию всякой свободы действий, а тем самым к своеобразному этическому нигилизму.

Именно отрицание роли человеческого деяния в качестве необходимой предпосылки дальнейшей судьбы индивида (учение Кассапы было названо позднее «акриявада» — доктрина недействия), очевидно, стало главной причиной резкого осуждения учения буддистами, выдвигавшими принцип «криявады» (веры в эффективность деяния).

Однако ряд других течений древнеиндийской мысли, несомненно, воспринял взгляды Кассапы. Адживики должны были бы назвать его создателем их системы, во всяком случае без его вклада учение Госалы едва ли могло принять столь законченную форму. Ученые иногда усматривают и некоторые параллели между идеями Кассапы и очень авторитетной в последующий период системой санкхья.

Следующий в данном «списке» — Аджита Кесакамбали. Судя по дошедшим до нас свидетельствам, он был одним из первых в индийской традиции выразителей наивно-

<sup>1324</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.

<sup>1325</sup> Samāññaphalasutta (Dīgha-nikāya I.47–48).

материалистических взглядов. Все живое, согласно его мнению, состоит из четырех «великих элементов»: земли, воды, воздуха и огня. К ним прибавляется пятый — пространство (акаша), внутри которого действуют остальные четыре. Утверждается неразличимость души и тела — взгляд явно антибрахманистский.

Кесакамбали защищал тезис о ненаследовании заслуг, что было прямым вызовом не только идеологии брахманства, но и его социальным претензиям. Кесакамбали решительно отрицал бытие после смерти и перерождение. Буддисты называли его учение уччхедавада (доктрина разрушения), ибо, согласно этому мыслителю, «ничего не остается после смерти». Он порывал с брахманистской традицией решительнее, чем буддизм, в котором идея перерождения осталась одной из центральных.

Буддисты обвиняли Кесакамбали и в этическом нигилизме. По-видимому, он защищал тезис о всеобщей обусловленности и иллюзорности волевого выбора. Палийский канон объявлял его доктрину безнравственной, ведущей к дурным поступкам.

Чрезвычайно близок к Кесакамбали по взглядам Пакудха Каччаяна. Развивая представления своего предшественника об элементах, он включал в их число (кроме земли, воды, воздуха, огня) еще счастье, несчастье и душу. Элементы не сотворены, неизменяемы и не взаимодействуют друг с другом, даже когда они составляют какой-либо единый организм.

Многое в учении Каччаяны повторяет взгляды первых двух «учителей». Его также называли «акриявадином» (он отрицал деяние) и «уччхедавадином» (живое существо, по его мнению, исчезает без остатка со смертью). Буддисты употребляли применительно к его доктрине термин «сассатавада» (от палийского *sassata* — вечный), ибо, согласно ей, элементы, не рождаясь и не погибая, существуют извечно.

Однако борьба раннего буддизма против этой доктрины не привела к ее полному исчезновению. И свыше 500 лет спустя (во II в.) крупнейший философ махаяны Нагарджуна все еще полемизировал с приверженцами сассатавады<sup>1326</sup>.

Четвертого из «учителей», Санджая Белатхипутту, традиция именуется «аджнянавадином» (агностиком), поскольку он отказывался дать ответ на многие кардинальные вопросы бытия. Вопросы, на которые не отвечал Санджая, задавались и Будде (причем формулировались они сходным образом) — еще одно свидетельство актуальности для того времени проблем, призванных объяснить существование мира и смысл человеческой жизни.

Наличие аналогичных моментов в доктринах Санджаи и Будды не помешало буддистам причислить первого к своим главным оппонентам. Отчасти это объясняется, по-видимому, соперничеством двух общин или даже их глав.

Среди шести «учителей» назван также Нигантха Натапутта. Впрочем, центральные положения его доктрины при ближайшем рассмотрении оказываются столь близкими к взглядам создателя джайнизма Вардхаманы, что возникает вопрос: не идет ли речь об одном и том же лице? Судя по всему, авторы раннебуддийской «Саманнапхала-сутты» не воспринимали джайнизм в качестве серьезной и конкурирующей системы и рассматривали его лишь как одну из «еретических» доктрин. По той же причине они мало интересовались ее содержанием и передавали взгляды джайнов отрывочно и не вполне точно. Поэтому, видимо, и имя основателя джайнского учения оказалось измененным.

В указанном выше списке учителей главе адживиков Госале уделено особого внимания, его взгляды излагаются наряду с положениями других «реформаторских» проповедников. Однако действительное значение вклада Госалы в древнеиндийскую мысль было много весомее. Само слово «адживика» первоначально употреблялось для обозначения аскетов и мудрецов, порвавших с традиционными доктринами и ведущих особый образ жизни (аджива). «Терминологическое растворение» наименований ранее независимых друг от друга антибрахманских доктрин в одном, очевидно, отражало процесс поглощения различ-

---

<sup>1326</sup> N.Dutt. Early Monastic Buddhism, с. 43.

ных «еретических» школ самым разработанным и в то время самым влиятельным — течением. (Большая заслуга в исследовании доктрины Госалы принадлежит А.Л.Бэшему<sup>1327</sup>.)

Родиной адживикизма явилась Восточная Индия, особую популярность он снискал в Магадхе, где немалым влиянием пользовались и другие «еретические» школы.

Джайнская «Бхагавати-сутра» производит имя основателя адживикизма от слова «го-сала» (коровник)<sup>1328</sup>, утверждая, что его мать была очень бедна и жила с ребенком в хлеву. В буддийских сочинениях также сообщается ряд сходных сведений. Согласно Буддхагхоше (буддийский комментатор V в.), Госала в молодости был рабом и разносил кувшины с маслом. Подобные сообщения можно, конечно, оценить и как легендарные, однако упорство, с которым традиция связывает Госалу с беднейшими и угнетенными слоями населения, заставляет относиться к ней с достаточной серьезностью. К тому же подчеркивание «безродности» главы адживиков нельзя считать результатом сознательного стремления очернить этого мыслителя: джайны в течение долгого времени считали адживикизм наиболее близким себе по духу учением, Буддхагхоша же писал о Госале через одиннадцать веков после его жизни и деятельности — в эпоху, когда полемика буддистов с адживиками утратила свою прежнюю остроту и актуальность.

Приписываемый Госале канон (он сохранился во фрагментах в ряде джайнских и буддийских сочинений) свидетельствует о том, что глава адживиков основывался на взглядах своих предшественников и не считал себя единственным творцом учения. В его полуполюбопытной биографии отмечается, что он живо интересовался современными ему доктринами, стараясь выбрать из них те установки, которые были близки его взглядам.

Буддийские сутты (сутры) отзываюся о Госале и его учении необычайно резко, именуют его «глупцом», «неудачником, приносящим огорчения и богам, и людям». И это понятно: буддисты и адживики остро соперничали друг с другом и старались привлечь на свою сторону как можно больше последователей.

Стремление Госалы к тесному сплочению своих учеников и всех потенциальных сторонников получило практическое выражение в созыве так называемого собора адживиков, который, по традиции, состоялся незадолго до смерти главы общины. Свидетельства, сохранившиеся в «Бхагавати-сутре», позволяют датировать собор примерно 487–486 гг. до н.э. Госала и в этом был предшественником джайнов и буддистов: возможно, что собор адживиков стал прообразом позднейших собраний приверженцев этих двух главных реформационных движений.

Существенную часть доктрины адживиков составляло учение о предсказании и абсолютной предопределенности всех явлений природы и человеческой жизни. В противоположность традиционной брахманистской религии, утверждавшей всемогущество божеств и магическую силу жрецов, адживикизм выдвигал в качестве единственного принципа всеобъемлющую и безличную судьбу (нияти). Прошедшее, настоящее и будущее всех существ и вещей заложено в ней. В мире, говорили они, нет ничего сверхъестественного, а потому самые сложные процессы столь же закономерны и естественны, как и самые простые.

Этот тезис был прямым отрицанием ведийско-брахманистской традиции, многих ее религиозных установок и ритуальных предписаний. Протест против брахманистского взгляда на мир выражался адживиками очень решительно, но именно эта решительность и стала источником слабых сторон их учения: выступая против идеи зависимости всего сущего от божества или жреца, адживики пришли к полному отрицанию эффективности всякого действия. Их рационализм превращался в конечном счете в обоснование всеохватывающего фатализма; судьба безраздельно господствовала над человеком, направляла все его действия; вера в нее была пронизана духом полной пассивности.

Отвергая значимость брахманских обрядов и достигаемой с их помощью «свято-сти», адживики отрицали и этическое начало. Не только чистота или грех в религиозном понимании, но и всякая нравственная оценка человеческого поведения объявлялась ими

<sup>1327</sup> A.L.Basham. History and Doctrines of the Ājīvikas. L., 1951.

<sup>1328</sup> G.P.Malalasekera. Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. 2. L., 1960, с. 400.

бессодержательной. Свобода воли и моральная ответственность становились фикцией, созданной лишь воображением.

Низводя все закономерности бытия к единому принципу, адживики не видели различий между материальным и духовным. Они признавали душу, но считали ее особой, «тонкой» формой материи.

Своеобразной была в этом учении трактовка идеи кармы. Формально она принималась как закон «непрестанного движения» живых существ, возникающих в новых видах в ходе развития вселенной. Но в системе Госалы этот принцип получил совершенно иную окраску. Карма — не воздаяние за грехи или добрые дела, а выражение естественного круговорота вещей. На нее не могут воздействовать ни люди, ни боги, она — лишь проявление всеобъемлющей нияти. Память о прошлых рожденьях — явный абсурд, утверждал Госала.

В первый период своей истории (VI — V вв. до н.э.) адживикизм пользовался большой популярностью. Последовательная и радикальная критика брахманизма, отрицание системы варн и брахманского толкования кармы привлекали к учению Госалы симпатии представителей разных слоев общества. Он с самого начала обращался с изложением своих взглядов к «миру мирян». Госала подчеркивал принципиальное равенство людей — равное подчинение их силам нияти и право на достижение вечного счастья. Внешняя простота доктрины также увеличивала число ее приверженцев, продолжавших совершать привычные обряды и чтить традиционные божества.

Но адживикизм вскоре отошел от первоначальных установок, и его успехи оказались непрочными. Уже при Ашоке буддизм становится преобладающим религиозным течением. Безусловно, сказалась явная односторонность адживикизма: отвергнув традиционную систему взглядов, он не противопоставил ей, в отличие от буддизма, позитивного учения, содержащего ответы на вопросы, волновавшие людей той эпохи. Назначение человека, его место в мире и обществе, ценность индивидуального усилия и принципы «правильного поведения» — проблемы, так много занимавшие джайнов и буддистов, по существу, не получили четкого отражения в доктрине Госалы. «Всеобщая предопределенность» исключала саму постановку этих вопросов. В основе фаталистического учения адживиков лежала идея примирения с действительностью и признания невозможности исправить ее. Самое большее, что может человек, — не мешать естественному ходу событий, себя же следует ограничить удовлетворением самых минимальных жизненных потребностей. Фактически это приводило к аскетическому квиетизму. Понятно, что буддизм, выдвигавший на первый план индивида с его страданиями, заблуждениями, поисками «истины» и обещававший конечное «освобождение», хотя был менее радикален в неприятии брахманизма, смог привлечь на свою сторону значительно больше приверженцев.

Одной из особенностей «периода идейного брожения» было возникновение и укрепление материалистических школ, их значительная популярность. «Из шести знаменитых проповедников, которые во времена Будды странствовали по Индостану, по крайней мере двое были известны как материалисты»<sup>1329</sup>. Позднее материалистов относили к настикам, и, хотя они действительно выступали против многих основоположений традиционной религии, их объединение с буддистами, джайнами и адживиками было в немалой степени искусственным и внешним. Некоторые точки соприкосновения между материалистами и буддистами существовали (и те и другие отрицали существование бога-творца и вечной души), но материалисты (локаятики) резко выступали против таких основополагающих концепций, как карма и нирвана, источником познания объявляли лишь органы чувств, вселенную сводили к сочетанию четырех элементов. Практическая направленность учения локаятиков привлекала к нему внимание создателей и политических школ (традиция ар-хи). Постепенно все четче обозначался водораздел между материалистами и сторонниками других школ и направлений; они стали объектом острой критики не только ортодоксальных, но и неортодоксальных направлений, их тексты сознательно игнорировались и даже уничтожались. Тем не менее в общем духовном климате рассматриваемой эпохи материа-

<sup>1329</sup> Th.Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol. 1. Leningrad, 1932, с. 16.

листические идеи занимали весьма заметное место. Как справедливо отмечал Ф.И.Щербатской, «в VI в. до н.э. в среде небрахманских классов Индии шло великое брожение философской мысли, жадно ищущей путей выхода из оков феноменальной жизни, причем большинство решений этой проблемы носило материалистическую окраску»<sup>1330</sup>.

Говоря об общественном и духовном климате эпохи «шраманских» доктрин, необходимо отметить еще одну весьма существенную черту, характерную для рассматриваемого периода и объясняющую факт появления ряда новых идей и концепций. Речь идет о влиянии на индоариев местных доарийских культурных традиций, о результатах длительного взаимоотношения и своего рода синтеза арийского и неарийского компонентов в общем культурном наследии, отраженном как в ведийско-брахманистских сочинениях, так и в текстах неортодоксальных течений. Весьма показательно, что ранний буддизм получил наибольшую популярность в Магадхе и прилегающих областях, где влияние брахманизма не было столь сильным, как, скажем, в Пенджабе, и где сохранялись стойкие традиции неарийских этнокультурных структур. По мнению Й.В. де Йонга, появление столь значительного числа новых элементов, «враждебных» ведийской мысли, заставляет признать влияние автохтонных представлений, верований и идей<sup>1331</sup>. Даже краткий обзор мировоззренческих взглядов и религиозных идей, получивших распространение в VI — V вв. до н.э., показывает, в каких условиях проходило становление буддизма, какие противоречия своих оппонентов пришлось ему преодолеть, прежде чем он стал наиболее влиятельным религиозным движением рассматриваемой эпохи.

*Буддизм и другие религии.* Одна из основных проблем при изучении раннего буддизма — это проблема связи буддийской доктрины с предшествовавшими и синхронными ему религиозными и религиозно-философскими течениями. Даже те, кто считают, что буддизм — единоличное творение Будды, вынуждены признать заимствование им многих положений из других религий.

Однако вопрос о соотношении буддийских представлений с ведийско-брахманистскими идеями весьма сложен<sup>1332</sup>. Постановка данной проблемы в научной литературе выявила все логически возможные пути ее решения. Буддизм объявляли и совершенно самостоятельным учением, не связанным с традиционными течениями, и сектантской разновидностью брахманизма<sup>1333</sup>; высказывался также компромиссный взгляд. Если новаторство буддизма в постановке ряда концептуальных вопросов религиозной мысли выявлено в буддологических работах достаточно подробно, то менее ясны точки соприкосновения его с основным (традиционным) руслом индийской религиозной культуры и пути преемственности, которыми он развивался. Устойчивая форма бытовой религии индийцев не могла кардинально измениться с возникновением реформаторских систем. Буддизм, как и джайнизм, воспринял ее обрядовую сторону и санкционированные брахманизмом традиционные ритуалы.

Буддизм не отменил традиционных индийских божеств, хотя и отвел им в своей системе столь незначительное место, что они должны были в конце концов как бы исчезнуть сами. Вера в богов, считали буддисты, явно недостаточна, чтобы обеспечить «освобождение»; до Будды мир был погружен в темноту и невежество, но вот появился «Про-

<sup>1330</sup> Th.Stcherbatsky. The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad, 1927, с. 60.

<sup>1331</sup> См.: J.W. de Jong. The Background of Early Buddhism. — «Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū)». Vol. 12, №1.

<sup>1332</sup> H.Oldenberg. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1923; J.G.Jennings. The Vedantic Buddhism of the Buddha. Ox., 1947; P.Horsh. Buddhismus und Upanishaden. — Prātidānam. Leiden, 1968; K.N.Upadhyaya. Early Buddhism and the Bhagavadgītā. Delhi, 1971; N.R.Reat Karma and Rebirth in the Upanishads and Buddhism. — «Numen». 1977, vol. 24, №3; B.Mal. The Religion of the Buddha and its Relation to Upanishadic Thought. Hoshiarpur. 1958; Karma and Rebirth in Classical Indian Tradition. Delhi, 1983.

<sup>1333</sup> «Точное разграничение брахманизма и буддизма, может быть, совершенно невозможно» (О.О.Розенберг. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 258); «Различие между буддизмом и индуизмом в Индии было чисто сектантским, индуизм всегда отличался от буддизма не более, чем шиваизм от вишнуизма» (К.М.Панниккар. Очерк истории Индии. М., 1961, с. 52).

светленный», который постиг все, чего не знали даже боги, и открыл миру благотворительную и спасительную дхарму, новый путь «освобождения». Буддизм воспринял не только многих ведийских богов, но и понятие об аде и рае<sup>1334</sup>. Конечно, такой путь заключал в себе и известную опасность: божества прежней религии были приняты в буддийский пантеон, их включение значительно увеличило популярность буддизма. И вместе с тем здесь проявилась тенденция постепенного сближения его с брахманизмом и индуизмом, что особенно обнаружилось в тех школах буддизма, которые получили обобщающее название «махаяна».

Особенностью буддизма (как, впрочем, и учения упанишад) было безразличие к конкретным формам культа; однако новая религия много заимствовала из традиционной религиозной символики: использование знака свастики, возведение памятных погребальных сооружений — ступ, ставших в буддизме одним из основных объектов культа, почитание деревьев, цветка лотоса, животных. Бытовая обрядность буддиста-мирянина вообще осталась прежней: не существовало особых буддийских обрядов, которые совершались бы при рождении ребенка, наречении имени и т.д.

Хотя буддизм явился, по сути, оригинальным учением, многие выдвигаемые им положения могут быть вписаны в рамки традиционных идей: буддизм давал им новое и нередко вполне самостоятельное толкование, но никогда полностью не отвергал их.

Говоря о тесной связи буддизма с учением упанишад, необходимо еще раз подчеркнуть, что и упанишады уже отразили некоторые новые представления, возникавшие в ходе естественного развития ведийской культуры. Так, буддизм, подобно упанишадам, признает перерождение и закон кармы. Отрицая душу (атман) в качестве нерушимой целостности, он с категоричностью утверждает неуничтожаемость потока психофизического существования. Как справедливо отмечал Ф.И.Щербатской, Будда резко возражал против традиционного тезиса о вечном духовном принципе, но заимствовал идею «о постепенном накоплении духовных заслуг через серию прогрессирующих существований»<sup>1335</sup>. Возможно, что концепция упанишад о безличной субстанции повлияла на раннебуддийское учение о безличном мировом процессе, хотя основополагающие акцепты и содержательный аспект стали иными, собственно буддийскими.

Примечательно также, что буддийская литература полностью отразила принцип кармы, а в более поздних своих сочинениях использовала традиционный брахманистский образ существа, проходящего через целый ряд рождений. В данном случае речь идет не о какой-либо случайной уступке брахманистской системе взглядов: карма — одно из основных положений буддийской мысли. Буддисты не видели в этом преимущественности идей общего культурного прошлого, но именно неспособность заметить эту зависимость ясно показывает, насколько всеобъемлющей она была. Можно думать, что буддизм не выступал против подобных брахманистских идей потому, что они не казались ему чисто брахманистскими.

Вторым важным моментом служит представление о цели любого бытия и понятие «освобождения». Следует отметить, что учение о нирване в раннем буддизме имеет точки схождения с концепцией мокши в упанишадах. Не только сам термин «нирвана» был явно добуддийским, но и идея растворения индивида в некоем целом (безличный абсолют упанишад), очевидно, повлияла на буддийское толкование «освобождения» как угасания, успокоения, полного уничтожения активного начала. Смысл «освобождения» понимался, конечно, совсем по-иному мудрецами упанишад и ранними буддистами, но определенные параллели в «поисках» решения все же можно выявить. Выдвинутая ранним буддизмом концепция радикального отрицания «Я» вызвала несогласие у некоторых более поздних буддийских религиозных деятелей и философов, которые разработали монистическую концепцию, во многом совпадающую с позднебрахманистской и ведантийской. Такая

---

<sup>1334</sup> Махавагга VI.28.5; Маджхима-никая I.142, 285–290; II.130–132, 193, 212–213; III.99; джатаки №82, 104, 369, 439, 530; Сутта-нипата 247.

<sup>1335</sup> Th.Stcherbatsky. The Conception of Buddhist Nirvāṇa, с. 2.

трансформация буддийских доктринальных основоположений в сторону сближения с индуистской позицией — еще одно свидетельство глубинных связей буддизма с традиционным руслем индийской духовной культуры.

Подобно упанишатам, буддизм отрицает крайности аскетизма. Впрочем, отношение к данной практике в двух традициях неодинаково (упанишады указывали лишь на недостаточность аскетических упражнений «для достижения освобождения») <sup>1336</sup>.

Буддизм, как и традиционные направления (прежде всего упанишады), большое внимание уделял медитативной практике. Конечно, йогические упражнения, состояние транса и т.д. были подчинены в буддизме вполне определенной цели — достижению успокоения, «конечного освобождения», но введение буддизмом в свою систему элементов йоги указывает не только на заимствование им явно добуддийских представлений и «методов постижения истины», но и на связь с традиционным направлением в развитии религиозной мысли <sup>1337</sup>.

Определенные точки схождения (прежде всего в концепции расчленения на элементы) можно обнаружить между ранним буддизмом и санкхьей (вернее, с тем кругом представлений, которые легли затем в основу учения школы санкхья) <sup>1338</sup>. Интересную традицию передает, например, Ашвагхоша (Буддхачарита XII) о пребывании Будды у Арады, который проповедовал взгляды, близкие к доктрине санкхья <sup>1339</sup> (сходство и различие раннего буддизма и санкхьи прекрасно были показаны Ф.И.Щербатским в книге «Буддийская логика»).

Индийские религиозные мыслители характеризовали буддизм тремя основными признаками (трилакшана), отличающими его от других религий: признание непостоянства (анитья) мира, отсутствие вечной души (анатта, санскр. анатман) и определение жизни как страдания (дуккха).

Итак, связь этого учения с предшествовавшими или синхронными ему традиционными, а также реформаторскими доктринами не подлежит сомнению <sup>1340</sup>. Определенные параллели наблюдаются не только между ним и упанишатами, но и, к примеру, между упанишатами и джайнизмом, буддизмом и санкхьей и т.д. Одни: те же идеи могли переходить из одного учения в другое; они либо становились центральными в нем, либо исключались вовсе как несистемные. Изучение параллелей такого рода существенно и для понимания самих доктрин, и для выявления закономерностей их возникновения, развития и взаимовлияния. Это не означает, разумеется, что буддизм свои основные положения непосредственно заимствовал из других религиозно-философских систем — напротив, буддизм во многом был оригинальным и самостоятельным религиозным течением. Однако справедливо говорить об общем духовном климате эпохи, определившем круг проблем и понятий, которыми пользовались самые различные течения. Весьма широкое распространение буддизма заставило исследователей отчасти преувеличивать степень его оригинальности. Между тем он явился закономерным следствием процесса эволюции общеиндийской духовной культуры и не может быть оценен без анализа отдельных этапов этого процесса.

*Традиционная биография Будды.* В буддийской религиозной литературе создание учения связывается со странствующим проповедником Сиддхартхой, известным и как Шакьямуни (букв. «Отшельник — мудрец из племени шакьев»), который, согласно совре-

---

<sup>1336</sup> См.: M.G.Bhagat. Ancient Indian Ascetism. Delhi, 1976.

<sup>1337</sup> См., например: L. de la Vallée Poussin. Bonddhisme, études et matériaux. P., 1898; полемика по этому вопросу подробно изложена Ф.И.Щербатским в его книге о нирване.

<sup>1338</sup> Мнения ученых по этому вопросу различны; разбор полемики см.: P.Horsh, Buddhismus und Upaniāden; см. также: Th. Stcherbatsky. «The Dharmas» of the Buddhists and the «Guāas» of the Sāṅkhyas. — *ИИ*. 1934, vol. 10; P.Lipsius. Die Sāṅkhyā Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus. Heidelberg, 1928; из новых работ см.: G.J.Larson. Classical Sāṅkhyā. 2 ed. Delhi, 1979.

<sup>1339</sup> См.: G.C.Pande. Studies in the Origin of Buddhism; S.A.Kent. Early Sāṅkhyā in the Buddhacarita. — «Philosophy East and West». 1982, vol. 32, №3.

<sup>1340</sup> См.: A.K.Warder. On the Relationship between Early Buddhism and other Contemporary Systems. — BSOAS. 1956, vol. 18, №1.



менной буддийской традиции, жил в VII в. до н.э. Большинство буддологов считают более достоверными иные даты: 563 (566) – 483 (486) гг. до н.э.<sup>1341</sup>

По буддийским преданиям, Сиддхартха был сыном вождя шакьев, обитавших на северной окраине долины Ганга (ныне пограничная область между Индийской республикой и Непалом). Предания повествуют о знатности рода Гаутама, к которому он принадлежал (отсюда его более известное родовое имя — Гаутама, палийское — Готама), о роскоши, которой он был окружен в молодости. В положенное время Сиддхартха женился, любимая жена родила ему сына, и он был вполне счастлив. Его отец стремился держать сына вдали от жизненных невзгод, но Сиддхартха узнал о существовании болезней, старости, смерти, задумался над причиной человеческих несчастий и жизненных страданий. И вот в возрасте 29 лет он покинул родной дом, чтобы найти ответы на мучившие его вопросы. Семь лет он был отшельником, надеясь посредством изучения священных текстов, бесед с мудрецами и истязанием плоти найти путь, ведущий к избавлению от страданий. Однако не аскетические самоистязания, а медитация и осмысление «сути мира» открыли ему истину, указали путь к конечному «освобождению». Прозрение Сиддхартхи произошло, согласно буддийской традиции, недалеко от г. Гая (ныне Бодх-Гая, на юге совр. Бихара). С этого времени Гаутама стал называться Буддой (санскр. buddha — «Пробужденный», «Просветленный»). Исполненный желания спасти человечество от страданий, Будда решил идти к людям и возвестить им о пути к «освобождению».

Свою первую проповедь он произнес в окрестностях Варанаси. Это событие буддисты называют «поворотом колеса дхармы». Изображение колеса еще до буддизма считалось в Индии символом колесницы солнечного божества, а также политического могущества. В буддизме «поворот колеса дхармы» стал ассоциироваться с основанием «царства праведности», с началом нового периода в существовании вселенной. Будда рассматривался как ее духовный владыка, и в буддийском искусстве с Буддой нередко связаны изображения колеса и зонтика, также распространенного в древней Индии символа царской власти.

Первые пять человек, обращенные Буддой в новую веру и ставшие его учениками, образовали ядро буддийской общины. Более сорока лет он бродил по городам и селам Индии, проповедуя свое учение, получившее название «учение Будды» («буддхадаршана») или просто «дхарма» («праведный закон»). Верующих называли «бауддхами» (bauddha — приверженец Будды), а иногда и просто «шакьями». Умер Будда, согласно преданию, на восьмидесятом году жизни, оставив множество учеников и последователей<sup>1342</sup>.

В текстах палийского канона излагаются лишь отдельные эпизоды из жизни Будды (значительно большее внимание уделяется изложению его взглядов), но позднее, особенно в махаянских сутрах, биография первоучителя предстает в подробном и красочном изложении (наибольшую популярность получили «жизнеописания» «Лалитавистары» и «Махавасту»). Выделить собственно историческое ядро в этих рассказах чрезвычайно трудно<sup>1343</sup>, но они позволяют, несмотря на явную тенденциозность, проследить первые этапы укрепления буддизма, ту идейную обстановку, в которой проходило становление его организационных и доктринальных принципов.

*Буддийский канон.* Даже дошедшая до нас буддийская религиозная литература огромна по объему и разнообразна по содержанию. Она включает канонические сочинения,

---

<sup>1341</sup> A.Bureau. La Date du Nirvāṇa. — JA. 1953, t. 241; P.H.L.Eggermont. The Chronology of the Reign of Aśoka Moriya. Leiden, 1956; É.Lamotte. Histoire du bouddhisme indien. Louvain, 1958; L.Renou, J.Filliozat. L'Inde Classique. t. 1–2. P., 1947–1953.

<sup>1342</sup> Из наиболее известных работ, посвященных биографии Будды, укажем лишь на некоторые: E.J.Thomas. Life of the Buddha. L., 1931; H.Glasenapp. Buddha: Geschichte und Legende. Zürich, 1950; A.Foucher. La vie du Buddha d'après les textes et les monuments de l'Inde. P., 1949; A.Bureau. Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapitāka et les Vinayapitāka anciens. P., 1963; vol. 1–2. P., 1970–1971.

<sup>1343</sup> См., например: É.Lamotte. La légende du Buddha. — «Revue de l'Histoire des Religions». 1947–1948, t. 134; E.Frauwallner. The Historical Data we possess on the Person and the Doctrine of the Buddha. — EW. 1957, vol. 7.

комментарии, религиозно-философские трактаты и т.д.<sup>1344</sup> Все эти тексты<sup>1345</sup> были составлены в разное время, отражают верования различных буддийских школ и иногда заметно различаются в трактовке вопросов вероучения.

Буддийские религиозные сочинения дошли до нас на различных языках — на пали, пракрите магадхи, на буддийском санскрите и т.д. Проблема «первоначального языка» канона чрезвычайно сложна и остро дискутируется в научной литературе<sup>1346</sup>.

Судя по тому, что целый ряд текстов сохранился лишь в переводах, главным образом на тибетском и китайском языках, можно предполагать существование значительного по объему корпуса древних оригинальных сочинений, пока считающихся бесследно исчезнувшими. Так, значительная часть канона сарвастивадинов сохранилась в китайском переводе — многих санскритских оригиналов пока не обнаружено; еще большие трудности связаны с восстановлением первоначального облика канонических собраний других школ.

Наиболее полные сведения о раннем буддизме содержатся в «Типитаке» (санскр. «Трипитака» — «Три корзины») — собрании древних текстов, считающихся священными и записанных по традиции на языке пали (палийский канон) на Шри-Ланке в I в. до н.э. Ее три основных раздела: «Виная-питака» — собрание поучений, касающихся главным образом норм поведения, «Сутта-питака» — основы вероучений и «Абхидхамма-питака» — религиозно-философские вопросы.

По преданию, составление полного собрания священных буддийских текстов началось сразу после смерти Будды, но относить это к столь раннему периоду вряд ли возможно. В годы правления Ашоки (III в. до н.э.) основные части «Виная-питаки» и «Сутта-питаки», по-видимому, уже существовали, т.к. в одной из надписей Ашоки (эдикт из Байрата) упоминаются названия некоторых сутр. В течение многих десятилетий при характеристике раннего буддизма ученые опирались преимущественно на палийский канон, отражающий взгляды стхавиравадинов (тхеравадинов), хотя вряд ли справедливо именно «Типитаку» считать самой древней и точнее всего передающей основные положения первоначального учения<sup>1347</sup>.

В настоящее время известны (на санскрите и гибридном буддийском санскрите) отдельные части канонов сарвастивадинов, муласарвастивадинов и махасангхиков. Хотя они формально датируются более поздним периодом и часто дают уже «сектантскую» интерпретацию, было бы ошибочным рассматривать их как подражательные, вторичные и тем самым менее надежные источники. По мнению многих буддологов, именно санскритские канонические тексты отразили очень раннюю и вполне надежную традицию, несколько не уступающую по своей ценности преданиям палийской школы, а в ряде случаев и превосходящую ее.

*Вопрос об историчности Будды.* Наиболее ранние жизнеописания Будды были составлены спустя пять-шесть веков после предполагаемой даты его смерти. Некоторые фак-

---

<sup>1344</sup> E.J.Thomas. Early Buddhist Scriptures. L., 1935; E.Conze. Buddhist Text through the Ages. Ox., 1954; A.K.Warder. Indian Buddhism.

<sup>1345</sup> Древнейшие изречения и положения, касающиеся вероучения и монашеского устава, долгое время передавались изустно.

<sup>1346</sup> См.: H.Lüders. Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons. В., 1954; H.Berger. Sprache und Überlieferung des buddhistischen Urkanons. — ZDMG. 1956, Bd 106. Результаты симпозиума по этому вопросу, в котором приняли участие такие крупные ученые, как Дж.Браф, Л.Альсдорф, Х.Бехерт, К.Кайя, Э.Вальдшмидт, см.: Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung. Göttingen, 1980.

<sup>1347</sup> Еще И.П.Минаев утверждал: «Самый вопрос о том, есть ли в „Трех питаках“ какое-нибудь изречение или сочинение, несомненно исходившее от великого мудреца — учителя из рода шакьев или принадлежавшее ему пока вызывает скорее отрицательный, чем положительный ответ» (И.П.Минаев. Очерк важнейших памятников санскритской литературы. — Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962, с. 25). О полемике, которая велась и ведется по вопросу о первоначальном учении Будды и аутентичности канона, см.: С.Regamey. Le problème du bouddhisme primitif et les travaux de Stanislaw Schayer. — «Rocznik Orientalistyczny». 1957, t. 22. Большой вклад в решение этой проблемы внес не только И.П.Минаев, но и другие отечественные буддологи — В.П.Васильев и Ф.И.Щербатской, также подвергавшие сомнению древность палийского канона и указывавшие на важность северобуддийских текстов.

ты его жизни, как отмечалось, содержатся в текстах палийского канона, но и они отстоят от описываемых событий на сотни лет; отдельные правдоподобные сведения тонут в потоке вымышленных, а то и просто фантастических рассказов. Это, очевидно, во многом и породило сомнения в реальности существования Будды (известный французский ученый Э.Сенар считал, что жизнь Будды — не более чем «солнечный миф»). В настоящее время такая позиция вызывает справедливые возражения многих ученых. При этом исследователи ссылаются, в частности, на прочность традиции и жизненность многих деталей биографии Будды<sup>1348</sup>.

Согласно буддийской традиции, основные тексты в каноне (канонах) воспроизводят сказанное самим Буддой — его проповеди, притчи и поучения. Так думают и многие современные буддисты. Но поскольку эти «тексты» складывались постепенно, в течение нескольких веков, ни одну фразу канона нельзя с уверенностью считать принадлежащей именно Шакьямуни. Следовательно, даже ранний буддизм в том виде, в каком он нам известен, мог заметно отличаться от учения, которое проповедовал Шакьямуни<sup>1349</sup>.

В целом можно говорить о том, что Будда как единоличный создатель известного нам вероучения — личность неисторическая (ибо буддизм, как отмечалось, складывался в течение многих веков), но Шакьямуни — основатель буддийской монашеской общины (или один из первых ее создателей), проповедник, взгляды и практическая деятельность которого имели решающее значение для становления буддийского вероучения, очевидно, существовал реально (был ли он Сиддхартха или носил другое имя — сказать трудно, но в данном случае следует полагаться на прочность самой буддийской традиции). Показательно, что в эдиктах Ашоки упоминается не только Будда, с которым ассоциировалось буддийское учение, но и Канагамана (Канакамуни) как один из предыдущих будд. В одной из надписей Ашоки, согласно интерпретации А.К.Нарайна, говорится о «нашем Будде»<sup>1350</sup>, т.е. к Будде применен своего рода эпитет (известно, что его нередко именовали кроме Шакьямуни также Бхагаватом, Сугатой и т.д.).

*Учение раннего буддизма. Четыре «благородные истины».* Одним из основоположений доктрины раннего буддизма считаются четыре благородные истины. Их перечислением открывалась проповедь в Сарнатхе<sup>1351</sup>, о них же в первую очередь говорил «Учитель», когда, по преданию, незадолго до смерти по просьбе ближайших приверженцев кратко изложил основу своей доктрины.

«Благородные истины» (*ārya-satyāni*)<sup>1352</sup>, согласно сутрам, в сжатом виде представляют собой положения о том, что: 1) жизнь в мире полна страданий (*duḥkha*); 2) есть причина страданий (*duḥkhasamudaya*); 3) можно прекратить страдания (*duḥkhanirodha*); 4) есть путь (*mārga*), ведущий к прекращению страданий. Здесь четко указывается, что предлагаемое учение — не абстрактная схема, а практическое наставление, способное принести «освобождение». Переход в новую веру обещает избавление от тягот повседневного существования.

Первая «истина» гласит, что существует страдание — рождение, старость, смерть, соединение с неприятным, разъединение с приятным, неисполнение всякого желания; все

---

<sup>1348</sup> Расхождений при описании основных фактов биографии Будды в источниках мало. Традиция подтверждается также надписью, высеченной на каменной колонне около села Румминдеи в Непале (в 6 км от границы с Индией). Из надписи явствует, что колонна отмечает место, где родился Шакьямуни Будда. Воздвигнута она была по повелению царя Ашоки, побывавшего здесь в середине III в. до н.э. и давшего жителям находившегося здесь в его время села Лумбини налоговые льготы. Из преданий также известно, что Сиддхартха действительно родился не в Капилавасту (столице шакьев), а в Лумбини.

<sup>1349</sup> Полемику по этому вопросу см.: A.Wayman. *Indian Buddhism*.

<sup>1350</sup> A.K.Narain. «Our Buddha» in an Aśokan Inscription. — «The Journal of the International Association of Buddhist Studies». 1978, vol. 1, №1.

<sup>1351</sup> Махавагга I.6.12–29; Самьюта-никая V.421–423. См. также: Дигха-никая II.290–314.

<sup>1352</sup> Ф.И.Щербатской переведил: «четыре истины святого (*ārya*)» (*The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, с. 16); см. также: W.Rahula. *Duḥkhasatya*. — *INQ*. 1956, vol. 32; В.Н.Топоров. Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма. — *Литература и культура древней и средневековой Индии*. М., 1979.

это страдание, и жить — значит страдать. Уже такое отношение к жизни существенно отличает буддизм от традиционной религии. По буддизму, всякая жизнь во всех ее проявлениях — страдание и несчастье. Это не только болезненные ощущения, сопровождающие рождение, болезнь и пр., но и ожидание их неизбежного прихода. Человек постоянно находится в состоянии беспокойства и страха и поэтому не может быть счастливым. Буддизм фактически призывал к уходу от жизни, бесконечной из-за последовательных перерождений.

Вторая «истина» открывает исходную причину страдания: ею являются желание, дурные страсти — жажда жизни, наслаждений, земных благ, проистекающие из незнания того, что жизнь — страдание и несчастье. Человек стремится к благоприятному перерождению, чтобы в будущем существовании пользоваться благами. Но исполнение одних желаний пробуждает другие, страх потерять приобретенное делает радости жизни преходящими.

Согласно третьей «истине», страдание уничтожимо. Возможность этого заключена в отказе от дурных страстей и желаний. По недостаточно просто обуздать себя и ограничить свои жизненные потребности. Ведь желание — следствие незнания (авидья) людьми истинного характера мира.

Четвертая «истина» устанавливает путь, ведущий к прекращению страданий, к «освобождению». Это — «благородный восьмеричный путь» (*āryāṣṭāṅga-mārga*): 1) «правильных воззрений» — понимания четырех «истин»; 2) «правильных устремлений» — решимости действовать в соответствии с этими истинами; 3) «правильной речи» — отказа от лжи, клеветы, грубой речи и т.д.; 4) «правильного действия» — ненанесения вреда живым существам и т.д.; 5) «правильного образа жизни» — честного добывания средств к существованию; 6) «правильного усилия, усердия» — постоянства в преодолении суетных мыслей дурных влияний и т.д.; 7) «правильного внимания» — постоянного удержания в памяти мысли о том, что жизненные отрасти, присущие человеку, способны только помешать ему на пути к «освобождению»; необходима отрешенность от всех мирских привязанностей; 8) «правильного сосредоточения» (самьяксамадхи) — достижения внутреннего спокойствия, полной невозмутимости, избавления даже от чувства радости по поводу разрыва с мирскими узами и своего грядущего конечного «освобождения». Этот восьмеричный путь Будда называл средним, срединным (Махавагга I.6), который избавляет верующего от крайностей поведения. Он «срединный» еще и потому, что находится между двумя полярными позициями — традицией брахманизма и приверженцами учения материалистов, выступавших против всех традиционных религиозных основоположений. Примечательно, что в «пути», предписанном Буддой, нет ничего о ритуале, строгом аскетизме, обращении за помощью и богам или даже к самому Будде.

С учением о четырех истинах непосредственно связана концепция пратитьясамутпады — взаимозависимого возникновения. Она объясняет причину постоянного круговорота перерождений (сансара) и существования «царства страданий». Пратитьясамутпада охватывает не только настоящую жизнь индивида, но и прошлую и будущую. В основе жизни-страдания лежит неведение — начальное звено в двенадцатичленной цепи; затем следуют самскара («совершенное в прошлом» — кармическое действие, «врожденные инстинкты»), виджняна (сознание), нама-рупа (имя и форма, т.е. психическое и физическое), шад-аятана (сферы пяти органов чувств и манаса — ума), спарша (соприкосновение), ведана (чувства, эмоции), танха (жажда, влечение), упадана (цепляние за существование), бхава (бытие, действие, порождающее новое существование), джати (повое рождение) и джарамарана (старение и смерть). Устранением неведения (или незнания) о благородном пути можно прервать эту цепь, устранить жажду жизни-страдания и привязанность к миру, достичь высшей цели — «освобождения». Концепция взаимозависимого возникновения — одна из кардинальных в буддизме<sup>1353</sup>, она призвана объяснить и круговорот «колеса жиз-

<sup>1353</sup> См.: В.С.Лав. Formulation of the Pratītyasamutpāda. — JRAS. 1937, с. 289–292; В.М.Баруа. Pratītyasamutpāda as Basic Concept of Buddhist Thought. — В.С.Лав Commemoration Volume. Poona, 1946;

ни», и буддийское учение об элементах (дхармах), что, в свою очередь, было ответом на вопрос о характере мира и человеческой личности. Именно из пратитьясамутпады исходят доктрина непостоянства (анитья) и «законы» взаимосвязи элементов.

Ранний буддизм категорически отрицал субстанциональность и физического мира, и человеческой психики, существование любой стабильной формы — нет материи, нет никакой вечной субстанции, есть лишь отдельные элементы. Человеческая личность — не что иное, как меняющееся сочетание постоянно меняющихся элементов (дхарм); такова и «природа» внешнего мира, также состоящего из непостоянных, находящихся в вечном волнении элементов. Этот всеохватывающий радикальный антисубстанциализм и составлял основу доктрины раннего буддизма — нет «никакой души, никакого бога, никакой материи, ничего вообще длительного, постоянного, субстанционального» (Ф.И.Щербатской). Существуют лишь дхармы. Согласно «Махавагге» (I.23), главная заслуга Будды состояла в разработке учения о дхармах, их взаимосвязи и конечном угасании (nirodha).

Буддисты придерживались троичной классификации элементов-дхарм: на скандхи (skandha), аятаны (āyatana) и дхату (dhātu)<sup>1354</sup>. Классификация на скандхи (группы) применялась к характеристике эмпирической личности (пудгала), которая не реальна, а являет собой сочетание элементов пяти групп скандх: 1) телесные материальные дхармы, или тело (рупа), 2) дхармы ощущения и чувств (ведана), 3) дхармы восприятий, представлений (самджня), 4) дхармы кармических «формирующих факторов» (самскара), 5) дхармы сознания, различительного знания (виджняна). Для классификации элементов по аятанам буддисты применяли другие критерии, а именно подразделение дхарм с точки зрения процесса познания. Выделялось 12 аятан — шесть внутренних и шесть внешних «сфер познания», или познавательных способностей и соответствующих им объектов. При классификации на дхату — «классы элементов» (их насчитывалось 18) — к 12 «сферам» добавлялись шесть дхарм — модусов сознания, которые и создавали, согласно буддистам, единый поток сознания. Таким образом, фактически не признавалось существование «Я» и личности как таковой, а лишь реальность элементов. Но поскольку дхармы моментальны, находятся в постоянном изменении и становлении сочетаний, лишены какого-либо постоянства, то мир, по образному выражению Ф.И.Щербатского, превращался в подобие кинематографа. Разумеется, буддисты не отвергали реальности индивидуального «Я» в качестве конкретного явления, известного из опыта, но стремились доказать его искусственный и условный характер. Индивидуальное «Я» при последовательном анализе оказывается разделенным на ряд качеств и состояний, т.е. в конечном счете иллюзией.

Ранний буддизм отчетливо формулирует свое расхождение с остальными направлениями и школами. Не ограничиваясь отрицанием души (анатман)<sup>1355</sup>, он вводит новое понятие, которое должно правильно определить то, что в других доктринах ошибочно именовалось «Атманом». Этим понятием становится сантана (букв. «поток», «последовательность»). Выбор слова сам по себе чрезвычайно показательный. Фактически личность — лишь ряд взаимосменяющихся друг друга состояний, но она остается, хотя бы частично, чем-то единым, и все ее элементы (дхармы) сохраняют связь между собой. Это происходит, учил Будда, благодаря некоему внутреннему фактору (прапти), обеспечивающему ее целостность и удерживающему в равновесии комплекс, который включает явления трех типов. К первому относятся физические характеристики организма, ко второму — ментальные свойства личности, к третьему — внешние предметы и явления, рассматриваемые в той мере, в какой они воздействуют на ментальные аспекты сантаны (впечатления, воспоминания, воображение и другие психические категории, отражающие опыт, который возник от общения с окружающим миром).

---

F.Bernhard. Zur Interpretation der Pratītyasamutpāda — Formul. — «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens». 1968–1969. Bd 12–13 (далее — WZKSO).

<sup>1354</sup> Детальный обзор этих классификаций дал Ф.И.Щербатской в своей книге о дхарме. См. также: É.Lamotte. Histoire du bouddhisme indien; R.E.A.Johanson. The Dynamic Psychology of Early Buddhism. L., 1978.

<sup>1355</sup> См.: H.Günter. Das Seelenproblem im älteren Buddhismus. Konstanz, 1949.

Эти три типа явлений вступают между собой во взаимодействие и как бы растворяются друг в друге благодаря прапти. Таи создается сантана, т.е. та разноплановая, сложная, неоднородная конструкция, которая в обычной жизни именуется личным «Я». Буддийское представление оказывается несравненно более трудным для понимания, чем представления иных систем; это в немалой степени объясняется тем, что психологические аспекты занимают исключительное место в доктрине раннего буддизма.

Таким образом, традиционные представления (метемпсихоз) претерпевают в буддизме значительное изменение: не душа переходит из одного тела в другое, а создается новый комплекс дхарм, причинно связанный с прошлой формой существования. Это не переселение души, а перерождение, перегруппировка элементов, составляющих личность. Индивидуальная жизнь — лишь эпизод в развитии некоего комплекса дхарм на его пути к нирване, после достижения которой уже не будет новой перегруппировки и личность исчезнет. Жизнь — поток постоянно сменяющихся моментальных вспышек дхарм, она только кажется непрерывной. Такова одна из трех лакшан буддизма — «анитья» — непостоянство мира.

Представление о сантане служит в буддийской доктрине предпосылкой к своеобразному восприятию идеи кармы. Смерть лишь кажется неизбежным прекращением сантаны, «приостановкой потока». Однако действие (карма) и интенсивные эмоциональные напряжения (клеши) не исчезают вовсе, они предопределяют изменения в элементах и сказываются на особенностях новых «потоков», которые опять и опять возникают в непрерывном круговороте бытия. Любое намеренное нравственное деяние — благостное или дурное, чистое или «загрязненное» — сохраняет свое последующее влияние на характер нового «потока», т.е. проявляется при новой жизни; самсары — «унаследованные от прошлого инстинкты» — с самого начала входят в «цепь» «колеса жизни» (в отличие от традиционной религии здесь нет вечной души как носителя поступков, единственным «ответчиком» является сам человек, изменить его карму никто, даже бог, не может).

В этом смысле новое существование — результат действий (карм), зафиксированных в предыдущем. Идея изменчивости и непрерывного движения жизни в ходе перерождения была несравненно более важной, чем конкретный ответ на вопрос, что непосредственно движется и изменяется. Концепция «расчленения личности» легла в основу позднейшей метафизики буддизма, центром которой стала детально разработанная теория дхарм. Но это отражало уже новую стадию в развитии буддизма, стадию, когда сложные философские проблемы заняли в нем значительно большее место.

*Нирвана.* Высшая цель, к достижению которой должен стремиться каждый истинно верующий буддист, — нирвана (nirvāṇa)<sup>1356</sup>. Несмотря на то что о ней немало говорится в буддийской литературе и еще больше написано буддийскими философами и современными исследователями, многое в ее интерпретации остается неясным. Огромный вклад в исследование этой проблемы внес Ф.И.Щербатской в книге «Концепция буддийской нирваны» (1927). Само слово «нирвана» означает «успокоение», «угасание». В буддизме оно употреблялось для определения достигнутого личными усилиями высшего состояния, когда верующий освобождается от всех земных страстей и привязанностей. Обычно нирвана сравнивается с огнем светильника, погасшего из-за того, что сгорело масло. Все проявления индивидуальности угасли — нет ни ощущений, ни представлений, ни сознания. Действие закона кармы прекращается, после смерти такой человек уже не возрождается и покидает сансару.

Учение о нирване было теснейшим образом связано с концепциями дхарм, восьмеричного пути и взаимозависимого возникновения. Составляющие личность элементы находятся в постоянном волнении и подвержены тем самым влиянию страдания, печали, они несут в себе разные «моральные качества» и «свойства», являясь либо чистыми, благими, благоприятными (для достижения покоя), либо «загрязненными», препятствующими «ос-

---

<sup>1356</sup> R.E.A.Johanson. The Psychology of Nirvāṇa. L., 1969; J.D.Alwis. Buddhist Nirvāṇa. Colombo, 1971; G.R.Welbon. The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters. Chicago, 1968.

вобождению». Следование праведному «восьмеричному пути», овладение секретами медитативной практики меняет сочетание психических элементов в пользу добрых, благих, очищающих, ведет их к абсолютному покою, затуханию страстей и жизненной активности; исчезает заблуждение о своей личности — «Я» (*puḍgala*), о мире, наступает окончательное успокоение бытия дхарм, прекращает действие «закон взаимозависимого возникновения». Раннебуддийское «освобождение», следовательно, означало не достижение счастливой вечной жизни (в каких-либо иных, неземных условиях), как в других религиях, а избавление от нее.

Буддисты не считали нирвану смертью. Будда называл свое вероучение «средним путем» — отрицающим и вечную жизнь, и вечную смерть. Нирвана рассматривалась как особое состояние, которое невозможно описать на основании данных опыта. Поэтому в канонических текстах точного определения нирваны нет, и она часто характеризуется отрицательными понятиями (несозданная, неразрушимая, нерожденная, неумирающая, бесконечная). Иногда о нирване говорится, что она — «высшая цель», «высшее блаженство», «высшее счастье», но это только в том смысле, что прекращены страдание, печаль, волнение (дхарм). Нирвана реальна лишь как «высшая цель», как «завершение пути». Согласно раннему буддизму, в нирвану может войти только тот, кто накопил в течение многих предыдущих жизней необходимые моральные заслуги в соответствии с требованиями «восьмеричного пути». В последней земной жизни он должен оборвать все мирские связи, уйти в монахи и посвятить себя усвоению учения Будды, созерцанию и медитации для достижения состояния архатства (т.е. «святости», «освобожденности»), когда прерваны цепь перерождений и воздействие «закона кармы». В раннем буддизме архат считался религиозным идеалом; он достиг высшего совершенства, избавился от мирских привязанностей, являет собой сочетание «незагрязненных» элементов. В «Дхаммападе» (в гл. VII, посвященной архатам) говорится:

«Их удел — освобождение, лишённое желаний и необусловленное... он отказался от гордости... и такому даже боги завидуют... он как пруд без грязи, у такого нет сансар»<sup>1357</sup>.

Праведный буддист-монах должен был постоянно заниматься «дисциплиной ума», готовить себя к пониманию бренности тела и его частей, абстрагироваться от общества и мирской жизни, добиваться контроля над органами чувств<sup>1358</sup>. Следующей ступенью считались концентрация мысли, достижение такого состояния непоколебимости ума, которое подобно пламени светильника при отсутствии любого дуновения ветерка. Буддисты не только заимствовали в традиционной практике отшельников особую технику медитации и самогипноза, но и разработали свои приемы медитативной практики. Они получили наибольшую популярность в более поздних направлениях буддизма, но уже и в ранней доктрине существовала классификация методов созерцания — дхьян. Считалось, что благодаря восхождению по четырем дхьянам монах освобождается от ложных заблуждений и страстей. В «Дхаммападе» (378–380) говорится: «Бхикшу называют спокойным, если его тело спокойно, речь спокойна, ум спокоен, если он сосредоточен и отказался от мирских благ... ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь. Поэтому смири себя, как купец хорошую лошадь». В конце концов, учили буддисты, наступает ненарушимый никакими эмоциями покой, ибо все психические процессы подавлены<sup>1359</sup>.

Буддисты считали, что в каждом человеке заложена, хотя и в разной степени (иногда в самой малой), способность к трансцендентному знанию, но обычный человек, живущий в мире страстей и страдании, охвачен неведением (авидья); он может подавить его, развить в себе медитативные силы и умение управлять своими эмоциями, даже освободиться от них, если встанет на путь Будды, уйдет в монахи и постоянными «упражнениями

<sup>1357</sup> Дхаммапада. Пер. В.И.Топорова. М., 1960, с. 74.

<sup>1358</sup> См.: E.Conze. *Buddhist Meditation*. L., 1956.

<sup>1359</sup> Маджжима-никая I.294–297; Дигха-никая II.112.113.

ума» приблизится к состоянию архата. Решающей оказывалась, таким образом, практика медитации с целью полной отрешенности от мира<sup>1360</sup>.

На вопрос, может ли человек достичь нирваны при жизни, современные буддисты отвечают положительно. В частности, они ссылаются на те канонические тексты, согласно которым Будда достиг нирваны в момент «просветления»<sup>1361</sup>. Но как такой взгляд примирить с первой «благородной истиной», согласно которой жизнь — страдание, и не только нравственное, но и физическое (рождение, болезнь, старость, смерть)? Считалось, что нирвана призвана освободить человека от всех страданий, но ведь Будда после «просветления», как о том свидетельствуют данные палийского канона, был подвержен усталости, болезням, старческой дряхлости и смерти<sup>1362</sup>.

У буддистов кроме термина «нирвана» существует еще и термин «паринирвана». Если первый употребляется для обозначения покоя, состояния отрешенности, полного угасания активности, то второй — для процесса непосредственного достижения такого состояния. Показательно, однако, что смерть Будды и его уход в нирвану часто отождествляются. Наиболее важный на палийских канонических текстах, посвященных биографии Будды (и, по-видимому, одни из древнейших), «Махапариниббана-сутта» («Сутра о великой паринирване») описывает события последних дней его жизни. В этой сутре смерть Будды отождествляется с его уходом в нирвану<sup>1363</sup>. Известно также, что буддийская хронология ведется от нирваны вероучителя, но это всегда и год его кончины<sup>1364</sup>. Буддийская иконография «решает» тему нирваны (паринирваны), изображая Будду на смертном одре.

«Атеизм» буддизма. И в специальной буддологической, и в общей литературе по религиям Индии нередко встречается утверждение, что ранний буддизм был не религией, а только философским, морально-этическим учением, позднее развившимся в религию<sup>1365</sup>. Действительно, морально-этические проблемы в раннем буддизме занимали центральное место, но он уже тогда являлся религией, ибо все его этические установки основывались на религиозных идеях о сансаре, карме, учении о рае и аде, признании ведийского пантеона богов и т.д.; буддийское учение об «освобождении» тоже целиком религиозно. Средства достижения нирваны (медитация, йогические упражнения и т.д.) имели сугубо религиозный характер. Архаты удостаивались религиозного почитания, Будда выступал объектом религиозного поклонения. Одним из краеугольных камней системы считается вера (шраддха) в первоучителя и его всезнание. «Маджхима-никая» называет веру основой совершенствования индивида, ведущей к достижению нирваны. В дальнейшем шраддха становится важным фактором психологической тренировки монахов, а многие элементы традиционной религии, принятые буддизмом (паломничество к святым местам, строительство культовых сооружений — ступ, чайтьев и т.д.), играли все возрастающую роль.

Существует также мнение, что ранний буддизм был религией без бога<sup>1366</sup>. Но это верно лишь в том смысле, что в этом учении не было бога-творца и, более того, его существование решительно отвергалось. Вместе с тем в ранних буддийских источниках часто

---

<sup>1360</sup> Маджхима-никая I.120–121.425; II.14.

<sup>1361</sup> Махавагга I.6.8; Маджхима-никая I.163; Сутта-нипата 21, 85, 203, 1085, 1108.

<sup>1362</sup> Дигха-никая II.99, 100, 128–129.

<sup>1363</sup> Дигха-никая II.157.

<sup>1364</sup> Показательно, что 2500-летний юбилей паринирваны Будды отмечался правоверными буддистами в 1957 г., т.е. 2500 лет спустя после традиционной даты его смерти. Фа Сянь (V в. н.э.) указывал, что Будда достиг нирваны одновременно со смертью и случилось это около Кушинагары, а не в Бодх-Гае — месте его «просветления» (Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World. Vol. 1. L., 1906, с. LI — LII), О том же писал и И Цзин (VII в. н.э.). См.: I-Tsing. A Record of the Buddhist Religion (671–695 A.D.). Ох., 1896, с. 3–6, 121.

<sup>1365</sup> В.Н.Топоров. Введение к русскому переводу «Дхаммапады» (Дхаммапада. М., 1960), с. 8. Н.П.Аникеев. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965, с. 28, 111.

<sup>1366</sup> См., например, Ф.И.Щербатской. Философское учение буддизма. Пг., 1919, с. 4; С.Чаттерджи и Д.Датта. Древняя индийская философия. М., 1954, с. 146.



говорится о богах. В палийском каноне содержатся длинные перечни их имен<sup>1367</sup>. Индра (обычно под именем Шакра), Брахма, Яма упоминаются постоянно<sup>1368</sup>, боги считались высшими существами, обладавшими сверхъестественными качествами и способными влиять на судьбы людей. Отношение буддистов к ведийским божествам было своеобразным, но не отрицательным; в большинстве случаев они изображались даже восторженными почитателями Будды. По буддийской доктрине, божества могущественны только в мирских делах, в достижении же главной религиозной цели — нирваны — они не способны оказать помощь, ибо стоят ниже архатов. Они — такие же существа, как и люди, хотя и наделены могуществом, помнят о прежних воплощениях, не подвержены болезням и т.д. Они могут достигнуть нирваны оставаясь богами, но никаких привилегий от этого не имеют.

Божества, как и люди, подчиняются закону кармы; этот взгляд, разделявшийся и брахманизмом, в буддизме получил последовательное развитие: многие из небожителей превращаются в людей, искупающих своим положением прежние неблагоприятные деяния; основные боги ведийского пантеона олицетворяют лишь степень или стадию процесса духовного восхождения личности.

Включая в свою систему ведийских богов, буддизм выказал безразличие к их традиционным атрибутам и чертам. Характерная для ведизма связь каждого божества с той или иной сферой жизни и природы здесь совершенно утрачена. Боги теряют индивидуальность и, скорее, напоминают обожествленных героев или святых, нежели представителей мира сверхъестественного. Более того, утратив в буддизме многие из своих исконных качеств, ведийские боги приобрели новые, несвойственные им черты. Индра, например, из грозного воителя превращается в носителя морали. Победив и пленив в битве владыку демонов Вепачитту, он не мстит ему, а излагает ему идеи буддийской этики, прощает его и отпускает на свободу.

Созданный ранним буддизмом пантеон весьма своеобразен, но не столько воплощает в себе идею «верхнего мира», населенного могущественными и бессмертными существами, сколько служит доступной пониманию рядового человека иллюстрацией доктринальных положений буддийской религии<sup>1369</sup>.

Как отмечалось, в буддизме нет и не могло быть бога-творца; признание такого бога противоречило бы учению об отсутствии вечной духовной субстанции. Буддизм не являлся атеистическим учением, не было атеистическим и понимание буддистами вселенной. Согласно буддизму, извечно существующая вселенная развивается спонтанно и циклически, тогда как ее обитатели, следуя по пути, указанному Буддой, должны прийти к нирване.

Принимая некоторые из брахманистских представлений о мире богов, буддизм последовательно, иногда резко отрицает идею возникновения вселенной в результате деятельности бога-творца. Эта идея, по заявлению самих буддистов, противоположна всем кардинальным положениям их доктрины. В качестве самого веского довода они выдвигают положение, согласно которому вера в Ишвару как творца вселенной разрушает представление о моральной ответственности индивида. Раз все создано кем-то, этот «кто-то» и предопределяет каждое, пусть самое незначительное, событие. В таком случае человек оказывается лишь производным от некоей высшей воли. Иными словами, ни для морали, ни для заповедей или правил поведения, ни для праведного пути места в жизни не остается, ут-

---

<sup>1367</sup> Маджхима-никая I.289; III.100; Дигха-никая II.109.263–275. Боги занимают сравнительно скромное место в общей буддийской космологической системе по сравнению со сверхъестественными существами, некогда достигшими «освобождения», которые наполняют многие регионы мифической вселенной (см.: М.М.Narasinghe. *Gods in Early Buddhism*. University of Sri Lanka, 1974; М.М.McGovern. *A Manual of Buddhist Philosophy*. Delhi, 1979).

<sup>1368</sup> В палийских джатаках рассказывается, что в прежних существованиях Будда 20 раз бывал Индрой, 4 — Брахмой.

<sup>1369</sup> Подробнее см.: Н.von Glasenapp. *Buddhismus und Gottesidee*. Wiesbaden, 1954; он же. *Der Buddhismus — eine atheistische Religion*. München, 1966; G.Chemparathy. *Two Early Buddhist Refutations of the Existence of Ívara as the Creator of the Universe*. — WZKSO. 1968–1969, Bd 12–13; A.Kunst. *Man — the Creator*. — «Journal of Indian Philosophy». 1976, vol. 4, №1–2.

верждали проповедники. Буддизм усматривает в тезисе о вселенском творце вызов самой сути своей доктрины и, естественно, отвергает его в категорической форме.

Особенностью раннего буддизма (так же как и некоторые других индийских религий) является отсутствие непосредственной зависимости конечного «освобождения» от воли бога. Будда выше богов, и человек, идущий по указанному им пути, не нуждается в их помощи. Ему предоставляется большая свобода действий; достижение нирваны обеспечивается в основном его индивидуальными усилиями. Вера в то, что Будда — единственный вполне просветленный, учитель не только людей, но и богов<sup>1370</sup>, считалась неременной для каждого буддиста. Уже в самых ранних текстах Будде, хотя он и человек, приписывается сверхъестественное могущество, которым он превосходит небожителей<sup>1371</sup>. В махаяне Будда фактически обожествлялся, и главные предпосылки этой эволюции заметны уже в раннем буддизме.

*«Молчание» Будды.* Большие разногласия среди исследователей вызвал вопрос о причинах так называемого молчания Будды: когда «Просветленного» спрашивали о природе мира, его происхождении и законах, он, как гласит предание, отвечал «благородным молчанием». Предлагались самые различные интерпретации этой позиции. Согласно текстам палийского канона, Будда объяснял свое нежелание высказываться по данным вопросам тремя причинами: эти проблемы непосредственно не связаны с практическими вопросами человеческой жизни, не вытекают из положений доктрины, наконец, не способствуют прекращению страданий. Собственно, третья причина обосновывает первые две.

Раннее учение не связано с «абстрактной проблематикой» именно потому, что его единственная цель — определение пути, ведущего индивида к «освобождению». Будда иллюстрировал свой взгляд такой метафорой: человек, в теле которого застряла стрела, должен стараться извлечь ее, а не тратить время на размышления по поводу того, из какого материала она сделана и кем пущена.

Может быть названа и еще одна причина нежелания буддистов вступать в споры, затрагивающие сложные мировоззренческие проблемы, — принципиальное противопоставление своего учения адживикизму и другим шраманским доктринам. Если, как отмечалось, вопросы метафизики этими школами разбирались, то этические проблемы фактически игнорировались: провозглашаемый ими беспредельный фатализм сводил на нет само понятие свободы воли индивида. Ранний буддизм, по-видимому, сознательно противопоставлял себя этим течениям, перенося центр тяжести на этику. Именно она и комплекс проблем, связанных с нормами человеческого поведения, оставляли широкие возможности для разработки той или иной системы предписаний. Этим порождался тот дух «практицизма», которым пронизан весь ранний буддизм. Именно практической направленностью и окрашены его основные морально-этические установки<sup>1372</sup>.

*Морально-этические аспекты раннего буддизма.* В раннем буддизме, как отмечалось, основной упор делался на самого человека, на его усилия по достижению «освобождения». Уже из учения о четырех «благородных истинах» вытекало, что каждый может достичь конечного «освобождения» собственными стараниями; для этого нужно прибегнуть к учению Будды и строго ему следовать, т.е. в первую очередь освободиться от привязанностей к жизни, от суетных желаний. Конечно, путь к нирване труден, нужно прожить множество жизней, добиваясь морального совершенства и поднимаясь к высшей

---

<sup>1370</sup> Дигха-никая II.93; Сутта-нипата 508, 539, 544.

<sup>1371</sup> «В мире людей и богов нет равного мне», — объявляет неоднократно Будда (Махавагга I.6.8; Маджхима-никая II.19 и др.).

<sup>1372</sup> S.Tachibana. The Ethics of Buddhism. Ox., 1926; H.Saddhatissa. Buddhist Ethics. Essence of Buddhism, L., 1970; R.Hindery. Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions. Delhi, 1978; H.B.Aronson. Love and Sympathy in Theravada Buddhism. Delhi, 1980.

цели со ступеньки на ступеньку<sup>1373</sup>, но «темп продвижения» находится в прямой зависимости от индивидуальных усилий верующего<sup>1374</sup>.

Поскольку «освобождение» достигалось индивидуальными усилиями, оказывался ненужным сложный ритуал, и в первую очередь жертвоприношения; обряды — деяния, являющиеся следствием мирских желаний, а потому исполнение ритуала, принесение жертв, согласно раннему буддизму, никак не помогают приблизиться к нирване. Священный характер вед отрицался; становилось лишним и ненужным жречество.

Следует подчеркнуть, что речь в данном случае идет о жрецах — служителях культа, а не о брахманах как членах брахманской варны. Будда никогда не утверждал, что брахманы заслуживают неуважения; он настаивал лишь на том, что истинное брахманство приобретается не в результате рождения, а праведной жизнью<sup>1375</sup>. Как известно, многим из наиболее видных учеников Будды традицией приписывалось брахманское происхождение.

Буддийский подход к человеку, к оценке его социального статуса был новым. В брахманизме в целом за исключением отдельных установок упанишад считалось, что высокое сословно-кастовое положение не только дает человеку право на общественные привилегии, но и служит показателем его благородных качеств, нравственной чистоты, морального совершенства. В буддизме же родовитость, этническая и сословно-кастовая принадлежность считались малосущественными качествами, не способными ни серьезно облегчить достижение нирваны, ни воспрепятствовать этому<sup>1376</sup>. Люди равны в том смысле, что все они живут в мире-страдании и могут добиться конечного «освобождения». Правда, этим представление о равенстве и ограничивается. Характерно, что при перечислении жизненных страданий (в первой «благородной истине») упор делается на физические и психологические моменты. Общественные условия как составные части жизни-страдания (тяжелый труд, низкое сословно-кастовое положение и т.д.) игнорируются. Будда не был социальным реформатором, и буддизм никогда не призывал к каким-либо изменениям в общественных отношениях.

Тем не менее уравнивание людей, хотя бы в духовной сфере, соответствовало новым явлениям в развитии древнеиндийского общества в значительно большей степени, чем брахманская доктрина, и способствовало дальнейшему росту популярности буддизма.

В буддийской литературе содержится много приписываемых Будде проповедей и притч, в которых люди призываются к смирению, любви ко всему живому, незлобивости, терпеливости, независтливости и другим добродетелям. Многие из этих предписаний присутствуют в том или ином варианте во всякой религии и заимствованы из обычной социальной практики, но в буддизме они имеют свои специфические акценты.

Любовь Будды к живым существам была не чем иным, как жалостью к тем, кто вынужден жить в мире-страдании. Объяснить людям путь к «освобождению» — вот чем ограничивалась его задача. Поэтому в буддийских текстах можно найти немало высказываний о том, что праведному буддисту должны быть равно чужды и чувства вражды, и чувства активной любви<sup>1377</sup>.

Будде приписывается такое поучение: «Даже если ты услышишь что-нибудь дурное, сказанное в твоём присутствии о них (монахинях. — *Авт.*), ты не должен поддаваться мирским побуждениям; обуздывая себя, никогда не следуй велениям сердца, никогда не до-

---

<sup>1373</sup> Так, Будда, согласно палийским джатакам, побывал в прошлых жизнях не только 85 раз царем, 83 — брахманом-отшельником, но и 5 раз рабом, 3 — парией и даже животными разных видов: 4 раза змеей, 10 — львом, 18 — обезьяной, и т.д.

<sup>1374</sup> «Сам себя побуждай, сам себя проверяй... Ты сам себе владыка, ибо ты сам себе путь» (Дхаммапада 379–380). См. также: Дигха-никая II.156.

<sup>1375</sup> Махавагга I.2.3; Маджжима-никая II.179, 428, 530, 620–627; Сутта-нипата 135. В «Дхаммападе» этому посвящена глава XXVI.

<sup>1376</sup> Дигха-никая. I.99 и сл.; Сутта-нипата 135.141 и др.

<sup>1377</sup> Освободиться от всех склонностей, привязанностей и любви рекомендуют «Дхаммапада» (211–215, 417) и «Сутта-нипата» (72–74, 1047). Проповедь бесстрастия, доходящего до бесчувственности, содержится в джатаках №317, 328, 354, 372, 410, 461 и др.

пускай, чтобы бранные слова сходили с уст твоих, но всегда будь дружественным и жалостливым, с сердцем, полным любви и лишенным вражды. Ты должен оставаться таким, если в твоём присутствии кто-нибудь будет бить монахинь кулаком, камнем, дубиной или ножом»<sup>1378</sup>; «Не ненавистью укрощается ненависть, укрощением ненависти укрощается она: такова вечная дхарма»<sup>1379</sup>. Правда, все эти призывы нередко забывались. И в самих буддийских источниках можно найти немало примеров, противоречащих сути буддийского этического учения. В «Махапариниббана-сутте» говорится, что уже при дележе мощей Будды его последователи хватались за оружие<sup>1380</sup>. Об Ашоке, восхваляемом традицией как образец миролюбия, кротости и доброжелательства к людям, буддийские предания сообщают, что он приказал истребить 18 тыс. адживиков за осквернение одним из них изображения Будды<sup>1381</sup>. Про другого благочестивого буддиста, царя Харшу (VI в. н.э.), сами же буддисты рассказывают, что он сжег 12 тыс. приверженцев млеччхов и завершил этот «подвиг» строительством пяти монастырей, где содержалось по тысяче монахов<sup>1382</sup>.

Свидетельством любви к ближнему и сострадания ко всему живому считается в буддизме широкая пропаганда ахимсы<sup>1383</sup>. Убийство животных в буддизме не запрещалось категорически, а в некоторых случаях рассматривалось как неизбежное зло. Профессия мясника, например, издавна презиралась, но считается необходимой, т.к. даже монахам разрешалось употреблять в пищу мясо, если оно было приготовлено не ими, а мирянами<sup>1384</sup>. По преданию, последним блюдом самого Будды была вареная свинина<sup>1385</sup>. Считалось греховным убивать животных для удовольствия (на охоте, в петушиных боях и т.д.) и особенно для жертвоприношений<sup>1386</sup>. Проповедь ахимсы была направлена против тех религий, которые главным культовым действием считали жертвоприношение.

Одна из основных этических заповедей буддизма — щедрость в благотворительности<sup>1387</sup>. Монахам полагалось жить милостыней и потому щедрость мирян считалась праведным актом. В буддийской традиции дарители в пользу монашеской общины всячески восхвалялись, их подвиги на ниве благотворительности старательно рекламировались как пример для подражания. Будде приписывается принятие богатых даров от царя Бимбисары (парк Велувана в Раджагрихе)<sup>1388</sup>, от купца Анатхапиндики (парк Джетавана в Шравастии)<sup>1389</sup> и др. Именно в этих двух местах, а также в столице шакьев Капилавасту возникли, по преданиям, первые буддийские монастыри.

*Сангха.* Считалось, что в обычных условиях человек не может подготовиться к непосредственному переходу в нирвану. Он должен предварительно отрешиться от всех мирских связей — от семьи, варны и касты (джати), собственности — и вступить в монашескую общину — сангху<sup>1390</sup>.

---

<sup>1378</sup> Маджжима-никая I.123.

<sup>1379</sup> Махавагга X.3. См. также: Дхаммапада 3–5, 197, 223; Сутта-нипата 143–149.

<sup>1380</sup> Дигха-никая II.166.

<sup>1381</sup> Divyāvadāna, с. 427.

<sup>1382</sup> Даранāt'а. История буддизма в Индии. Пер. с тибетского В.Васильева. — В.П.Васильев. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. III. СПб., 1869, с. 135.

<sup>1383</sup> Ahiṣā — «ненанесение вреда» как религиозное предписание означает отказ от умерщвления всех живых существ и любой враждебности к ним (делом, словом, мыслью).

<sup>1384</sup> Махавагга VI.25.1–2.

<sup>1385</sup> Дигха-никая II.187 и сл. Недавно было высказано мнение о том, что последней пищей Будды был мухомор (напиток из этого гриба). См.: R.G.Wesson. The Last Meal of the Buddha. — JAOS. 1982, vol. 82, №4.

<sup>1386</sup> Дигха-никая I.143–148; джатаки №12, 19.

<sup>1387</sup> Джатаки №40 (Введ.), 340, 390.

<sup>1388</sup> Махавагга I.22.18.

<sup>1389</sup> Чуллавагга VI.2.4.9–10. Будда назвал этот дар «лучшим из даров» (там же VI.1.5.2) и порекомендовал верующим следовать примеру богатого дарителя.

<sup>1390</sup> M.N.Singh. Life in the Buddhist Monastery during the 6th Century B.C. — JBOBS. 1954, vol. 40; G.M.Nagao. The Ancient Buddhist Community in India and its Cultural Activities. Kyoto, 1971; S.Dutt. Buddhist Monks and Monasteries of India. L., 1962; J.C. Holt. Discipline: The Canonical Buddhism of the Vinayapīṭaka. Delhi, 1982.

Возникновение сангхи относится к начальному периоду существования буддизма; буддийское монашество появилось за много веков до христианского. Кроме того, в раннем буддизме оно играло значительно более важную роль, ибо считалось, что лишь монах может добиться конечного «освобождения». При вступлении в сангху будущий монах проходил обряд посвящения — правраджья: после формальной просьбы о принятии в общину он брил голову, надевал желтый плащ и выбирал себе наставника. Однако полноправным членом он становился только после второго посвящения — упасампады; этому предшествовал испытательный срок, во время которого он изучал основы вероучения и устав общины<sup>1391</sup>. Выход из сангхи не сопровождался совершением особых обрядов и не влек за собой каких-либо наказаний за отступничество. Но в миру бывший монах не мог рассчитывать на автоматическое восстановление прежних семейных и имущественных прав.

Члены монашеской общины не должны были иметь никакой собственности, кроме одежды и чаши для сбора подаяния. Им не полагалось также добывать себе пропитание трудом<sup>1392</sup>. Буддизм требовал, чтобы вся энергия монаха направлялась на внутреннее самосовершенствование, а не на практическую деятельность<sup>1393</sup>, последняя (в том числе труд) отвлекала монаха от главного<sup>1394</sup> — постижения учения Будды и пути к нирване. Монахи — бхикшу должны были жить только милостыней.

Первоначально сангха не была оформлена организационно. В сухое время года бхикшу бродили по стране, а в дождливый сезон (июль — октябрь) собирались вместе, обычно в пещерах и пригородных рощах, вокруг особо уважаемого проповедника. Постепенно в вихарах — «местах отдохновения» — складывался постоянный состав монахов, затем возникли и монастыри. К IV в до н.э. последние обладали уже разработанным уставом и были четко организованы.

В сангху не принимались рабы, должники, калеки, воины, царские слуги<sup>1395</sup>; все остальные независимо от их общественного положения могли стать ее членами. Это было показателем определенной демократичности общины; сангха строилась во многом по общинному образцу, основные вопросы жизни решались на собрании полноправных монахов, должностные лица были выборными. Но уже из палийского канона видно, что действительного равенства в общине со временем не стало; в частности, имела значение знатность происхождения монаха<sup>1396</sup>. Не случайно во всех преданиях подчеркивается, что Будда мог родиться только в царском роду. Почти всем известным ученикам Шакьямуни также приписывается происхождение из знатных и богатых семей<sup>1397</sup>. Именно они и стали руководить сангхой. О духе неравенства свидетельствует и положение, в котором оказывались вновь принятые в общину: в течение многолетнего периода ученичества они фактически были слугами своих наставников. Но мере того как монастыри богатели, развивалось их хозяйство и росла потребность в рабочей силе, переход послушников в полноправные члены общины все более затруднялся, и многие пожизненно оставались послушниками — как бы бесплатными слугами сангхи<sup>1398</sup>. Постепенно в общину проникло имущественное неравенство, к исполнению ряда работ стали привлекать рабов.

Монахи по степени святости подразделялись уже на разные категории. Высшими считались архаты — монахи, достигшие полного совершенства. Вне всяких разрядов и выше их стояли будды. Буддисты считают, что Сиддхартха Гаутама — один из прежде су-

---

<sup>1391</sup> Махавагга I.12.

<sup>1392</sup> Дигха-никая II.78.

<sup>1393</sup> Махавагга VI.31. 6–8.

<sup>1394</sup> Сутта-нипата 67–69.792.

<sup>1395</sup> Махавагга I.46–47.76.

<sup>1396</sup> Джатаки №37 (Введ.), 294 (Введ.).

<sup>1397</sup> Из 259 авторов религиозных гимнов, собранных в «Тхерагатхе» (почти все эти авторы относятся традицией к числу сподвижников Будды), насчитывается 113 брахманов, 60 кшатриев и 53 богатых купца, сановника и т.д. (Psalms of the Early Buddhists. II. Psalms of the Brethren. L., 1913. с XXVIII); B.G.Gokhale. The Early Buddhist Elite. — ИИ. 1965, vol. 43, №2.

<sup>1398</sup> Возможность пожизненного ученичества предусматривалась еще Буддой (Махавагга I.54.4).

ществовавших будд<sup>1399</sup>. Все они будто бы происходили из Бихара и были некогда знатными мужами; провозглашенная ими дхарма хотя и принималась людьми, но приходила в упадок. «Тогда появлялся новый будда, опять приводивший в движение «колесо дхармы». Не вечно и учение Гаутамы Будды — оно будет возрождено новым буддой. Самому Гаутаме приписывается любопытное предсказание: учение исчезнет через 500 лет после его нирваны<sup>1400</sup>. Некоторые буддисты полагают, что новым буддой будет Майтрея; сейчас же он — бодхисаттва (санскр. bodhisattva — «существо [стремящееся] к просветлению» — стоящий на пути превращения в будду). В хинаяне «концепция бодхисаттвы» еще не была так детально разработана, как позднее в махаяне<sup>1401</sup> Бодхисаттвами были только прежние, до Будды Шакьямуни, будды, путь бодхисаттвы не рассматривался как единственно возможный, идеалом было достижение архатства.

Согласно преданиям, уже при Будде начинают возникать и женские монастыри<sup>1402</sup>. Если в индуизме признается высокое назначение женщины как носительницы новой жизни, то в буддизме именно за связь с жизнью она считалась вернейшим союзником Мары — врага дхармы и искусителя. Буддийские притчи полны уверений, что даже лучшая женщина — зло и носительница зла. И все же буддизм не отказал женщине в праве добиваться конечного «освобождения». Считалось, что, достигнув святости, монахиня (бхикшуня) в награду за свое благочестие могла стать архатом. Женские монашеские общины подчинялись мужским и получали оттуда предписания.

Дважды в месяц (в полнолуние и новолуние) монахи должны были участвовать в «покаянном собрании» — упавасатха, во время которого они повторяли основные предписания и каялись в случае их нарушения<sup>1403</sup>. Серьезными проступками считались умерщвление живых существ, воровство, ложь, нарушение целомудрия, чревоугодие, присутствие на театральных и других зрелищных представлениях, ношение украшений и употребление благовоний, использование мягких лож, принятие в дар драгоценностей. В каноне приводится множество данных о нарушении монахами не только этих, но и ряда иных предписаний<sup>1404</sup>. Главным наказанием было изгнание монаха из сангхи<sup>1405</sup>.

Раз в год (после окончания сезона дождей) устраивались более торжественные и многолюдные собрания такого же рода (праварана). В них участвовали монахи нескольких соседних общин. Эти собрания были фактически прощальным сбором перед уходом в новые странствования.

*Буддисты-миряне.* Ранний буддизм учил, что только монахи могут достигнуть нирваны, лишь они, разорвав мирские узы, способны шествовать по праведному пути<sup>1406</sup>. Но полностью изолироваться от общества сангха не могла: жизненные средства бхикшу получали от мирян. Монахи, заинтересованные в щедрых подаяниях и дарах, старались приблизить к себе мирян и тем самым заставить их помогать общине.

Светские буддисты — упасаки («почитатели») — не отказывались от семьи, собственности, трудовой деятельности, общественных прав и обязанностей. Обряд перехода в упасаки отличался предельной простотой — мирянину достаточно было в присутствии группы монахов трижды произнести символическую формулу: «Я прибегаю к Будде как к защите, к дхарме — как к защите и к сангхе — как к защите» (Будда, дхарма и сангха —

<sup>1399</sup> Такие утверждения содержались еще в палийском каноне (Маджжима-никая III.118; Дигха-никая II.2–7).

<sup>1400</sup> Чуллавагга X.1 и сл.

<sup>1401</sup> См.: N.Dutt. Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relations to Hīnayāna. L., 1930.

<sup>1402</sup> Чуллавагга X.1.

<sup>1403</sup> N.Dutt. Early Monastic Buddhism. 2 ed. Calcutta, 1971.

<sup>1404</sup> Махавагга I.62.1.

<sup>1405</sup> Правила поведения монахов и наказания за отступление от них изложены в «Пратимокша-сутре». См.: Пратимокша-сутра. Буддийский служебник. Изд. и пер. И.Минаева. — «Записки Имп. АН». СПб., 1870, т. 16, №1. Сохранились фрагменты этой сутры, принадлежащей сарвастивадинам, муласарвастивадинам и махасангхикам, отдельно имелись и «своды правил» для монахинь (Bhikṣuṅgī-Prātimokṣā); подробнее см.: É.Lamotte. Histoire du bouddhisme indien, с. 58–59.

<sup>1406</sup> Маджжима-никая I.483; II.205; Сутта-нипата 1–17, 34–74, 219–220, 392.

«три драгоценности», триратна буддизма). Тем самым мирянин обязывался чтить Будду, выполнять пять моральных предписаний (соблюдать ахимсу, быть правдивым, не красть, избегать чувственных наслаждений, не употреблять опьяняющих напитков) и оказывать материальную поддержку сангхе. Этим он мог обеспечить себе хорошую карму, хотя для достижения конечного «освобождения» необходимо было стать монахом.

Организованной общины мирян-буддистов не существовало. В образе жизни мирянина после принятия им буддизма значительных изменений не происходило, и он мало чем отличался от небуддистов. Тем не менее сам факт обращения, когда не принимались во внимание ни этническая принадлежность, ни общественное положение, — пусть это обращение было непрочным и недостаточно оформленным, делало буддизм заметно отличным от брахманизма и индуизма: индуистом нельзя было стать, им можно было только родиться.

*Распространение буддизма.* Вскоре после возникновения нового вероучения число его приверженцев стало заметно увеличиваться. Небогатых и особенно неполноправных привлекали идеи о духовном равенстве людей, относительная демократичность сангхи, зажиточных же — отрицание крайних форм аскетизма<sup>1407</sup>, сравнительная простота обрядности. В обязанность буддиста входило участие в проповедях, произносившихся на привычном разговорном языке, повторение некоторых текстов, считавшихся изречениями Будды, присутствие на собраниях монахов. Благочестивым признавалось посещение ступ — сооружений первоначально курганного типа, в которых были захоронены буддийские реликвии, а также мест, связываемых традицией с жизнью Будды: его рождения (недалеко от древнего города Капилавасту), «просветления» (Бодх-Гая, Южный Бихар), первой проповеди (Сарнатх, в окрестностях Варанаси) и смерти (около древней Кушинагары, у границы с Непалом). Объявление именно этих мест главными для паломничества традиция приписывает самому Будде<sup>1408</sup>.

Множество приверженцев буддизм нашел среди горожан. Судя по материалам канонических сочинений, Будда излагал свое учение в городах. Это обстоятельство не могло быть случайным: именно здесь новые явления индийской жизни давали себя особенно отчетливо, и именно здесь буддизму сопутствовал успех. Некоторые города долины Ганга были объявлены священными. Однако свои проповеди Будда обращал к разным слоям общества. Он упрекал брахманов в чрезмерной приверженности идее собственной исключительности, в высокомерии и гордыне, обличал их за привязанность к земным благам, роскоши, излишествам<sup>1409</sup>. Попытки жрецов изображать себя высоконравственными людьми, ведущими простой и строгий образ жизни, казались ему смехотворными.

Вместе с тем позиция его в данном вопросе отличалась известной двойственностью. Он противопоставлял современное ему, погрязшее в пороках жречество идеальному жречеству далекой древности. Брахманы, говорилось в проповедях, когда-то были носителями морали, но затем утратили свои достоинства. Только встав на путь совершенствования и отказавшись от мирских притязаний, они смогут вернуть прежние заслуги. Призыв Будды не оставался без ответа: тексты упоминают о многих брахманских аскетах и учителях, принявших новую веру.

Буддизм, отрицавший этнические и родоплеменные различия, оказался весьма привлекательной идеологической основой для складывавшихся крупных государств. Даже на ранних этапах своего существования он не подвергался преследованиям властей. Буддийское учение о том, что земной мир неискоренимо плох и обрести в нем подлинное счастье невозможно, сдерживало, по словам Э.Конзе, критику правящего государства<sup>1410</sup>. Более то-

---

<sup>1407</sup> Буддизму чужды крайности — как неупорядоченная мирская жизнь... так и истязания плоти: аскетизм не способствует, а мешает достижению «освобождения», ибо изнуренный человек, считали буддисты, не способен идти по праведному пути (Маджхима-никая I.15–16; III.230; Сутта-нипата 248; Дхаммапада 141; джатаки №94, 322).

<sup>1408</sup> Дигха-никая II.140.

<sup>1409</sup> А.К. Warder. *Indian Buddhism*, с. 176–180.

<sup>1410</sup> E. Conze. *Buddhism. Its Essence and Development*, с. 73.

го, буддизм считал наличие централизованной власти важным условием «защиты морали». Именно в этой религиозной системе впервые в индийской традиции сложилось представление о сильном правителе, «вращающем колесо праведного могущества», — чакравартине. Община всегда старалась избегать столкновений с властями, выполняя наставление Будды: «Я предписываю вам, о бхикшу, подчиняться царям» (Махавагга III.4.3).

Изменения в экономической жизни Северной Индии также очевидно, учитывались буддизмом. Этого требовали и непосредственные интересы сангхи, существовавшей всегда на средства светских приверженцев учения. Когда Будда рисовал картину идеального общества, он непременно упоминал о развитом, хорошо организованном хозяйстве, подчеркивая важность успехов в земледелии, ремеслах и торговле. Немалая роль в этом отводилась централизованной власти. Царю вменялось в обязанность снабжать земледельцев зерном, помогать скотоводам, оказывать финансовую поддержку купцам. Разумеется, буддизм призывал прежде всего к «религиозному освобождению», пропагандируемое им идеальное общество понималось как «царство духовности, не запятнанное грехами обычного человеческого существования». Тем более примечательно, что сугубо материальные проблемы не исключались.

Отрицая многие установки брахманизма, буддизм не отвергал, по сути, мифологические представления и ритуалы традиционной религии. С точки зрения нового учения вопросы богопочитания не имели сколько-нибудь принципиального значения. Если верить текстам. Будда утверждал, что его доктрина не противоречит положениям древней дхармы. Это означало допустимость соблюдения мирянами привычных для них норм повседневной жизни. Они могли поклоняться божествам ведийского пантеона и совершать прежние обряды.

Популярности буддизма в немалой степени способствовала его определенная «языковая толерантность»: проповедь новой доктрины могла вестись и фиксироваться на любом языке или диалекте. Брахманизм же языком религиозных текстов признавал исключительно санскрит. Согласно палийским текстам, Будда и его преемники исходили из положения о двух нетождественных уровнях понимания — уровнях мирян и монахов. Обращаясь к рядовым людям, проповедник пользовался обычными, знакомыми им словами, связанными с их повседневным опытом и усвоенными с детства традиционными представлениями, не касался философских, метафизических проблем, но акцентировал внимание на вопросах этики.

Таким образом, буддизм не чуждался «житейских» проблем и уделял им гораздо больше внимания, чем брахманизм. Поэтому утвердившееся в науке представление о буддизме как о чисто монашеском движении, далеком от социальной жизни, следует считать ошибочным. Концептуальная идея необходимости ухода от жизни и ее радостей сосуществовала с проповедью материального благополучия. Вместе с тем Будда иногда рисовался политическим и социальным реформатором, даже борцом за интересы бедных и униженных. Но, как справедливо отметил Дебипрасад Чаттопадхья, Будда мог предложить народу лишь иллюзию свободы, равенства и братства, которые как неизбежный результат законов социального развития попирались и подрывались в действительности<sup>1411</sup>. Как отмечалось, буддизм с самого начала не был социальным движением, а Будда ни в коей мере не являлся социальным реформатором.

Уже на начальном этапе буддийской проповеди высшая знать и зажиточные слои стали принимать новое учение. Монашеские общины получали от них значительные земельные пожалования. Согласно преданиям, приверженцами Будды были современные ему цари самого крупного в то время государства Магадха — Бимбисара и Аджаташатру<sup>1412</sup>. С последним традиция связывает созыв первого буддийского собора в Раджагрихе, на котором будто бы был утвержден первый устав общины и воспроизведены изречения

<sup>1411</sup> Д. Чаттопадхья. Локаята Даршана. История индийского материализма. М., 1961, с. 506.

<sup>1412</sup> Махавагга I 22.



Будды, сохранявшиеся до этого в памяти его учеников<sup>1413</sup>. К первой половине IV в. до н.э. традиция относит созыв второго собора в Вайшали, посвященного обсуждению разногласий по вопросам как вероучения, так и организации монашеской общины<sup>1414</sup>. Но преданию (Махавагга VII.4.1 и др.), Будде пришлось вести борьбу со своим двоюродным братом Дэвадаттой за руководство общиной, причем их вражда вызывалась не только личным соперничеством, но и расхождениями в трактовке структуры сангхи и норм поведения монахов. На соборе в Вайшали произошел раскол на стхавиравадинов (тхеравадинов), сторонников строгих монашеских правил, и махасангхиков, выступавших за ослабление резких различий между монахами и мирянами, за упрощение ряда доктринальных установок ради широкого его распространения<sup>1415</sup>.

Некоторые исследователи, в том числе еще И.И.Минаев<sup>1416</sup>, рассматривали сведения об этих двух соборах как тенденциозные и сомнительные. Действительно, небольшим по числу монахов собраниям палийский канон и ланкийские хроники могли намеренно придать вселенский характер. Показательно, что школе тхеравадинов, которой принадлежат эти источники, приписывается роль единственной правильной истолковательницы подлинного учения Будды, она рассматривается как главная, господствующая над другими школами. На самом деле ранний буддизм не знал явного превосходства какой-либо одной школы; в начале IV в. до н.э. их насчитывалось 18<sup>1417</sup>, и некоторые из них просуществовали до периода полного упадка буддизма в Индии. Так, сарвастивадины, саммитии и махасангхики пользовались не меньшим (если не бóльшим) влиянием, а последние явились предвестниками принципиально нового направления в буддизме — махаяны.

Ко времени образования империи Маурьев (конец IV в. до н.э.) буддизм уже имел очень много сторонников и сангха представляла собой серьезную силу. Третий государь из династии Маурьев, Ашока, ревностно содействовал распространению нового учения, щедро одаривал общину, строил культовые сооружения и зорко следил за деятельностью сангхи. Согласно традиции, при нем в Паталипутре состоялся собор, на которое были «канонизированы» основы учения, сложившиеся к тому периоду, а также осуждены еретические направления. Вопрос о реальности и характере этого собора, как отмечалось, остро дискутируется в науке<sup>1418</sup>. Имеющиеся данные свидетельствуют о том, что сангху постоянно раздирали противоречия и государству не раз приходилось вмешиваться в ее дела для поддержания единства. Следующий этап в истории буддизма связан уже с кушанской эпохой и становлением махаяны.

*Ранний буддизм и джайнизм.* Наряду с буддизмом в рассматриваемую эпоху серьезные позиции занимал джайнизм. Ученые справедливо отмечают сходство этих двух религиозных и религиозно-философских систем: отрицание святости вед, существования бога-творца, значимости жертвоприношений и других культовых действий в качестве достижения конечного «освобождения»; в обеих религиях огромное значение придается ахимсе, монашеской жизни, как основному условию высшей праведности, обе отвергают претензии брахманского жречества на господствующее положение. Сходство проявляется и в более частных вопросах, даже в биографиях основателей вероучений. Исходя из этого, ряд

<sup>1413</sup> J.Przyluski. Le Concile de Rājagṛha. P., 1926.

<sup>1414</sup> M.Hofinger. Étude sur le concile de Vaiśālī. Louvain, 1946.

<sup>1415</sup> См.: A.Bureau. Les premiers conciles bouddhiques. P., 1955; J.Masuda. Origin and Doctrines of Early Buddhist Schools. — «Asia Major». 1925, vol. 1, №1; S.P.Demiéville. L'origin des sectes bouddhiques d'après Paramārtha. — «Melanges chinois et bouddhiques». 1931–1932, vol. 1.

<sup>1416</sup> Подробнее см.: И.П.Минаев. Буддизм. Исследования и материалы. Т.1. Вып. 1. СПб., 1887; см. также: O.Frauwallner. Die buddhistischen Konzile, — ZDMG. 1952, Bd 102.

<sup>1417</sup> M.Walleser. Die Sekten des alten Buddhismus. Heidelberg, 1927; A.Bureau. Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saigon, 1955.

<sup>1418</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. К проблеме историчности III собора в Паталипутре. — Индия в древности. М., 1964.

исследователей высказывали предположение, что джайнизм вырос из буддизма и первоначально был одной из его сект<sup>1419</sup>.

В настоящее время эта точка зрения большинством исследователей оставлена. Уже ранние источники (в том числе и буддийские) говорят о джайнизме как об особом, отдельном от буддизма и самостоятельном учении. Различия между ними столь значительны, что они не могут быть выведены одно из другого. Черты же сходства, вероятно, объясняются тем, что обе религии зародились и развивались примерно в одно и то же время и в сходной исторической обстановке, вместе были в общем русле антибрахманистской оппозиции. К сожалению, религиозная литература (и буддийская и джайнская) относится к значительно более позднему периоду, чем традиционные даты жизни их первоучителей. Поэтому многое в вопросе о взаимных связях и влияниях буддизма и джайнизма остается неясным<sup>1420</sup>.

Серьезным оппонентом джайнизма в ранний период был адживикизм. Уже отмечалось, что эпоха «еретических учителей» и проповедников была отмечена острым соперничеством как шраманских направлений с брахманизмом, так и «неортодоксальных» школ друг с другом. Джайнские сутры повествуют о столкновении Вардхаманы, основателя джайнизма, с Госалой — главой адживиков. Показательно, что джайнская традиция рисует Вардхаману могущественным оппонентом прежде всего адживиков, а не брахманистов. Судя по более поздней полемике, которую джайнские мыслители вели с материалистами (чарваками, локаятиками), можно полагать, что в период становления джайнизма, когда материалистические концепции были широко распространены, ему также приходилось отстаивать свои позиции в спорах с последователями материалистических взглядов.

Самые ранние датированные свидетельства о джайнах содержатся в надписях Ашоки, где они названы нигантхами (санскр. ниргрантхи, букв. «несвязанные»). Судя по имеющимся данным (прежде всего эпиграфике), в маурийскую эпоху джайнизм приобрел довольно значительную популярность. Джайны причисляли к приверженцам своего учения Чандрагупту и внука Ашоки — Сампрати. О положении джайнов в раннемаурийскую эпоху говорят, очевидно, и сообщения Мегасфена (фрагменты из трудов Онесикрита и Аристобула содержат данные, восходящие к еще более раннему времени — периоду похода Александра Македонского). В «Индики» рассказывается о мудрецах-аскетах, которые ходили обнаженными, «упражнялись в выносливости», не ели мяса животных, рассматривали самоубийство как естественное продолжение земного существования. Можно предполагать, что под этими аскетами «скрывались» джайны, хотя вопрос об отождествлении индийских софистов (гимнософистов) остро дискутируется в научной литературе<sup>1421</sup>.

*Джайнский канон.* В джайнский канон — «Сиддханту» (или «Агаму») — обычно включают 45 сочинений<sup>1422</sup>. Самые главные тексты приписываются основателю учения Вардхамане Махавире, или Джине. Поздняя традиция сообщает, что в правление маурийского царя Чандрагупты в Магадхе разразился сильнейший голод, продолжавшийся 12 лет. Часть джайнов переселилась на Юг<sup>1423</sup>. Когда община начала восстанавливаться, обнаружилось, что древние тексты, передававшиеся изустно, были почти забыты, и их пришлось собирать как бы заново. Сделано это было, согласно преданию, на соборе в Паталипутре в III в. до н.э., окончательное же редактирование канона шветамбаров традиция связывает с

---

<sup>1419</sup> Подробный обзор различных точек зрения см.: Ch.J.Shah. Jainism in North India 800 B.C. — 526 A.D. L., 1932; см. также: Н. von Glasenapp. Jaina — Buddhist parallels as an auxiliary to the elucidation of early Buddhism. — S.K.Belvalkar Felicitation Volume. Benares, 1957.

<sup>1420</sup> J.C.Jain. Life in Ancient India as Depicted in Jain Canon. Bombay, 1947; A.K.Chatterjee. A Comprehensive History of Jainism. Calcutta. 1978.

<sup>1421</sup> R.C.Majumdar. The Classical Accounts of India. Calcutta, 1960; McCrindle. Ancient India as described by Megasthenes and Arrian. Ed. by Bamchandra Jain. Delhi, 1972.

<sup>1422</sup> Подробнее см.: H.R.Kapadya. A History of the Canonical Literature of the Jains. Bombay, 1941; W.Schubring. The Doctrine of the Jains. Delhi, 1962; H.Nakamura. Bibliographical Survey of Jainism. — «The Journal of Intercultural Studies» (Kyoto). 1974, с. 51–75.

<sup>1423</sup> R.Ayyangar, B.Seshadri. Studies in South Indian Jainism. Madras, 1922; R.B.Desai. Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs. Sholapur, 1957.

собором в Валабхи (в совр. Гуджарате). После этого собора (середины V в. н.э.) особенно четко оформились различия между двумя основными сектами джайнизма — шветамбарами («одетые в белое») и дигамбарами («одетые в воздух») <sup>1424</sup>.

Самой древней частью канона являются 12 анг. Составление одиннадцати из них приписывается непосредственным ученикам Махавиры — ганадхарам; двенадцатая («Дриштивада»), которая будто бы содержала заповеди самого учителя, не сохранилась. В ангах излагаются (в прозе и стихах) эпизоды из жизни Махавиры и его ближайших учеников, основы веры, полемика с приверженцами иных вероучений, правила поведения монахов и мирян, различные нравоучительные повествования и т.д. В другие части канона входят религиозные, астрономические, космогонические сочинения, а также сборники легенд, преданий, предписаний, молитв и т.д. Все сказанное относится к канону одной из двух основных сект джайнизма — шветамбаров. Южные джайны с самого начала не признавали этот канон; основная ими секта дигамбаров, как отмечалось, имеет свои священные тексты. Джайнские сочинения были составлены на пракритах, прежде всего на ардхамагадхи, а обширные комментарии — на пракритах и санскрите <sup>1425</sup>.

*Джинь-тиртханкары.* Джайны признают, что Махавира был не первым, а только двадцать четвертым из последовательно сменявшихся вероучителей — тиртханкаров <sup>1426</sup>, или джин («победителей»). По преданию, первый — царь Кошалы Ришабха — жил еще тогда, когда люди не умели готовить пищу, не знали письменности, счета, гончарного дела. Он не только научил их всем житейским делам, но и учредил браки, погребальные обряды и поклонение богам. По-видимому, в облике Ришабхи слилось воедино несколько образов мифических героев. Следующие за ним тиртханкары уже не столь известны по джайнской традиции. Только двадцать третьему из них, Паршванатху, непосредственно предшествующему Махавире, приписываются индивидуальные черты. По традиции, он жил за 250 лет до Махавиры (многие ученые допускают, что он мог быть историческим лицом). Именно Паршванатх был основателем учения и организатором древнейших монашеских общин; Махавира же придал джайнскому учению тот вид, в котором оно в своих главных чертах сохранилось до настоящего времени.

Традиционная биография Махавиры во многом напоминает биографию Будды. Согласно легендам, джинь принадлежали только к царским родам. События, связанные с жизнью Махавиры и его проповеднической деятельностью, тоже происходили в областях центральной части долины Ганга. И он, подобно Шакьямуни, в зрелом возрасте (тридцати лет), покинув родительский дом, стал отшельником. Двенадцать лет бродил Махавира по Индии, ведя жизнь аскета, после многих лет подвижничества он достиг «высшего знания» (кеваладжняна) и стал Джинь, поборовшим земные страсти и нашедшим путь к «освобождению». После этого он еще 30 лет проповедовал свое учение и добился заметного успеха, обратив в свою веру немало людей, в том числе представителей высшей знати и даже царей, со многими из которых будто бы был в родстве. Годом смерти Махавиры современные джайны считают 527 г. до н.э., однако исследователи склонны относить дату его смерти на 50–60 лет позже <sup>1427</sup>.

*Джайнское вероучение.* Джайнизму присуще многое из того, что является общим и для других индийских религий. Так, он принимает концепцию о душе (хотя и в иной трактовке, чем «ортодоксальная» традиция), о карме, о возможности достижения «освобождения». Джайнизм не знал такой острой борьбы по основным вопросам вероучения, какая наблюдалась, например, в буддизме. Школы и подшколы возникали и в нем, но расхождения между ними касались главным образом вопросов обрядности, условий жизни верующих, а также внутриобщинного правопорядка. Это может, очевидно, свидетельствовать о

<sup>1424</sup> M.U.K.Jain. Jaina Sects and Schools. Delhi, 1975.

<sup>1425</sup> J.B.Sandesara. Progress of Prakrit and Jaina Studies. — JOIB. 1959, vol. 9.

<sup>1426</sup> Тиртханкара — «создающий переправу», т.е. прилагающий путь к «освобождению».

<sup>1427</sup> Обзор точек зрения см.: K.Ch.Jain. Lord Mahāvīra and his Time. Delhi, 1974, с. 74–80; A.K.Chatterjee. A Comprehensive History of Jainism.

том, что ко времени фиксации канона (в том виде, в каком он дошел до нас) джайнская религиозно-философская доктрина уже сложилась и были разработаны основные концептуальные установки, которые разделялись его последователями<sup>1428</sup>.

Главное в вероучении джайнизма — самосовершенствование души (джива) для освобождения ее от страданий бренного мира (сансара). Признание джайнами души как вечной субстанции существенно отличает эту религию от буддизма и сближает ее с брахманизмом упанишад и индуизмом. Соответственно нирвана, по учению джайнов, — достижение душой вечного блаженства, всеведения и всесилia после оставления ею телесной оболочки. Душа обладает безграничными возможностями совершенствования, но этому препятствует прежде всего ее связь с телом, причем она тем дальше от совершенства, чем хуже качества тела. Душа проникает все тело и принимает его форму и размеры<sup>1429</sup>. Она получает тело со всеми его физическими свойствами, общественным положением, моральными качествами как результат своей прежней жизни, как следствие желаний, некогда ей присущих. Если душа и в этой жизни будет поддаваться страстям (жадности, гордости, гневу и др.), то, пробыв некоторое время в аду или раю, возродится опять, согласно карме. Джайнское представление о карме не вполне фаталистично: в нем остается место некоторой свободой волн, опираясь на которую джива может противостоять кармической ситуации и достичь в конечном счете свободы от карм — «освобождения» (мокша).

Путь к «освобождению» определил Джина — это следование «трем драгоценностям». Первая — «совершенное воззрение» (самьягдаршана), т.е. видение мира таким, каким он представлен в учении Джини; она укрепляет решимость человека к знанию и добродетели. Вторая — «совершенное знание» (самьягджняна): познание учения Джини, постижение истинной сущности души и окружающего мира, преодоление неведения, являющегося главной причиной страстей и желаний; она укрепляет веру и способность к добродетели. Третья — «совершенное поведение» (самьягчарита): соблюдение установленных Джини правил, применение совершенного знания на практике; совершенным поведением преодолеваются губительные страсти и желания, достигается отрешенность, исчерпывается кармическое воздаяние.

Основным в поведении джайна является выполнение «пяти великих обетов» (панчамахаврата)<sup>1430</sup>: 1) ахимса — ненанесение вреда (повреждений) живым существам. У джайнов требование соблюдения ахимсы было особенно строгим. Они считают, что все души способны стремиться к достижению совершенства, Поэтому нужно относиться с уважением ко всякой жизни, какой бы она ни была. Джайны должны сами воздерживаться от умерщвления живых существ и удерживать от этого других. Не только монахам, но и джайнам-мирянам запрещено заниматься охотой и рыболовством, даже земледелием и скотоводством, поскольку и эти профессии неизбежно связаны с умерщвлением живых существ. Торговля, ростовщичество и некоторые ремесла (например, ювелирное дело) — вот наиболее достойные занятия для джайнов. Все джайны и теперь строгие вегетарианцы. Наиболее ортодоксальные из них пьют лишь процеженную воду, ходят, особенно в сезон дождей, когда процессы роста живой природы весьма интенсивны, с повязкой на рту, чтобы случайно не проглотить какую-нибудь мошку, и с веником в руке, которым подметают перед собой дорогу, дабы не раздавить насекомых. Впрочем, как и в буддизме, такая бережность к живым организмам не очень препятствовала проявлению жестокости к людям. Цари-джайны не отличались особым милосердием и смиренностью, в их государствах политика не была более мягкой и гуманной, чем в других<sup>1431</sup>.

<sup>1428</sup> W.Schubring. Die Lehre der Jains. Nach den alten Quellen dargestellt. B.— Lpz., 1935.

<sup>1429</sup> Это представление отразилось и в иконографии, но в обратной зависимости — считалось, что души тиртханкаров и других святых огромны, значит, и тела их должны быть такими же. Поэтому их статуи старались делать большими.

<sup>1430</sup> C.Caillat. Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina. P., 1965.

<sup>1431</sup> Иногда монахам разрешалось применять даже оружие (Sh.Bh.Deo. History of Jaina Monachism. Poona, 1956, с. 385).

Остальные «великие обеты» не требуют особых разъяснений: 2) сатья — правдивость; 3) астея — неприсвоение чужого; 4) брахмачарья — соблюдение целомудрия; 5) апариграха — воздержание от суетных привязанностей, т.е. отказ от собственности, развлечений, гурманства и пр. Неукоснительно следовать этим обетам должны были только монахи. Мирянам надлежало исполнять большее число обетов (двенадцать), но в целом восходящих к упомянутым пяти; правила их исполнения были менее строгими (они и назывались «малыми обетами»), а наказания за их нарушения — не столь суровыми<sup>1432</sup>.

В отличие от буддизма джайнизм признавал действительность аскетизма (тапас) как пути к «освобождению». Умерщвление плоти считалось необходимым для преодоления присущих человеку желаний и для «кармической» компенсации будущих дурных последствий от грехов, совершенных в прошлом. Самоубийство осуждалось, но допускалось исключение: для достижения высшей святости джайн мог умерить себя голодом.

Как и буддисты, джайны не признавали существования бога-творца, ибо мир, по их мнению, изначален. Наличие в мире сверхъестественных существ (благодетельных или вредоносных) они не отрицали, но тиртханкары ставились джайнами выше богов (дэвов), поскольку боги должны еще будут заслужить право на «освобождение», родившись предварительно людьми. Обожествление джин (тиртханкаров) у джайнов началось, по видимому, раньше, чем обожествление будд в буддизме<sup>1433</sup>. Молитвы джайнов в принципе направлены на достижение с помощью джин ясности мысли и твердости духа, а не на получение материальных благ или прощения за содеянные грехи: над законом кармы даже джины не властны, и каждый должен сам личными усилиями добиваться стоящей перед ним «высшей цели».

Джайны не рассматривали внешний мир как непознаваемый и к научным дисциплинам не относились отрицательно. Показательно, что в средние века и в новое время из джайнской среды вышло немало крупных ученых. Однако считалось, что для достижения совершенного знания усилий обычного человека недостаточно; он в состоянии правильно постичь лишь внешние и ограниченные качества и аспекты предметов и явлений. Только «освободившиеся джины» обладают совершенным и абсолютным знанием.

*Философское учение джайнизма.* Джайнская религиозная философия сложна и во многом своеобразна<sup>1434</sup>. Впервые систематическое ее изложение дал Умасвати, живший, вероятно, в I — II вв. н.э. Его трактат «Таттвартха-адхигама-сутра» считается в обеих джайнских сектах наиболее авторитетным изложением основ мирозерцания. Интересные философские работы создал живший приблизительно в то же время дигамбарский автор Кундакунда. Дигамбарскую традицию разработки философских проблем джайнизма продолжили Самантабхадра (III в. н.э.), Маллавади (IV в.) и Пуджьяпада (V в.), известный также под именем Дэванандин. Из древних шветамбарских авторов особенно популярны труды Сиддхасены Дивакары (IV в.; или VII в.?) и Сиддхасены Гани (ок. VIII в.). Несколько позже жил Харибхадра, которому приписывается авторство знаменитой го историко-философского трактата «Шад-даршана-самуччая»<sup>1435</sup>.

В джайнской философии безоговорочно признается объективное существование внешнего мира. Основу бытия составляют «субстанции» (дравья), проявляемые лишь в форме модусов (парья). Шветамбары выделяют пять субстанций: живое (джина), веществ-

<sup>1432</sup> K.Ch.Sogani. Ethical Doctrines in Jainism. Sholapur, 1967.

<sup>1433</sup> В Хатхигумпхской надписи рассказывается, что Кхаравела, царь Калинги, после своего похода в Магадху вернул оттуда статую Джинны, вывезенную из Калинги еще Нандой. Следовательно, изображения Джинны существовали уже в IV в. до н.э., тогда как статуи Будды появляются позднее.

<sup>1434</sup> См., например: M.L.Mehta. Outlines of Jaina Philosophy. Bangalore, 1954; N.N.Bhattacharya. Jaina Philosophy: Historical Outline. Delhi, 1976; Y.J.Padmarajiah. A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge. Bombay, 1963. В написании этого раздела большую помощь оказал А.А.Терентьев, который любезно предоставил свои материалы.

<sup>1435</sup> См.: Харибхадра. Шад-даршана-самуччая (пер. Н.П.Аникеева). — Антология мировой философии. Т.1. Ч.1. М., 1969, с. 138–153.

во (пудгала), пространство (акаша), условия движения (дхарма) и покоя (адхарма). Дигамбары к числу субстанций относят и время (кала).

Под воздействием времени субстанции непрерывно изменяются, но качественные изменения свойственны лишь двум первым субстанциям, обладающим активностью. Активность живых существ проявляется в совершении поступков, движение присуще и веществу (пудгале). Признание внутренней связи вещества и движения считается крупным достижением джайнской натурфилософии<sup>1436</sup>. Активные субстанции (джива и пудгала) дискретны — они разделяются соответственно на отдельные души (джива) и атомы (ану, параману). Остальные субстанции, в том числе и время, континуальны, непрерывны.

Принципиальный характер носит в джайнской философии противопоставление живого (джива) и всех остальных субстанций, в совокупности именуемых «неживое» (аджива). Именно это противопоставление и характеризует общую систему джайнской философии — ее дуальность.

Понятию живого в древних философских трактатах уделялось особое внимание, поскольку оно лежит в основе сотериологической доктрины джайнизма. Считается, что мириады джив, находящихся в зародышевом состоянии, наполняют весь мир. Рано или поздно сила времени втягивает дживы во вселенский процесс эволюции, джива начинает развиваться, совершая поступки и ступая в контакт с веществом — в кармическую связь. Эта идея, в том или ином виде присутствующая во многих религиозно-философских учениях Индии, в джайнизме толкуется наивно-материалистически. Джайнские философы полагали, что в результате каждого поступка к человеку «прилипают» частицы особого кармического вещества, образующие некое кармическое тело (кармана-шарира), имеющееся у всякого дживы, еще не достигшего «освобождения». Судьба человека и обстоятельства будущих рождений определяются в основном свойствами и количеством карм, содержащихся в кармическом теле. Эти кармы могут иметь различную природу (пракрити), продолжительность влияния (стхити), способ действия (анубхава).

Помимо кармического тела земные живые существа — люди, животные и растения — обладают и обычным, материальным (аударика) телом, а те, кто перевоплотился в божеств, демонов или обитателей ада (нарака), имеют тело иной природы — изменяемое (вайкрия). Такое тело может в широких пределах менять свою форму. Кроме того, все дживы, за исключением уже «освободившихся», владеют «огненным» (тайджаса) телом, т.е. определенным запасом энергии. Некоторым великим подвижникам приписывалась особая способность создавать колдовские — «выделяемые» (ахарака) тела.

Джайны полагали, что обладатели материальных тел живут на дискообразной земле, над которой возвышаются небеса, населенные разного рода дэвами и асурами — владельцами изменяемых тел. Ниже, на мрачных и пустынных дисках, усеянных гигантскими ямами — чистилищами, страдают мучающие друг друга существа (нарака), тела которых также изменяемые. «Освободившиеся» дживы — сиддхи пребывают в особой обители Сиддхакшетра, в высшей точке вселенной<sup>1437</sup>.

Джайнская атомистическая теория строения вещества — одна из древнейших и наиболее разработанных в Индии. Атомы (ану, параману) — мельчайшие материальные частицы, которым присущи прямолинейное движение, цвет, вкус, запах и осязательность. Атомы не обладают звуком, т.к. звук, по мнению джайнов, не является чем-то самостоятельным (как во многих других философских системах), а порождается ударом атомов или соединений атомов — молекул (скандха). Процесс соединения атомов в молекулы обусловлен особыми качествами вступающих в соединение частиц — вязкостью (снигдха) и

---

<sup>1436</sup> В.С.Костюченко. Диалектические идеи в философии джайнизма. — «Философские науки». 1975, №4, с. 97–105.

<sup>1437</sup> Подробнее см.: О.Ф.Волкова. Джайнская мифология. — Мифы народов мира. Т.1. М., 1980, с. 369–372; А.А.Терентьев. Некоторые основы джайнской мифологии. — Проблемы изучения и критики религий Востока. Л., 1979, с. 34–54.

сухостью (рукша). Вещественную и атомарную природу имеют также дыхание (праанапана) и ум (манас).

В отличие от некоторых других индийских философов джайны не относили ум к числу органов чувств (индрия), поскольку они полагали, что он не занимает определенного места в теле и не имеет своей области восприятия, получая вместо этого сигналы (нимитта) от всех органов. Ум, таким образом, не имеет, как полагали джайнские философы, решающего значения в процессе познания.

Познание (джняна) считалось субстанциально присущим душе (джива), и поэтому процесс познания рассматривался, в сущности, лишь как устранение препятствий (внутренних препятствий), мешающих субъекту непосредственно соединиться с осознанием всего сущего. Такое всеведение достигается лишь при «освобождении» дживы от кармического вещества: те же, кто еще не достиг полного совершенства и «освобождения», пользуются четырьмя другими способами познания (прамана). К их числу джайнские философы относят чувственно-логическое познание (мати), авторитарное познание (шрута), ясновидение и телепатию. Наиболее подробно разрабатывалось чувственно-логическое познание, при описании которого джайнские мыслители предлагали и сложную теорию восприятия, и схемы оптимальной последовательности шагов познания, разбирали проблемы логики и т.д.

Предметом особой гордости джайнов является теория неодносторонности — анэканта-вада. Эта доктрина приобрела такую громкую известность в Индии, что иногда всю философскую систему джайнизма оппоненты этой системы именовали «анэканта-вадой» или же «сьяд-вадой» — по имени наиболее популярной ее доктрины<sup>1438</sup>.

Анэканта-вада исходит из представления, что всякое высказывание об объекте условно, неполно, относительно и определено точкой зрения субъекта, выделяющего лишь тот или иной аспект исследуемой вещи. Поэтому всякое высказывание истинно только «некоторым образом» (сьяд); если же посмотреть на предмет с иных позиций, то становится ясным, что данное высказывание «некоторым образом» ложно. Последователи сьядвады резко выступали против догматических притязаний на исключительную истинность какой-либо точки зрения, утверждая, что сторонники такой позиции упрощают реальность, которая поистине неодносторонняя (анэканта).

*Джайнская сангха.* Джайны рассматривались как члены одной общины — сангхи<sup>1439</sup>. Она делилась на четыре группы: монахи, монахини, миряне-мужчины и миряне-женщины<sup>1440</sup>. Это существенно отличало джайнскую сангху от буддийской, которая не включала в свои ряды мирян. Однако в джайнизме не менее строго проводилась идея, что полного «освобождения» мог достичь только монах и исключительно исполнением строгих обетов: не случайно миряне на определенный срок должны были становиться монахами. Подобно буддизму, джайнизм не имел особой, отличной от традиционной религии обрядности (свадебной, похоронной и пр.), и джайны-миряне пользовались услугами брахманов. Монахи (они назывались яти, шраманы или, как у буддистов, бхикшу), в сезон дождей жившие в монастырях, получали пропитание от мирян, в остальное же время года собирали милостыню. В сангху, как и у буддистов, не принимались рабы, должники, царские слуги<sup>1441</sup>. Важную роль у джайнов играло паломничество, большое значение придавалось заучиванию священных текстов в их произнесению.

Возникновение джайнского монашества относится примерно к тому же времени, что и буддийского. Небольшие группы монахов проживали в лесах и пещерах, обычно вблизи населенных пунктов. Крупные монастыри, имевшие постоянные наземные по-

---

<sup>1438</sup> Подробнее см.: Mallishena. *Syādvadamañjari. The Flowerspray of the Quaddamodo Doctrine.* Tr. by F.W.Thomas. B., 1960.

<sup>1439</sup> См.: Candāvejhhaya. *Intr., éd. critique, trad., comm. par Caillat.* P., 1971.

<sup>1440</sup> Шветамбары допускали, что женщины могут достичь нирваны. Дигамбары же, подобно буддистам, считали, что основная цель добродетельной женщины — возрождение мужчиной. Только после этого она сможет добиться непосредственного достижения нирваны.

<sup>1441</sup> Sh.Bh.Deo. *History of Jaina Monachism*, с. 140; см. также Н.П.Гусева. *Джайнизм.* М., 1968.

стройки (жилые и храмовые) и собственное хозяйство, появились позже, чем у буддистов, только с VI — VII вв. н.э.

Подобно буддистам, джайны отрицали особую значимость сословно-кастовой принадлежности для оценки человеческой личности. Все джайны считались в этом смысле равными, хотя традиционная принадлежность к варнам сохранялась, что и привело в средние века к появлению каст среди джайнов. Но кастовое деление у них играло значительно меньшую роль, чем у индуистов, которые всех джайнов обычно причисляли к одной касте.

Связь между монашеской и светской частями джайнской общины была прочнее, чем у буддистов. Это наряду со строгостью дисциплинарных и моральных предписаний помешало широкому распространению джайнизма в Индии и тем более вне пределов страны. Но это же способствовало его живучести. И если в Индии буддизм почти полностью исчез, то джайнизм сохранился до настоящего времени.

Таковы основные установки джайнской религии и философии. Несмотря на длительность изучения джайнизма, многие проблемы его истории и доктринальных положений остаются нерешенными<sup>1442</sup>; ждут публикации богатейшие собрания джайнских текстов, хотя за последние годы были изданы некоторые весьма важные источники<sup>1443</sup>.

*Истоки индуизма.* Для характеристики общей картины идеологического развития Индии второй половины I тысячелетия до н.э. необходимо осветить и основные черты брахманистско-индуистской религиозной традиции. Конкретный их анализ, однако, наталкивается на значительные трудности, вызванные сектантской замкнутостью отдельных религиозных течений и школ. Буддийская и джайнская традиции представлены множеством текстов, но их информация о каком-либо другом течении часто отрывочна. Фрагментарны и сообщения о современных им явлениях традиционной религии, хотя это направление в истории индийской религиозной мысли не было прервано возникновением реформаторских учений. О его значительном влиянии в рассматриваемую эпоху свидетельствуют не только местные источники, но и данные Мегасфена.

Античные писатели говорят о брахманах как о представителях ведущего религиозного направления. По словам Страбона (XV.1.59), они по сравнению со шраманами окружены особым почетом. Их отличало и единство взглядов<sup>1444</sup>. Из античных сочинений известно и о брахманских аскетах, которые соблюдали нормы поведения, предписанные для брахмачарьи. Страбон, например, сообщал, что брахманы на 37 лет становились аскетами, проводившими время в изучении священных текстов; по «Законам Ману» (III.1), самый длительный срок для брахмачарьи также был равен 37 годам. Несмотря на появление реформаторских течений, основная масса населения продолжала придерживаться древних обрядов и в своей повседневной жизни постоянно обращалась к брахманам, сохранявшим свою власть над культом. Даже в буддийских текстах рассказывается о поклонении различных групп населения ведийским и брахманистским богам. Очевидно, позиции брахманства были особенно сильны в Северо-Западной Индии. Об этом Мегасфен, а до него и писатели — участники похода Александра знали довольно хорошо. При дворах Чандрагупты и его отца Биндусары брахманы продолжали играть большую роль. О влиянии брахманских учителей и советников в период Биндусары известно даже из буддийских источников<sup>1445</sup>.

Данные Панини указывают на то, что роль брахманов в ритуале была весьма заметной<sup>1446</sup>. В надписях Ашоки они именуются «прочно утвердившимися», очевидно, в вере; во

<sup>1442</sup> См.: L.Alsdorf. Les études jaina. État présent et tâches futures. P., 1965.

<sup>1443</sup> Кроме упомянутых публикаций К.Кайя следует отметить следующие: L.Alsdorf. The Āryā Stanzas of the Uttarajjhāyā. Contributions to the Text History and Interpretation of a Canonical Jaina Text. — «Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse» Mainz, 1966, Bd 2; J.Deleu. Viyāhapannatti (Bhagavaī). The Fifth Anga of the Jaina. Canon. Bruges, 1970; см. также издания А.Н.Упадхье в серии «Rājachandra Jaina Śāstramālā».

<sup>1444</sup> Porphyrii. De Abstinencia IV.17.

<sup>1445</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев.

<sup>1446</sup> V.S.Agrawala. India as known to Pāṇini. Lucknow, 1953.



время своих поездок по священным местам буддизма царь, как явствует из IX большого наскального эдикта, посещал брахманов и одаривал их.

В период Маурьев и Шунгов основным течением, наиболее полно воплотившим в себе элементы ведийско-брахманистской традиции, был вишнуизм. В собственно мифологической (а также и культовой) сфере вишнуизм опирался на множество древних и относительно новых религиозных верований, вышедших непосредственно из народной среды (племенные культы, в том числе неарийского происхождения).

История вишнуизма представляет собой, по существу, процесс постепенного вовлечения местных божеств в легализованный брахманизмом культ путем отождествления их с Нараяной-Вишну, который рассматривался как брахманистский бог<sup>1447</sup>.

Материалы о становлении вишнуизма в маурийский и непосредственно следующие за ним периоды могут быть почерпнуты преимущественно из литературных источников, а также из данных эпиграфики<sup>1448</sup>. Они показывают, что мифологический образ Нараяны-Вишну (окончательное отождествление этих двух божеств произошло, возможно, еще в домаурийскую эпоху) заметно увеличил свою популярность после слияния с образом Санкаршаны-Баладэвы, почитаемого многими племенами Севера. Этот брахманизированный культ уже в раннюю эпоху впитал в себя ряд аборигенных представлений, на что указывает прежде всего роль Санкаршаны — божества змей. Включение Санкаршаны в вишнуизм явилось, очевидно, результатом компромисса между господствовавшей брахманской традицией и популярным местным (неарийским?) культом. Этот процесс проходил, видимо, уже в домаурийскую эпоху. В «Махабхашье» Патанджали (II.2.34) уже сообщается о храмах в честь Рамы и Кешавы (можно предположить, что имеются в виду Санкаршана-Баларама и Васудэва-Кришуа), где устраивались праздничные церемонии, во время которых играли на специальных музыкальных инструментах и т.д. (называются и женские божества вишнуйского пантеона, например богиня Лакшми)<sup>1449</sup>.

Патанджали (II.2.23) ассоциирует Санкаршану с Васудэвой. Распространение этого культа в позднемаурийский и шунгский периоды подтверждается и данными эпиграфики. Надпись на брахми I в. до н.э. из Гхасунди (район Удайпура) сообщает о воздвижении каменной ограды около места поклонения Бхагавату Санкаршане-Васудэве внутри большого храма Нараяны<sup>1450</sup>, О приверженцах культа Санкаршаны говорится и в «Артхашастре» (XIII.3).

Упоминание божеств вишнуйского пантеона в раннем эпиграфическом памятнике весьма знаменательно. Как известно, кроме серии эдиктов Ашоки эпиграфические документы этого времени крайне малочисленны, по сути единичны. И тот факт, что «вишнуйская тематика» представлена в них, едва ни можно считать случайным. Скорее он наводит на мысль, что распространенная точка зрения о весьма небольшом значении вишнуизма и шиваизма в религиозной жизни данной эпохи должна быть пересмотрена. Жители областей, слабо охваченных «реформаторскими» течениями, находились под влиянием как традиционной брахманистской религии, так и раннеиндуистских культов. Более того, даже в центрах буддийской культуры роль этих верований оставалась значительной<sup>1451</sup>.

В период IV — I вв. до н.э. ведущим был культ Санкаршаны-Баларамы (данную точку зрения убедительно обосновывает С.Джайсвал). Но затем роль этого божества падает, оно не только уступает место Васудэве, но и копирует его образ. Почитание Васудэвы-Кришны также идет из Северной Индии. Двойное имя его связано с двумя различными

<sup>1447</sup> J.Gonda. Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison. L., 1970; он же. Aspects of Early Viṣṇuism. Delhi, 1969.

<sup>1448</sup> S.Jaiswal. The Origin and Development of Vaiṣṇavism. Delhi, 1967; S.Chattopadhyaya. Evolution of Hindu Sects. Delhi, 1970.

<sup>1449</sup> См.: B.N.Puri. India in the Time of Patañjali. Bombay, 1958, с. 170.

<sup>1450</sup> EI. 1910, vol. 10, Appendix, №6.

<sup>1451</sup> A Comprehensive History of India. Vol. 2. Calcutta, 1957, с. 379.

племенными традициями. Культ Васудэвы засвидетельствован уже в ранний период. У Панини, например, о нем говорится как об объекте поклонения (bhakti)<sup>1452</sup>.

Ценный материал об истоках вишнуизма сохранился в сочинениях античных авторов, в первую очередь у Мегасфена. Он упоминает, например, о поклонении в Индии Гераклу, под которым, несомненно, понималось местное божество, хотя текст не дает его подлинного имени. Вопрос о том, какой именно мифологический образ здесь скрывался, представляет значительный интерес. Большинство исследователей считали, что описание относится к Кришне<sup>1453</sup>. Любопытно, однако, что главная черта божества — сверхъестественная сила и поистине безграничная воинственность (Диодор II.39). Это мало соответствует традиционному образу Кришны, связанному с темой любви и пастушеских игр (лишь значительно позднее, уже в пуранах, он приобрел и другие черты). Вероятнее всего, Мегасфен отразил тот этап формирования вишнуизма, когда одним из центральных его божеств (во всяком случае, для Северо-Запада страны) был Васудэва, наделенный чертами воинственного и бесстрашного кшатрия.

На правомерность такого объяснения указывают данные Панини и эпиграфический материал, содержащий сведения о почитании Васудэвы в этой части Индии по крайней мере во II в. до н.э. (как отмечалось, слияние двух мифологических традиций привело к совмещению образов Васудэвы и Кришны, причем черты последнего постепенно становятся преобладающими). Поэтому Геракл Мегасфена, очевидно, не кто иной, как североиндийский Васудэва, еще независимый от собственно кришнаитской традиции<sup>1454</sup>.

У Мегасфена (Индика VIII.4) имеется сообщение о том, что Геракл особым почетом пользовался у индийского племени Συρασήνοι (Śūrasena), главными городами которого были Μέθορα (Mathurā) и Κλεισόβουρα (очевидно, Κοκκίρσναपुरа). Данные Мегасфена о Матхуре как о центре почитания Геракла — Васудэвы соответствуют свидетельствам древнеиндийских источников. В целом сообщения селевкидского посла о народных культах, которые он отделяет от брахманизированной религии, являются иногда единственным источником для изучения духовной жизни индийцев в маурийскую эпоху<sup>1455</sup>.

Когда произошло отождествление Васудэвы с другими вишнуитскими богами, сказать трудно. По мнению С.Чаттопадхьяи, «ко времени первого маурийского царя идентификация Нараяны, Вишну и Васудэвы была совершившимся фактом, по крайней мере для какой-то части страны»<sup>1456</sup>. В «Бхагавадгите» Нараяна не упоминается, но под Бхагаватом, очевидно, имеется в виду это древнее божество, черты которого автор поэмы перенес на Васудэву-Кришну. С.Джайсвал считает, что одна из главных целей «Бхагавадгиты» состояла в том, чтобы слить воедино старые представления о Нараяне с новыми — о Васудэве-Кришне<sup>1457</sup>. Отнесение этого явления к маурийскому периоду нельзя считать установленным, но уже во II в. до н.э. оно зафиксировано в эпиграфике. Об этом свидетельствует знаменитая Беснагарская надпись Гелиодора — один из важнейших эпиграфических доку-

---

<sup>1452</sup> V.D.Agrawala. India as known to Pāṇini, с. 359–360; U.C.Bhattacharjee. The Evidence of Pāṇini on Vāsudeva-Worship. — *ИИИ*. 1925, vol. 1; S.Pande. Birth of Bhakti in Indian Religions and Art. Delhi, 1982.

<sup>1453</sup> Впервые эта точка зрения была высказана Х.Лассеином, затем ее подробно обосновал В.Рубен (W.Ruben. *Krishna. Konkordanz und Kommentar der Motive seines Heldenlebens*. Istanbul, 1943; см. также: Cambridge History of India. Vol. 1. Cambr., 1924). А.Далквист считает, что под Гераклом «скрывается» Индра (A.Dahlquist. *Megasthenes and Indian Religion*. Uppsala, 1962); это представляется крайне проблематичным. Еще более «смелой» выглядит идентификация, предложенная А.Каннингхэмом: Геракл — Шива (A.Cunningham. *Coins of Ancient India*. Varanasi, 1963, с. VII).

<sup>1454</sup> О начале слияния культов Васудэвы и Кришны см.: V.S.Agrawala. India as Known to Pāṇini, с. 359–360. Я.Гонда справедливо ставит под сомнение предположение о том, что уже в период Панини происходило слияние этих культов (J.Gonda. *Aspects of Early Vishnuism*, с. 160).

<sup>1455</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Античная традиция и религиозно-философские течения в раннемаурийскую эпоху. — *Pratidānam*. Festschrift Heinz Mode («Wissenschaftliche Zeitschrift, Martin Luther Universität»). 1973, Bd 22, №3).

<sup>1456</sup> S.Chattopadhyaya. *Evolution of Hindu Sects*, с. 35.

<sup>1457</sup> S.Jaiswal. *The Origin and Development of Vaiṣṇavism*, с. 118.

ментов о раннем вишнуизме<sup>1458</sup>: «Эта колонна Гаруды, принадлежавшая Васудэве, богу богов (*devadeva*), была воздвигнута Гелиодором Бхагаватой (*Bhāgavata*), сыном Диона и жителем Таксилы, прибывшим в качестве посла от великого греческого царя Антиалкида к царю Каушипутре Бхагабхадре Избавителю, находящемуся в благоденствии на четырнадцатом году его царствования». Другая надпись из Бхилсы сообщает о Гаутамипутре, который соорудил колонну с Гарудой в храме Бхагавата (*Bhāgavata* □ *prāsāda*).

Эти материалы позволяют сделать некоторые общие выводы о становлении вишнуизма. Они демонстрируют, во-первых, связь Гаруды с бхагаватистской традицией. Культ птиц имеет, несомненно, доведийские корни. Включение Гаруды в вишнуйский пантеон было облегчено тем, что Вишну в «Ригведе» иногда принимал образ птицы. Позднее эта связь стала неразрывной и эпитет «гарудадхваджа» являлся едва ли не самым частым определением Нараяны-Вишну. Во-вторых, имя Бхагават (Вишну) здесь употребляется как синоним Васудэвы, что указывает на слияние двух традиций (по крайней мере для Северо-Запада страны) — брахманизированной и местной. В-третьих, и это самое существенное, текст указывает на широкое распространение васудэвизма в шунгскую эпоху, причем ему следуют не только индийцы, но иногда даже и греки. Колонны, воздвигнутые в честь Гаруды, находились, очевидно, у вишнуйских храмов. Можно также предположить, что уже тогда создавались скульптурные изображения Вишну-Васудэвы.

О значительном влиянии вишнуизма в шунгский период и во время правления Канвов свидетельствуют имена некоторых царей этих династий: девятого из Шунгов звали *Bhāgavata*, первого из Канвов — *Vāsudeva*, третьего — *Nārāyaṇa*.

К Мегасфену восходит также традиция о том, что индийцы, живущие в горах, поклонялись Дионису<sup>1459</sup>. Это сообщение может указывать на распространение в рассматриваемую эпоху и шиваитских культов: Шива, как известно, почитался многими горными племенами, получив в связи с этим эпитет *gīṛśa* — «повелитель гор». Экстатические обряды шиваитов могут быть истолкованы как параллели с дионисийским культом: процессии «дионисийцев» в Северо-Западной Индии, описанные Аррианом (*Индика* V.4) и Страбонем (*XV*.1.8), возможно, связаны с шиваизмом. Показательно, что античные свидетельства об «индийском Дионисе» во многих отношениях совпадают с местной традицией о Шиве (*Рудре-Шиве*).

Дионис рисуется как длинноволосый и длиннорослый и называется потому *καταρώων* (*Диодор* III.63); в некоторых раннеиндийских текстах Рудра носит эпитет *karṣṇin*, т.е. «имеющий спутанные волосы» (любопытно и близкое фонетическое сходство обоих терминов<sup>1460</sup>). Культ «индийского Диониса» античные авторы связывают с благовониями (его последователи умащиваются благовониями; *Страбон* XV.1.58; *Арриан*. *Индика* VII.9) — сходная характеристика дается Шиве и в древнеиндийских сочинениях. Последователи Диониса, согласно *Страбону* (*XV*.1.58), носят митру — Рудра описывается как имеющий особый головной убор типа тюрбана; во время дионисийских празднеств используют барабаны и колокольчики — индийская традиция говорит о Шиве как о любителе музыки, в том числе и колокольчиков<sup>1461</sup>. Античные авторы особенно подчеркивают связь Диониса с танцами (говорится, что он научил индийцев экстатическим пляскам; *Арриан*. *Индика* VII.8) — обряды в честь Шивы сопровождалась плясками; Шива, по индийской традиции, танцует в своей обители на горе Кайласа; он известен как «царь-танцор», причем эти танцы связываются с состоянием экстаза (Шива называется даже главой безумных, тех,

<sup>1458</sup> D.C Sircar. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*. Vol. 1. Calcutta, 1965, с. 88–89.

<sup>1459</sup> *Диодор* II.39; *Страбон* XV.1.58. Все свидетельства античных авторов об «индийском Дионисе» собраны в указанной книге А.Далквиста. По его словам, «во всей огромной по размеру санскритской литературе нет бога, который мог бы с уверенностью быть сопоставлен с „индийским Дионисом“» (с. 38). А.Далквист предлагает искать прототип Диониса в религиозных представлениях мундских племен.

<sup>1460</sup> S.Jaiswal. *The Origin and Development of Vaiśnavism*, с. 55.

<sup>1461</sup> См.: S.Bhattacharji. *The Indian Theogony (A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas)*. Cambridge, 1970, с. 117–118, 144.

кто находится в состоянии аффекта — unmattavināyaka). Дионис, придя в Индию, дал индийцам вино, научил искусству выращивать виноградную лозу (Страбон XV.1.8; Арриан. Индика VII.5) и поэтому назывался богом виноделия — Шива тоже связан с опьяняющими напитками. Античная традиция говорит, что Дионис познакомил индийцев с различными растениями — с лавром, плющом, миртом, буком, а также с фиговым деревом (Диодор III.63) — в древнеиндийских источниках Рудра называется властелином деревьев (vṛkṣparati, pādapeśvara), ему придавали имена различных деревьев и особо связывали с деревом ашваттха — *Ficus religiosa* — священным фиговым деревом. Античные писатели приписывают Дионису заслугу в знакомстве индийцев с земледелием (Дионис дал индийцам семена — Арриан. Индика VII.5) — индийская традиция рассматривала Шиву и Рудру как богов плодородия; Рудра в текстах иногда называется господином полей, а Шива — владельцем семян<sup>1462</sup>. Дионис, по свидетельству античных авторов, впервые впряг быков в плуг (Арриан. Индика VII.7) — Шива часто ассоциируется с быком, он восседает на быке, его эмблема — бык, его называют «владыкой скота» (paśupati). Античные свидетельства говорят о Дионисе как об исцелителе заболевшей армии (Диодор II.38) — Шива еще в «Ригведе» (I.114.5) рисуется как исцелитель, держащий в руке лекарства, Рудра-Шива нередко называется защитником от всех болезней. Дионис, читаем мы у Арриана (Индика VII.7), вооружил индийцев оружием — Шива, согласно эпосу, дал своим последователям оружие, он снабдил особым оружием Арджуну и научил пользоваться им (Мхб. III.40). Итак, большинство античных свидетельств об «индийском Дионисе» соответствуют данным древнеиндийских источников о Рудре-Шиве.

Мегасфен и следовавшие за ним писатели, конечно, не случайно сопоставляли индийских богов с наиболее популярными божествами античной традиции — Гераклом и Дионисом, исходя из привычных для них представлений и образов. Поражает, однако, значительное число совпадений двух традиций, что не только свидетельствует о правильности многих сообщений Мегасфена, но и указывает на популярность раннего вишнуизма и шиваизма в рассматриваемую эпоху.

Данные источников позволяют полагать, что преобладающей шиваитской сектой была секта, получившая позднее название «пашупата». Центральное божество ее изображается одетым в звериную шкуру и вооруженным железной палицей, рядом помещаются бык и другие животные (аналогичные сведения сообщает Страбон XV.1.8). Первые два атрибута упоминаются в трактате Панини. Патанджали в «Махабхашье», в свою очередь, связывает с Шивой железный кол. Он говорит о секте Шива-бхагавата (обозначение «бхагават» применялось тогда и шиваитами, лишь позднее оно окончательно закрепилось за вишнуитами), в которой можно узнать пашупатов. Они, согласно Патанджали (V.2.76), носили железный посох как символ своего божества.

Период Маурьев не оставил конкретных эпиграфических данных о шиваизме. Лишь к I в. до н.э. относят изображение линги, увенчанной пятиликой головой божества, которая воспроизводит, по мнению Гопинатха Рао<sup>1463</sup>, пять ипостасей единого Шивы — Ишану, Татпурушу, Агхару, Вамадэву и Садйоджату.

Согласно Патанджали, Маурьи, желая получить выгоду, установили в храмах статуи божеств. Это сообщение приведено им, чтобы подчеркнуть факт нарушения общего положения: фигуры божеств могут находиться в храмах только для поклонения, а не для продажи. Перечисление имен богов — Шива, Скандха и Вишакха<sup>1464</sup> — говорит не только о популярности шиваизма, но и о существовании во II в. до н.э. скульптурных изображений Шивы.

Следовательно, сведения античных авторов и индийских сочинений («Аштадхьяи» Панини, «Махабхашья» Патанджали) позволяют сделать вывод, что шиваизм — по край-

<sup>1462</sup> Там же, с. 148.

<sup>1463</sup> R.A.Gopinath Rao. Elements of Hindu Iconography. Vol. 2. Madras, 1966, с. 64.

<sup>1464</sup> B.N.Puri. India in the Time of Patañjali, с. 170.

ней мере в виде течения пашупата — был распространен в рассматриваемый период и быстро усиливал свое влияние.

Ряд материалов ясно указывает на бытование и других народных верований и культов (поклонение нагам, якшам, пережитки анимизма и т.д.). Эпиграфика эпохи Шунгов сохранила данные о совершении ведийских церемоний (ашвамедха) правителями династии. Многие ведийские божества упоминаются у Панини и Патанджали.

С рассматриваемым периодом связано и появление философских школ — даршан, но поскольку основные их сочинения относятся к первым векам нашей эры, то и изложение философских концепций этих школ дается в третьем разделе книги, посвященном кушано-гуптской эпохе.

## ГЛАВА XVI

### ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

Наши сведения о культуре Индии второй половины I тысячелетия до н.э. во многом фрагментарны. Менее всего изучен период, предшествующий созданию империи Маурьев, так как ни эпиграфических, ни литературных произведений, датированных именно этим временем, не сохранилось, а число открытых памятников архитектуры и скульптуры пока еще невелико. От эпохи же Маурьев и особенно Шунгов до нас дошли архитектурные и скульптурные комплексы, некоторые литературные произведения и эпиграфические документы. Богатый материал исследователь может найти в сочинениях палийского канона, хотя их соотнесение с конкретным историческим периодом весьма условно. Наряду с местными источниками большой интерес представляют свидетельства Мегасфена о духовной культуре раннемаурийской Индии. Несмотря на особенности каждого из периодов рассматриваемой эпохи, в целом она ознаменовалась важными сдвигами не только в политическом и социально-экономическом, но и в культурном развитии древнеиндийского общества. Крупные изменения, как уже было показано в предыдущей главе, произошли в структуре религиозных течений и религиозно-философских школ.

*Письменность и язык.* Прежде всего это был период сравнительно широкого распространения письменности, хотя большинство текстов передавалось изустно и с появлением письменности эта традиция ни в коей мере не была нарушена. От времени после харапской цивилизации и вплоть до Маурьев не дошло ни одного датированного письменного памятника, но можно предположить, что письменность существовала в Индии уже в VI — V вв. до н.э. Это подтверждается свидетельствами различных древнеиндийских источников. В сочинениях раннебуддийской литературы неоднократно упоминается профессия писца, к которой не допускались монахи, но которая среди мирян считалась выгодной и почетной<sup>1465</sup>. Судя по буддийским суттам (сутрам), была даже специальная игра, связанная с узнаванием букв (akkharikā)<sup>1466</sup>. В «Махавагге» (I.49.1) говорится, что наряду с арифметикой (gaṇanā) изучалось письмо (lekha). Особенно обильны данные джатак, где сообщается о письмах, частных и официальных, о материалах для письма, об умеющих писать лицах из разных социальных групп. Раннебрахманская литература сутр тоже содержит аналогичные сведения. «Гаутама-дхармасутра» (XIII.4), например, рассказывает о свидетеле, ставящем свою подпись на документе. Ряд терминов связанных с письменностью, — *līri* (письмо), *līrikāga* (писец), *yavanāni līri* (греческое письмо), употребляет в своей грамматике Панини. Можно вспомнить и сообщения античных авторов, особенно Непарха, участника похода Александра, о применении хлопчатобумажных тканей в качестве материала для письма. Самые древние из найденных пока эпиграфических документов относят к раннемаурийскому периоду, хотя некоторые ученые склонны датировать их еще более ранним временем<sup>1467</sup>.

Новый этап в истории индийской письменности начинается с эпохи Ашоки. Эдикты царя обнаружены в самых различных районах Индии и за ее пределами. Большинство надписей выполнено письмом брахми, несколько — кхароштки, а также греческим и арамейским.

Впервые эдикты Ашоки на брахми были прочитаны в 1837 г., однако и теперь еще ученые не пришли к окончательному ответу на вопрос о происхождении этого письма,

<sup>1465</sup> Махавагга I.49.

<sup>1466</sup> R.V.Pandey. *Indian Palaeography*. Varanasi, 1957, с. 7.

<sup>1467</sup> См.: K.P.Jayaswal. An Important Brāhmī Inscription on Barl Stone. — JBORS. 1930, vol. 16, с. 67–68; R.R.Halder. A Note on an Inscription of the IV or V century B.C — IA. 1929, vol. 58, с. 229. Г.М.Бонгард-Левин. Пракритская надпись Маурьев на брахми из Махастана (Бенгалия). — «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität». 1961, №6.

явившегося, как известно, основой индийских алфавитов. Были высказаны мнения о его греческом, южноарабском происхождении, о возникновении из клинописи, о его генетической связи с письмом долины Инда. Последнюю точку зрения защищали такие крупные индийские исследователи, как Г.Оджха и С.К.Чаттерджи. Несмотря на определенную близость ряда знаков брахми знакам на печатях Мохенджо-Даро и Хараппы, вывод о прямой преемственности этих систем не подтверждается<sup>1468</sup>.

Независимо от решения этого вопроса совершенно очевидно, что уже в III в. до н.э. брахми представлял собой довольно разработанную систему письма, хотя она еще находилась в процессе становления. Об этом свидетельствуют палеографические особенности надписей, принцип записи речевого материала. Эдикты Ашоки, самые ранние датированные эпиграфические документы Индии, свидетельствуют о длительности его употребления. В период Ашоки существовали уже различные местные варианты письма брахми, на основе которых позднее оформляются самостоятельные системы. Характер нанесения букв на камень (прежде всего их округлость) позволяет думать, что в течение довольно значительного времени им писали на мягком материале. К сожалению, из-за влажности индийского климата эти древнейшие образцы не сохранились. Под влиянием брахми из арамейского возник и кхароштхи, на котором написаны эдикты, найденные на северо-западе империи. В западных провинциях, где были сильны традиции ахеменидской канцелярии, употреблявшей арамейский язык, и где было иранское население, эдикты высекались на арамейском письме. Греческие копии предназначались грекоязычному населению ряда областей Афганистана, входивших в империю Ашоки.

Маурийские эпиграфические источники в основном представлены царскими указами и распоряжениями, последующий же период отмечен появлением надписей и иного характера, главным образом посвяtitельных. Происходит оформление и различных типов брахми — например, дравиди, раннекалининского, андрха, шунга и др. Анализ надписей из Бхаттипролу (Андрха-Прадеш, примерно 200 г. до н.э.) показал, что в дравиди наряду с чертами, характерными для брахми эдиктов Ашоки, и новыми формами сохранились также весьма архаичные черты. Это привело Г.Бюлера к выводу о существовании уже в III в. до н.э. нескольких вариантов южномаурийского алфавита и об отделении дравиди от остальных форм не позднее V в. до н.э.<sup>1469</sup> В надписях из Бхаттипролу кроме имен царей встречаются имена буддийских монахов, членов «гильдий» (нигама), что свидетельствует о довольно широком распространении грамотности в эпоху Маурьев и Шунгов, причем не только среди лиц, принадлежавших к привилегированному кругу, но и среди рядовых индийцев. Это же подтверждается и тем фактом, что эдикты Ашоки адресовались представителям разных социальных групп<sup>1470</sup>.

Для нанесения текстов указов на камень имелись специальные писцы-резчики, которые в надписях называются *lipikara*. В южных версиях II малого наскального эдикта сохранилось даже имя писца. Большой интерес представляет сопоставление палеографии различных версий, выявление локальных вариантов письма и причин ошибок писцов, о которых говорит сам Ашока и XIV большом наскальном эдикте. Иногда ошибки появлялись из-за небрежности писцов, их описок, недостаточного знания языка, иногда и тогда, когда текст, составленный на брахми в столице империи, «переписывался» в северо-западных провинциях на кхароштхи. Однако наличие сходных описок и в версиях Северо-Запада и других областей показывает, что ряд ошибок был сделан писцом еще в Паталипутре, до

---

<sup>1468</sup> Подробнее см.: И.Е.Гельб. Опыт изучения письма. М., 1982; А.Дирингер. Алфавит. М., 1963 (особенно глава VI, где изложены основные точки зрения); Ch.S.Upasak. The History and Palaeography of Mauryan Brāhmī Script. Nalanda, 1960; А.Бэшем. Чудо, которым была Индия. М., 1977, с. 425–427; The Origin of Brāhmī Script. Delhi, 1979 (здесь изложены основные точки зрения).

<sup>1469</sup> G.Bühler. The Bhattiprolu Inscriptions. — EI. 1892–1894, vol. 2, с. 323–329.

<sup>1470</sup> Государственным чиновникам, мирянам-буддистам и монахам, жителям городов и сельской местности, наездникам на слонах и т.д.

переписки различных копий на местах<sup>1471</sup>. Немалые сложности возникали при составлении греческих и арамейских версий. Предполагалось, очевидно, что писцы (а возможно, и определенные административные лица, ответственные за составление и точность передачи указов царя) должны были знать язык и оригинала, и той версии, на которую его следовало перевести. Естественно, такое требование не всегда могло быть соблюдено.

Особенно сложным было положение писцов — составителей арамейских версий. Писцы, как свидетельствуют тексты надписей, были иранцами. Не случайно перевод превращался иногда в пересказ основного содержания, не всегда точно передавался даже и смысл царского указа. При составлении версий писцы отражали специфику своей местности, своих традиций. Так, переводчик арамейской версии эдикта Ашоки из Кандагара для передачи типично буддийских идей использовал более близкие ему зороастрийские термины, а переводчик греческой версии передал буддийские концепции в терминах знакомой ему греческой философии<sup>1472</sup>. Вместе с тем греческая версия не содержала некоторые свидетельства оригинала, что было связано с сознательными пропусками (если, например, указания эдикта не относились непосредственно к жителям этой области) или с невозможностью адекватно передать смысл конкретного слова или фразы оригинала<sup>1473</sup>.

Значительные лексические варианты проявляются и в собственно индийских надписях Ашоки, вернее, в различных локальных диалектах — пракритах<sup>1474</sup>, а именно северо-западном, юго-западном, средневосточном и восточном. Можно сослаться на один весьма любопытный пример: глагол *likh* (писать) заменен в версии Шахбазгархи (Северо-Запад) на *piris*, что соответствует древнеперсидскому *pirišta*. В этой части империи действительно проживало иранское по языку население и были сильны традиции ахеменидской культуры. Значительно сложнее вопрос с «адресами» южных версий, составленных на восточном пракрите. Вряд ли версия из Еррагуди была рассчитана на местное дравидоязычное население; скорее всего к ней должны были обращаться чиновники, знавшие восточный пракрит. Можно предполагать, что это были выходцы из Северо-Восточной Индии, очевидно из Магадхи. На этом языке, как полагают ученые, первоначально были составлены древнейшие буддийские канонические сочинения, записанные затем на пали (и в основном сохранившиеся именно на нем)<sup>1475</sup>. В пользу такого вывода свидетельствуют эдикты Ашоки, в которых названия ряда канонических буддийских текстов отражают специфику восточного пракрита. Если последний значительно отошел от древнеиндийского языка, то северо-западный пракрит сохранял многие черты этого «языкового состояния». Это подтверждается не только данными маурийской эпиграфики, но и системой передачи древнеиндийских имен греческими писателями, которые сами в эпоху Александра побывали в Северо-Западной Индии или получали сведения прежде всего из этой части страны.

В буддийском сочинении «Лалитавистара» (X.125.19), датированном первыми веками нашей эры (в 308 г. текст уже был переведен на китайский язык), перечислено 64 разновидности шрифтов, индийских и иноземных. Интересно, что помимо брахми и кхароштхи упоминается письмо определенных областей страны (скажем, *Magadhalipi*, *Vaṅgalipi* и т.д.), а также *Maṇuṅyalipi* — шрифт, буквы которого похожи на человеческие фигуры, *Puṅralipi* — цветистый шрифт, *Sakralipi* — круглый шрифт и т.д.

---

<sup>1471</sup> K.R.Norman. *Studies in the Epigraphy of Aśokan Inscriptions*. — *Studies in Indian Epigraphy*. Vol. 2. Delhi, 1975, с. 36–41.

<sup>1472</sup> H.Humbach. *Die aramäische Inschrift von Taxila*. Wiesbaden, 1969; он же. *The Aramaic Aśoka Inscription from Taxila*. — *German Scholars on India*. Vol. 2. Delhi, 1976, с. 123; он же. *Buddhistische Moral in Aramäo-iranischem und Griechischem Gewande*. — *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*. Budapest, 1980.

<sup>1473</sup> K.R.Norman. *Notes on the Greek Version of Aśoka's Twelfth and Thirteenth Rock Edicts*. — *JRAS*. 1972, с. 111–118; см. также: A.Christol. *Les édits grecs d'Aśoka: étude linguistique*. — *JA*. 1983, t. 271.

<sup>1474</sup> K.P.Norman. *Lexical Variation in the Aśokan Rock Edicts*. — *Transactions of the Philological Society*. L., 1971, с. 121–136.

<sup>1475</sup> *Age of the Nandas and Mauryas*. Banaras, 1952, с. 313–314.



*Расширение научных знаний. Словесность.* Рост производительных сил, подъем экономики, ремесла и торговли обусловили развитие научных знаний. Без этого и известного профессионализма не мог быть достигнут высокий уровень строительного искусства маурийско-шунгской эпохи. К сожалению, мы почти не располагаем данными о состоянии науки в тот период. Большинство материалов относится к более позднему времени, когда появляются научные трактаты (астрономические, математические, медицинские). Тем не менее есть основания говорить о развитии ряда научных дисциплин. Борьбе с болезнями уделялось немалое внимание — в специальных школах проводилось обучение медицине. Одним из центров была Таксила; там, по буддийской традиции, в течение семи лет учился Дживака, знаменитый врач магадхского царя Бимбисары. В раннебуддийских сочинениях часто упоминаются случаи излечения при помощи лекарств и даже путем хирургического вмешательства.

Ярким показателем роста научных знаний служат труды Панини и Патанджали, политический трактат «Артхашастра» и некоторые произведения религиозной литературы (прежде всего буддийского палийского и джайнского канон).

Велико значение «Аштадхьяи» — труда великого индийского грамматика Панини. Помимо исключительной важности для лингвистов он представляет огромный интерес для историка, т.к. содержит сведения о различных сторонах жизни древнеиндийского общества. Исследователи пока не пришли к единому мнению о времени создания «Аштадхьяи», но ряд данных позволяет с уверенностью наметить допустимые границы — не ранее второй половины VI в. до н.э. и не позднее IV в. до н.э. Скорее всего, что автор ее жил в до-маурийский период, в годы правления Нандов.

Труд Панини — самая полная научная грамматика из тех, что были составлены в какой-либо части мира до XIX в., включает более 4 тыс. сутр и дает поразительно всестороннюю характеристику древнеиндийского языка. В методах и приемах его описания Панини далеко обогнал свою эпоху, решив ряд таких проблем, которые заново были поставлены лишь в новое время<sup>1476</sup>. Его работа свидетельствует и о длительной грамматической традиции: он неоднократно ссылается на своих предшественников (к сожалению, кроме их имен, до нас ничего не дошло). Зато сам Панини явился создателем целого направления в грамматике. Его ученики и продолжатели, среди которых наибольшую известность получили Катьяяна (предположительно IV в. до н.э.) и Патанджали (II в. до н.э.), подробно комментировали «Аштадхьяи». Традиция школы Панини продолжалась в течение многих столетий и сохранилась в Индии до сих пор. Крупным достижением Панини было применение в лингвистическом описании понятия нуля, что во многом предвосхитило концепции европейского языкознания нового времени.

Панини и его комментаторы посвящали свои лингвистические работы санскриту (Панини называл его «бхаша»), который к тому времени уже отличался от более архаичного ведийского языка и приобрел ряд разговорных форм. У Катьяяны и Патанджали широко представлены местные диалекты. Особенно подробно эти разговорные формы разобрал Катьяяна, согласно традиции, житель Южной Индии. Очевидно, что в этот период санскрит проник в отдельные районы Юга. Патанджали (II.4.56) передает беседу между грамматиком и колесничим, которая велась на санскрите, что, возможно, говорит о распространении его в различных социальных слоях<sup>1477</sup>.

Наряду с санскритом в маурийско-шунгский период употреблялись и диалекты, легшие в основу среднеиндийских языков — пракритов. В этом отношении показательны слова, приписываемые Будде: «Вы не должны перелагать слова Будды на ведийский язык.

---

<sup>1476</sup> В.Н.Топоров. О некоторых аналогиях к проблемам и методам современного языкознания в трудах древнеиндийских грамматиков. — КСИНА. 1961, т. 7. с. 123–133; J.Brough. Theories of General Linguistics of the Sanscrit Grammarians. — Transactions of the Philological Society. L., 1951, с. 27–56; M.V.Emeneau. India and Linguistics. — JAOS, 1955, vol. 75, с. 145–153; D.Ruegg. Contribution a l'histoire de la théorie linguistique indienne. P., 1959; Культура древней Индии. М., 1975, с. 375–378; H.R.Dvivedi. Studies in Pāṇini. Delhi, 1977.

<sup>1477</sup> См.: The Age of the Nandas and Mauryas, с. 326.

Поступающий так совершает грех. Я говорю вам, бхикшу, учите слова Будды каждый на своем собственном языке»<sup>1478</sup>.

На пракритах написано большинство эдиктов Ашоки, сохранившихся на нескольких диалектах. Диалекты, засвидетельствованные в надписях этого маурийского царя, развивались, в свою очередь, на основе более ранних местных диалектов. Один из них лег в основу пракрита пали, языка многих буддийских канонических сочинений<sup>1479</sup>. В настоящее время известно также, что буддийский канон существовал не только на пали, но и на санскрите. Конечно, не следует забывать и о языках дравидийской и мундской групп, на которых говорило население Юга и ряда областей Восточной Индии, хотя на Юге встречаются надписи и на пракритах.

С маурийско-шунгским периодом допустимо связать ряд памятников литературы. Автор «Махабхашьи» Патанджали, разбирая сутры Панини, привлек материал своей эпохи и сохранил ценные свидетельства о ее культуре. Этот труд демонстрирует знакомство его создателя с ведийской литературой, литературой сутр и шастр<sup>1480</sup>, с некоторыми эпизодами, рассказанными в «Махабхарате», со многими эпическими героями, наконец, с поэтическими произведениями типа «кавья», в которых к этому времени уже наметилось воспевание любви и природы в качестве одной из ведущих тем. Более того, он и сам составил несколько стихотворных отрывков в стиле «кавья»<sup>1481</sup>.

Ученые обратили внимание на различные метрики стихов в комментариях Патанджали, что предполагает длительную предшествующую традицию. Помимо поэтических произведений ему были известны и фольклорные повествования. Очевидно, в тот период складываются и отдельные сочинения на пракритах. В «Махабхашье» (IV.3.101) упоминается поэма Вараручи (vararūcaḥ kāvyāḥ), о котором сообщают и более поздние источники.

Приписываемый Каутилье трактат по политике — «Артхашастра» — был составлен, согласно мнению современных исследователей, в начале I тысячелетия н.э., но отраженный в этом сочинении материал, безусловно, может быть соотнесен с рассматриваемой эпохой<sup>1482</sup>. Автор (или авторы) трактата опирался на более древнюю традицию «политической науки»<sup>1483</sup>, прекрасно был осведомлен в вопросах государственного управления и культурной жизни, знал о научных достижениях, системе образования. «Артхашастра» могла быть создана лишь в обществе, достигшем высокого уровня развития (и не только в разработке политической теории, но и культуры в целом).

Помимо светской литературы<sup>1484</sup> большое распространение получила собственно религиозная литература — буддийская и джайнская. Выше указывалось на перечисление в эдиктах Ашоки ряда буддийских текстов, названия которых ныне отождествляются с конкретными сутрами палийского канона. Датировать их определенным временем весьма за-

<sup>1478</sup> Маджхима-никая III.234–235.

<sup>1479</sup> Любопытно, что в надписях Ашоки названия некоторых буддийских текстов даны не на пали, а на восточном диалекте. Ученые высказали предположение, что именно на одном из диалектов восточного пракрита был составлен древнейший буддийский канон. Исследования известного, немецкого индолога Г.Людерса убедительно показали, что пали, на котором сохранились буддийские сочинения, восходит к диалекту западной группы (см.: G.Lüders. Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons. В., 1954). Наличие же в каноническом пали особенностей восточного диалекта (так называемого пракрита магадхи) может быть объяснено либо влиянием последнего, либо существованием «доканонического» текста, написанного на диалекте, близком к тому, который условно получил название «магадхи» (восточный); см. также: Т.Я.Елизаренкова, В.Н.Топоров. Язык пали. М., 1965; Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung. Göttingen, 1960; Th.Damsteegt. Epigraphical Hybrid Sanskrit. Leiden, 1978.

<sup>1480</sup> По утверждению ряда исследователей, Патанджали при написании своего труда использовал некоторые дхармасутры.

<sup>1481</sup> Подробнее см.: V.N.Puri. India in the Time of Patañjali. Bombay, 1957.

<sup>1482</sup> T.R.Trautmann. Kauṭilya and the Arthaśāstra. A Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text. Leiden, 1971.

<sup>1483</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. Древнеиндийская культура и материализм (Каутилья и локаята). — ВДИ. 1977, №1.

<sup>1484</sup> Подробнее см.: A.K.Warder. Indian Kavya Literature. Delhi — Patna — Varanasi, 1972.

труднительно, но вполне логично увязать один из этапов их оформления с маурийско-шунгской эпохой.

К рассматриваемому периоду можно отнести и оформление буддийского канона на пали, записанного, согласно традиции, на Цейлоне в 80 г. до н.э. В шунгский период, очевидно, сложились джатаки, во многом связанные с местной фольклорной традицией. В это время уже существовала и лирическая поэзия, о чем ярко свидетельствуют стихотворные собрания — «Тхера-гатха» («Стихи монахов») и «Тхери-гатха» («Стихи монахинь»). Несмотря на буддийскую окраску, эти сочинения являются прекрасным образцом поэтического творчества древних индийцев<sup>1485</sup>.

С рассматриваемой эпохой можно связать и некоторые сочинения литературы дхармасутр. По мнению крупнейших современных специалистов по этому разделу древнеиндийской словесности (П.В.Кане, Л.Стернбаха, Р.Лэнга, Дж.Д.М.Дерретта), «Гаутама-дхармасутра» была оформлена в 600–400 гг. до н.э., «Баудхаяна» — в 600–300 гг. до н.э., «Апастамба» — в 450–350 гг. до н.э., «Васиштха-дхармасутра» — в 300–100 гг. до н.э.<sup>1486</sup> Несмотря на условность любых точных дат такого рода, можно с определенностью говорить о том, что формирование дхармасутр проходило в маурийско-шунгскую эпоху. Эти сочинения, хотя и созданные в русле ортодоксальной традиции и отразившие явные черты именно брахманской тенденциозности, опирались на реальные факты жизни и исходили из общественных и культурных условий, характерных для второй половины I тысячелетия до н.э. Поэтому их сведения о системе образования, обычаях и установившихся нормах представляют несомненный интерес для понимания общих процессов культурного развития.

К несколько более раннему времени, чем дхармасутры, могут быть отнесены шраута- и грихьясутры<sup>1487</sup>. И хотя эти сочинения как бы обращены к «ведийской Индии» и почти не отразили тех качественно важных изменений, которые произошли в духовной жизни страны в связи с появлением и укреплением таких религиозно-философских систем, как буддизм и джайнизм, они, несмотря на специфику содержания, также включают некоторые данные о культурном развитии Индии во второй половине I тысячелетия до н.э.<sup>1488</sup>

Шраута- и грихьясутры интересны для нас прежде всего как свидетельства дальнейшего развития ведийской литературной традиции, показатели ее многообразия и популярности (в том числе и в областях Южной Индии), в них содержатся упоминания об астрономических познаниях, строительном искусстве, музыке, системе образования и т.д. Ценность этих материалов, несмотря на их малочисленность и подчиненность главной — ритуальной — теме, состоит в том, что они отражают преимущественно общинную жизнь, «сельскую культуру», долго и стойко сохранявшую свои древние традиции.

*Театр и музыка.* На основании ряда материалов исследователи пришли к выводу о существовании в изучаемую эпоху драмы и драматургических произведений<sup>1489</sup>. Уже Патанджали (IV.3.110) упоминал руководства для танцоров и мимов (naṅasūtra), а Патанджали общал о некоторых драматических представлениях по мотивам древнеиндийского эпоса, об актерах, о сутрадхаре, который по законам древнеиндийской драмы первый выходил на сцену и объявлял название драмы<sup>1490</sup>.

<sup>1485</sup> См. переводы Ю.М.Алихановой из «Тхера-гатхи» и «Тхери-гатхи» (Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973, с. 456–466).

<sup>1486</sup> J.D.M.Derrett. Dharmaśāstra and Juridical Literature. Wiesbaden, 1973, с. 28–31; см. также: P.V.Kane. History of Dharmaśāstra. Vol. 1. Poona, 1930 (2 ed. Poona, 1968); R.Lingat. Les Sources du Droit dans le Système traditionnel de l'Inde. P., 1967; L.Sternbach. Juridical Studies in Ancient Indian Law. Vol. 1–2. Delhi, 1965–1967.

<sup>1487</sup> J.Gonda. The Ritual Sūtras. Wiesbaden, 1977, с. 478–479.

<sup>1488</sup> Подробнее см.: V.M.Apte. Social and Religious Life in the Grihya-Sūtras. Bombay, 1954; R.N.Sharma. Culture and Civilisation as Revealed in the Śrautasūtras. Delhi, 1977; I.V.K.Gopal. India of Vedic Kalpasūtras. Delhi, 1959; N.N.Bhattacharyya. Ancient Indian Rituals and their Social Contents. L., 1975.

<sup>1489</sup> A.B.Keith. Sanscrit Drama. Ox., 1924; R.V.Jagirdar. Drama in Sanscrit Literature. Bombay, 1947.

<sup>1490</sup> B.N.Puri. India in the Time of Patañjali, с. 219–220.

Во многих источниках имеются данные о музыкантах, певцах, различных музыкальных инструментах. Особенно интересные сведения сохранились в труде Панини, который относит в разряд искусства (шилпа) не только инструментальную музыку, но и пение и танцы<sup>1491</sup>. Панини говорит о своего рода оркестре, группах музыкантов. Такого же типа группы изображены в скульптурных сценах Бхархута.

*Архитектура и изобразительное искусство.* Судить об искусстве домаурийского периода весьма затруднительно: архитектурных и скульптурных памятников осталось крайне мало (можно назвать, например, развалины городских стен и укреплений в древней столице Магадхи — Раджагрихе)<sup>1492</sup>. Это объясняется, видимо, тем, что дерево, главный строительный материал, в климатических условиях Индии быстро разрушалось. По мнению А.Л.Бэшема, переход от дерева к камню был вызван постепенным исчезновением лесов в наиболее населенных и цивилизованных районах Индии<sup>1493</sup>. Широкое использование камня для изготовления предметов искусства начинается лишь в эпоху Шунгов. Даже при Маурьях камень, хотя и стал более употребителен, еще не сделался основным материалом в индийской архитектуре и скульптуре.

У античных авторов, прежде всего у Мегасфена, содержится описание Паталипутры и царского дворца Чандрагупты: город был окружен тыном, а дворец построен из дерева. Раскопки древней Паталипутры подтвердили правильность этих свидетельств. Уже исследования Л.Уодделя показали, что вокруг города действительно находились деревянные стены<sup>1494</sup>. По сообщению китайских паломников, в годы правления Ашоки эти стены были заменены или дополнены каменной кладкой. Более поздние работы Д.Спунера открыли остатки дворца Ашоки, в том числе зал «ста колонн», и позволили установить, что первоначально колонны были деревянными<sup>1495</sup>.

Хорошая сохранность деревянных деталей заставляет думать, что древесину подвергали специальной обработке. Д.Спунер, руководивший раскопками царского дворца в Паталипутре, писал: «Степень сохранности является почти невероятной. Бревна, из которых сложен зал, остались такими же гладкими и имеют такой же вид, как в тот день, свыше двух тысяч лет назад, когда они были уложены... чудесно сохранившиеся балки, края которых зачищены настолько совершенно, что нельзя различить линий стыка, вызвали восхищение всех присутствующих»<sup>1496</sup>. Еще долго после падения державы Маурьев дворец Ашоки поражал своим совершенством всех, кто видел его. Китайский путешественник Фа Сянь, посетивший Индию более чем восемь столетий спустя, был потрясен величием этого необыкновенного сооружения и писал, что тот не мог быть творением человеческих рук и создан небожителями.

Царский дворец и зал «ста колонн» в Паталипутре несут на себе следы влияния ахеменидской архитектуры, но мнение некоторых ученых (Д.Спунер, В.Смит) о повторении персепольского оригинала не может быть принято<sup>1497</sup>.

Широкое применение дерева в городском строительстве подтверждают раскопки ряда других древних городов, в частности в Шишупалгархе (Орисса), где найдены остатки деревянных строений<sup>1498</sup>. Интересные археологические материалы были получены индий-

<sup>1491</sup> V.S.Agrawala. India as known to Pāṇini. Lucknow, 1953, с. 167.

<sup>1492</sup> A.Ghosh. Rājgir 1950. — AI. 1951, vol. 7, с. 66–78; Y.D.Sliarma. Exploration of Historical Sites. — AI. 1953, vol. 9, с. 117–169.

<sup>1493</sup> А.Бэшем. Чудо, которым была Индия. М., 1977, с. 376.

<sup>1494</sup> L.A.Waddell. Discovery of the Exact Site of Aśoka's Classic Capital of Pāṇaliputra. Calcutta, 1892; он же. Report on the Excavations at Pāṇaliputra (Patna), Palibothra of the Greeks. Delhi, 1903.

<sup>1495</sup> D.B.Spooner. Excavations at Pāṇaliputra. — «Annual Report of the Archaeological Survey of India». 1912–1913. О последующих раскопках см.: A.S.Altekar, V.K.Mishra. Report on Kumrahar Excavations (1951–1955). Patna, 1959; B.P.Sinha, L.A.Narain. Pāṇaliputra Excavations (1955–1956). Patna, 1970.

<sup>1496</sup> Цит. по: Дж.Неру. Открытие Индии. М., 1955, с. 137–138.

<sup>1497</sup> D.Spooner. The Zoroastrian Period of India History. — JRS. 1915, с. 72, 453. Критику этих взглядов см. в кн.: G.N.Banerjee. Hellenism in Ancient India. Calcutta, 1920.

<sup>1498</sup> B.B.Lal. Śiśupalgarh 1948; An Early Historical Fort in Eastern India. — AI. 1949, vol. 5, с. 62–105; K.A.Chaudhury, S.S.Ghosh. Wood-Remains from Śiśupalgarh. — AI. 1952, vol. 8, с. 28–32.

скими археологами при раскопках Каушамби<sup>1499</sup> и Вайшали<sup>1500</sup>, что позволило соотнести эти данные со свидетельствами буддийских, джайнских и брахманских сочинений<sup>1501</sup>. В Каушамби, в частности, были открыты остатки буддийского монастыря (по мнению Дж.Р.Шармы, знаменитого Гхошитарамского). В целом маурийско-шунгская эпоха была временем расцвета городов — центров не только ремесла и торговли, но также науки и культуры<sup>1502</sup>.

Каменные сооружения эпохи Маурьев представлены в основном пещерами для монахов. В надписях Ашоки упоминается дарение их адживикам. Знаменитые пещеры Нагарджуни созданы в годы правления Дашаратхи, и каждая из них содержит его посвятельную надпись. Стены пещер шлифовались. В последующие эпохи небольшие пещеры, строившиеся при Маурьях, сменились пещерами довольно значительных размеров — так, к примеру, пещерный храм в Карли, датируемый I в. до н.э.

Одним из характерных образцов искусства маурийского периода являются колонны, на которые наносились тексты эдиктов Ашоки. Обычно они изготовлялись из цельного куска песчаника, подвергались специальной обработке и полировке. Большие трудности, очевидно, представляла доставка этих огромных глыб: многие весили почти 50 т. Искусные мастера-резчики украшали каменные столбы капителями, на которых изображали фигуры зверей, дхармачакру («колесо дхармы»), а также лотос. Верхняя часть капители знаменитой Сарнатхской колонны сделана в виде четырех львов, повернутых спинами друг к другу. Эта скульптурная композиция выполнена очень искусно и отмечена высоким профессионализмом. В Республике Индии изображение Сарнатхской капители принято в качестве национального герба страны.

Исследователи по-разному объясняют смысловую символику фигур на колоннах с эдиктами Ашоки. Некоторые склонны толковать их как многообразные символы Будды и его доктрины; другие, наоборот, подчеркивают их чисто брахманский характер<sup>1503</sup>. Исходя из общего стиля искусства маурийского периода и содержания эдиктов, можно, очевидно, говорить лишь об определенном отражении здесь идей буддизма, а не о ясно выраженных буддийских памятниках. Были, правда, сооружения и чисто религиозного назначения: ступы и чайтхи.

Некоторые ученые справедливо усматривают ахеменидское влияние в практике воздвижения колонн с царскими указами и даже в стиле составления эдиктов (совпадает, в частности, вступительная часть их; само слово «надпись» — *īpī* — заимствовано из древнеперсидского). Определенные «ахеменидские черты» могли быть связаны и с тем, что некоторые писцы и резчики по камню происходили из Северо-Западной Индии, где были сильны ахеменидские традиции. Однако вряд ли можно отрицать местные национальные черты в маурийской архитектуре и скульптуре<sup>1504</sup>.

Специфически индийскими были элементы скульптур (например, «колесо дхармы»), отлична и сама техника строительства колонн. Вряд ли можно согласиться с мнением известного английского индолога В.Смита, что стиль колонн чужеземный и не содержит ничего индийского, за исключением нескольких незначительных деталей<sup>1505</sup>.

Еще более крайнюю позицию занимал крупный историк и археолог Дж.Маршалл, считавший, что древние индийцы не достигли такого уровня культурного развития, чтобы

<sup>1499</sup> G.R.Sharma. Excavations at Kauśāmbī (1959). Allahabad, 1960.

<sup>1500</sup> Krishna Deva, V.K.Mishra. Vaiśālī Excavations (1950). Vaiśālī, 1961; B.P.Sinha, S.R.Roy. Vaiśālī Excavations (1958–1962). Patna, 1962.

<sup>1501</sup> Y.Mishra. An Early History of Vaiśālī. Delhi — Patna, 1962; B.N.Chaudhury. Pāṇaliputra: Its Importance in the History of Buddhism. — *IHQ*. 1956, vol. 32, №2–3, c. 341–351; P.V.Kane. Ancient Cities and Towns Mentioned in the Mahābhāṣya. — *JBBRAS*. 1951, vol. 27, №1, c. 38–42.

<sup>1502</sup> A.Ghosh. The City in Early Historical India. Simla, 1973, V.K.Thakur. Urbanisation in Ancient India. Delhi, 1981.

<sup>1503</sup> A Comprehensive History of India. Vol. 2. Calcutta, 1957, c. 91.

<sup>1504</sup> N.R.Ray. Maurya and Śūga Art, Calcutta, 1945; он же. Maurya and Post-Maurya Art. Delhi, 1975.

<sup>1505</sup> V.Smith. Fine Art in India and Ceylon. L., 1911, c. 378.

сооружать столь замечательные образцы изобразительного искусства. По словам Дж.Маршалла, колонны Ашоки из Санчи и Сарпатха полностью противоречат духу индийского искусства, а потому были созданы греками Азии<sup>1506</sup>. Подобные взгляды были подвергнуты справедливой критике индийскими учеными. Специальное исследование посвятил этой проблеме и английский искусствовед Дж.Ирвин. Не отрицая определенного влияния извне, он пришел к выводу о существовании длительной и прочной традиции монументального искусства в Индии к эпохе Маурьев. Дж.Ирвин высказал предположение, что колонны служили объектом поклонения до периода Ашоки, т.е. отражали древнюю традицию и не могут считаться памятниками чисто буддийского характера<sup>1507</sup>.

Сходство стиля многих капителей привело ученых к выводу что их изготовляли резчики одной школы и традиции, жившие, возможно, в одном районе империи, вероятно в Таксиле, где было высоко развито искусство резьбы по камню<sup>1508</sup>. Впрочем, северо-западная школа резчиков не была единственной. В совершенно иной манере, например, выполнена фигура слона, вырубленная из огромной каменной глыбы рядом с наскальным эдиктом в Дхаули. Скорее всего это скульптурное изображение было создано местными орисскими ремесленниками. К маурийской эпохе ложно отнести несколько статуй якш — «полубогов», на наиболее ранних образцах которых заметно влияние искусства обработки дерева. Широкую известность получила скульптура якшини из Дидарганджа. Ее отличает реализм, идущий от народных традиций, завершенность форм. Вполне справедливо предположение о связи этой статуи, как и всей монументальной скульптуры, с архитектурой<sup>1509</sup>. Специально следует отметить терракоты маурийского и шунгского времени, обнаруженные археологами при раскопках многослойных поселений (особенно интересны образцы из Матхуры и Каушамби). Эти фигурки находят параллели в очень ранних образцах, даже эпохи хараппской цивилизации<sup>1510</sup>.

Важное место в истории индийского искусства принадлежит (памятникам шунгской эпохи. Наибольшую известность получили ступы в Санчи, Бхархуте, Бодх-Гае. Возведение первой обычно связывают еще со временем Ашоки, но при Шунгах ступа была увеличена и облицована. Высота ее со стержнем составляет более 23 м, диаметр основания — свыше 36 м. Прекрасные резные ворота украшены скульптурами, воспроизводящими различные эпизоды из жизни Будды. Скульптура Санчи отмечена реалистичностью и высоким мастерством исполнителей.

Несколько более ранним временем, чем комплекс в Санчи, датируется ступа в Бхархуте (открыта в 1873 г. А.Каннигхэмом), славящаяся замечательной скульптурой<sup>1511</sup>. Здесь представлены сцены из джатак, раскрывающие буддийские сюжеты, и картинки повседневной жизни индийского общества. Бхархутская скульптура имеет чисто местные корни; она оказала воздействие на матхурскую школу, расцвет которой относится уже к более позднему времени<sup>1512</sup>.

Чисто индийским является и комплекс в Бодх-Гае<sup>1513</sup>, хотя некоторые исследователи, в частности Дж.Маршалл, усматривали в скульптурных изображениях элементы эллинистического искусства.

<sup>1506</sup> J.Marshall, A.Foucher. The Monuments of Sāñchī. Vol. 1. Calcutta, 1939, с. 90.

<sup>1507</sup> J.Irwin. Aśokan Pillars: A Reassessment of the Evidence. №1.— «The Burlington Magazine». 1973, vol. 105. с. 706–720; №2, — Там же. 1974, vol. 106, с. 712–727; он же. The Prayāga Pillar: Another Pre-Aśokan Monument — SAA. 1979, с. 313–340.

<sup>1508</sup> См.: R.Thapar. Aśoka and the Decline of the Mauryas. Ox., 1961, с. 268.

<sup>1509</sup> С.И.Тюляев. Искусство Индии. М., 1968, с. 28.

<sup>1510</sup> D.Desai. Social Background of Ancient Indian Terracottas (600 B.C. — 600 A.D.). — History and Culture. Calcutta, 1978, с. 143–165; М.К.Дхаваликар. Masterpieces of Indian Terracottas. Bombay, 1977.

<sup>1511</sup> A.Cunningham. The Stupa of Bharhut. L., 1879; B.Barua. Bharhut. Vol. 1–3. Calcutta, 1934–1937; H.Lüders. Bharhut und die buddhistische Literatur. Lpz., 1941.

<sup>1512</sup> Подробнее см.: J.Rosenfield. The Dynastic Arts of the Kushāns. Berkeley and Los Angeles, 1967; R.C.Sharma. Buddhist Art of Mathurā. Delhi, 1984.

<sup>1513</sup> B.Barua. Old Buddhist Shrines of Bodh Gaya. — IHQ. 1930, vol. 6, с. 3–31; A.K.Coomaraswamy. La Sculpture de Bodh-Gaya. P., 1935.

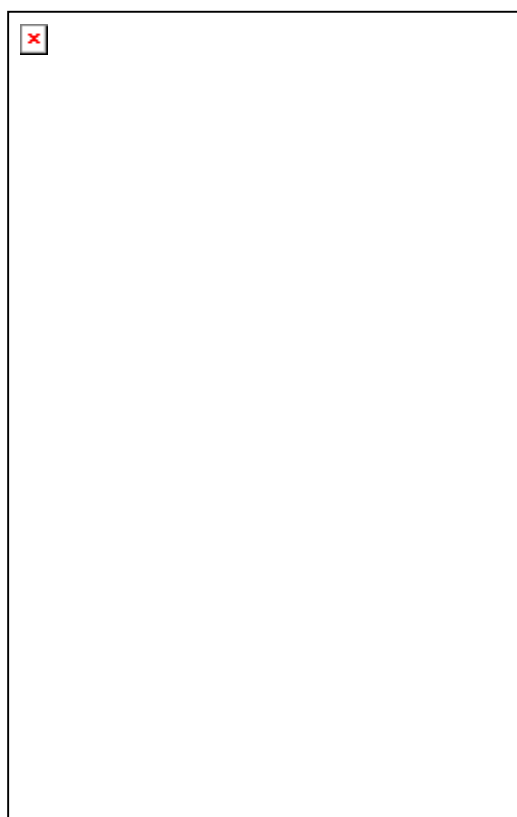
Усиление контактов Индии со странами Запада и Востока не могло не отразиться на ее культуре. Особенно показателен в этом смысле пример Таксилы, расположенной на скрещении важных торговых путей. В маурийско-шунгских слоях археологи наряду с индийскими обнаружили вещи явно иноземного происхождения.

Отдельные керамические изделия свидетельствуют о сильном греческом влиянии. Можно указать и на несколько фрагментов греческой черной керамики, и на небольшой кувшинчик греческого типа (с клеймом), которые были, вероятно, привозными. Найденная в маурийском слое Бхир Маунда терракота, изображающая женское божество с птицей в руках, демонстрирует, по мнению Дж.Маршалла, египетское влияние<sup>1514</sup>. Однако не вызывает сомнения, что искусство маурийско-шунгской эпохи в своей основе являлось чисто национальным, индийским, хотя и испытывало определенное влияние других стран.

---

<sup>1514</sup> См.: J Marshall. *Taxila*. Vol. 1. Cambridge, 1951, с. 124; Vol. 2, с. 740, №17–19; Г.Ф.Ильин. Древнеиндийский город Таксила. М., 1958, с. 29.

# ИНДИЯ В КУШАНО-ГУПТСКИЙ ПЕРИОД





## ГЛАВА XVII

### КУШАНСКАЯ ИМПЕРИЯ

*Индо-греческие и индо-сакские правители Северо-Западной Индии.* После падения империи Маурьев в областях Северо-Западной Индии правили индо-греческие царьки, которые вели между собой ожесточенную борьбу за власть и стремились к расширению своей территории. Сведения о политической истории и хронологии этого периода весьма фрагментарны. Нумизматические материалы, хотя и довольно многочисленные, не позволяют воссоздать четкую картину истории этого периода<sup>1515</sup>. Наиболее известными индо-греческими правителями второй половины II в. до н.э. были Аполлодот и Менандр, имена которых сохранились у Помпея Трога (в передаче Юстина)<sup>1516</sup> и в «Перипле Эритрейского моря» (47). Особенно интересна фигура Менандра, или, по буддийской традиции, Милинды. Судя по палийскому сочинению «Милинда-панха», в котором излагаются беседы царя с буддийским ученым Нагасеной, Менандр, возможно, принял буддизм<sup>1517</sup>, но он проводил, очевидно, политику религиозной терпимости. Вопрос о территориальных границах его владений сложен и по-разному решается исследователями. Вероятно, что столицей его государства был город Сагала<sup>1518</sup>. Кроме Гандхары под властью Менандра находились Арахосия, часть Пенджаба, возможно, районы до нижнего течения Инда. Как уже отмечалось, войска этого царя, возможно, достигали даже Восточной Индии в период правления там династии Шунгов. Но упорное сопротивление индийцев и разногласия среди пришельцев заставили последних повернуть обратно. После Менандра уже никому из индо-греческих царей не удалось сделать столь значительных территориальных приобретений.

Во второй половине II в. до н.э. в южные области Средней Азии, ранее принадлежавшие греко-бактрийским правителям<sup>1519</sup>, стали проникать племена, жившие к востоку от Бактрии, в юго-западных районах Восточного Туркестана и смежных с ними областях. Согласно китайским хроникам, двигавшиеся на запад под натиском гуннов племена юэчжей столкнулись с племенами сэ (саками), которые после поражения вынуждены были повернуть на юг<sup>1520</sup>. Юэчжи отправились дальше на запад и, перейдя Амударью, вторглись в Бактрию<sup>1521</sup>, саки же (в индийских источниках — шаки) смогли преодолеть труднодоступные перевалы Памира («висячий проход») и Гиндукуша и вошли затем в Кашмир и Гандха-

---

<sup>1515</sup> Нумизматические данные подробно проанализированы А.К.Нарайном (А.К.Narain. The Indo-Greeks. Oх., 1962); см. также: А.К.Srivastava. Catalogue of Indo-Greek Coins in the State Museum. Lucknow, 1969; А.Н.Lahiri. Corpus of Indo-Greek Coins. Calcutta, 1965. Из старых работ сохраняет свою значимость: P.Gardner. Greek and Scythic Kings of Bactria and India. L., 1886.

<sup>1516</sup> Об упоминании имени Аполлодота в оглавлении 41-й книги «Historia Philippica» Трога см.: А.К.Narain. The Indo-Greeks, с. 66–68; P.H.L.Eggermont. The Historia Philippica of Pompeius Trogus and the Foundation of the Scythian Empire. — Papers on the Date of Kaniska, ed. by A.L.Basham. Leiden, 1968, с. 99–100.

<sup>1517</sup> См.: А.Foucher. A propos de la conversion au bouddhisme du roi indo-grec Ménandre. — «Memoires. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres». T.43, 1943, с. 260–295.

<sup>1518</sup> О локализации Сагалы (Шакалы) см.: А.К.Narain. The Indo-Greeks, с. 172–173.

<sup>1519</sup> Об истории Греко-Бактрии см.: W.W.Tarn. The Greeks in Bactria and India. 2 ed. Cambridge, 1951; F.Altheim. Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter. Bd 1–2. Halle, 1947–1948; Б.Г.Гафуров. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972.

<sup>1520</sup> Н.Я.Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.2. М.—Л., 1950, с. 179, 190, 191.

<sup>1521</sup> Интересные открытия были сделаны французскими археологами на городище Ай-Ханум в северном Афганистане и советско-афганской экспедицией на Тилля-тепе. См.: P.Bernard. Fouilles d'Ai Khanoum (Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan, t. 21). 1973; В.И.Сарианиди: Афганистан. Сокровища безымянных царей. М., 1983. он же. Сокровища кушанской Бактрии. Кабул, 1982.

ру<sup>1522</sup>. Отсюда часть их переместилась по долине Инда южнее. Некоторые ученые полагают, что сакские племена достигли долины Инда примерно через столетие после того, как под напором юэчжей двинулись из Северного Притяньшанья к югу, т.е. примерно в 70–60-х годах I в. до н.э.<sup>1523</sup> Ряд данных, однако, позволяет предположить, что они проделали этот путь значительно быстрее: саки проходили через Памир не впервые<sup>1524</sup>. Эти восточноиранские племена, по словам А.Н.Бернштама, «лишь пополнили сакские племена Северной Индии и Афганистана»<sup>1525</sup>, которые могли появиться здесь еще несколько столетий назад<sup>1526</sup>.

Другая группа восточноиранских племен (скифы античных авторов) вторглась в Парфию, а оттуда, видимо, просочилась и в Дрангиану (часть Дрангианы была известна со II в. до н.э. как «страна саков» — Сакастан; современный Систан). Отсюда иранские племена могли проникнуть также в Арахосию и далее на восток, хотя не исключено, что саки Арахосии были связаны с теми саками, которые прошли в долину Инда через Памир<sup>1527</sup>.

В Северо-Западной Индии сакские племена столкнулись с небольшими индо-греческими государствами и вначале, по всей вероятности, признавали их верховенство. Так, китайская хроника «Цянь-Хань-шу» отмечает, что «сэксские племена рассеянно живут, и более под зависимостью других»<sup>1528</sup>. В северных областях монеты первых сакских правителей этого периода не найдены.

Вскоре, однако, саки освободились от власти местных царей и создали самостоятельные государства, которые нередко называются индо-сакскими. История их восстанавливается преимущественно по данным нумизматики<sup>1529</sup>. Образование одного из самых значительных индо-сакских государств было связано с именем царя Мауэса, но начало его правления до сих пор точно не установлено<sup>1530</sup>.

В надписи на кхароштии, обнаруженной в Таксиле, говорится о великом правителе по имени Мога, которого многие исследователи справедливо отождествляют с Мауэсом греческих легенд на монетах<sup>1531</sup>. В тексте надписи сообщается, что она была составлена в 78 г., но нет указаний на летосчисление. Различные эры, предлагаемые учеными, дают соответственно и разные даты для царствования Мауэса (Мога)<sup>1532</sup>. У.Тарн, Дж.Маршалл, а

---

<sup>1522</sup> О «висячем проходе» и путях движения через него в Индию саков подробнее см.: А.М.Мандельштам. Материалы к историко-географическому обзору Памира и припамирских областей (с древнейших времен до X в. н.э.). — Труды АН Таджикской ССР. Т.3, 1957. Б.А.Латвийский. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972. По мнению ряда исследователей, пребывание саков отразилось на лингвистической карте Памира (А.Л.Грюнберг, И.М.Стеблин-Каменский. Ваханский язык. М., 1976). К.Йеттмар считает, что наскальные рисунки в районе Гильгита, имеющие аналогии в памятниках скифского звериного стиля, были оставлены саками на пути их продвижения через эти районы (K.Jettmar. Rock-Carvings and Stray Finds in the Mountains of North Pakistan. Archaeology before Excavation. — SAA. 1977).

<sup>1523</sup> См.: A.Simonetta. The Chronology of the Gondopharean Dynasty. — EW. Vol. 28, №1–4, 1978, с. 155–187.

<sup>1524</sup> Новые археологические исследования показали, что сакские племена проходили через Памир и Гиндукуш еще в VII — VI вв. до н.э. См.: Б.А.Литвинский. Археологические открытия на восточном Памире и проблема связи между Средней Азией, Китаем и Индией в древности. — XXV Международный конгресс востоковедов. М., 1960; он же. Древние кочевники «Крыши мира».

<sup>1525</sup> А.Н.Бернштам. Очерк истории гуннов. Л., 1951, с. 90.

<sup>1526</sup> Археологические материалы и данные письменных источников дают основания утверждать, что сакские племена уже в VI — V вв. до н.э. «обитали на границах Северо-Западной Индии, а очевидно, и в ее древних пределах» (Э.А.Грантовский. Из истории восточноиранских племен на границах Индии. — КСИНА, 1963, №1, с. 25).

<sup>1527</sup> The Age of Imperial Unity. Bombay, 1960, с. 121; W.W.Tarn. The Greeks in Bactria and India, с. 320–321; P.Daffinà. L'immigrazione del Śaka nella Drangiana. Roma, 1967.

<sup>1528</sup> Н.Я.Бичурин. Собрание сведений о народах... Т.2, с. 179.

<sup>1529</sup> См.: А.М.Симонетта. A New Essay on the Indo-Greeks, the Śakas and the Pahlavas, — EW. 1958, vol. 8, №3; G.K.Jenkins. Indo-Scythian Mints. — JNSI. 1955, vol. 17, p. 2, с. 1–26.

<sup>1530</sup> Мнение Лохёйзен де Лей о парфянском происхождении Мауэса не может быть принято (J.T. van Lohuizen de Leeuw. «The Scythian Period». An Approach to the History, Art, Epigraphy and Palaeography of North India from the I B.C to the III A.D. Leiden, 1949, с. 340).

<sup>1531</sup> СII, vol. 2, p. 1. Calcutta, 1929, с. 23–24.

<sup>1532</sup> Подробно этот вопрос разбирает Лохёйзен де Лей («The Scythian Period», с. 1–72).

вслед за ними А.К.Нарайн считают, что отсчет в надписи ведется с 155 г. до н.э.<sup>1533</sup>; Е.Рэпсон предлагает 150 г. до в. э.<sup>1534</sup>, Лохёйзен де Леу — 129 г. до н.э.<sup>1535</sup>, а Д.С.Сиркар и С.Чаттопадхья — даже 58 г. до н.э.<sup>1536</sup> Сейчас этот вопрос продолжает оставаться дискуссионным<sup>1537</sup>, однако, по нумизматическим данным, начало его правления должно относиться к периоду не позднее середины I в. до н.э.<sup>1538</sup> А.К.Нарайн полагает, что вначале Мауэс владел долиной Свата и территорией Хазары (на левобережье Инда), а затем захватил Таксилу<sup>1539</sup>, где власть все еще удерживали индо-греческие правители. Большинство монет Мауэса было найдено в Гандхаре, которая безусловно входила в его государство. Опираясь на материалы эпиграфики, Х.Райчаудхури высказал мнение, что Мауэсу принадлежала и значительная часть Кашмира<sup>1540</sup>. Вопрос о размерах его государства пока далек от решения, но можно говорить о том, что территория его государства включала Арахосию, Синд, Гандхару и Западный Пенджаб (в последний период его правления некоторые области были захвачены племенами юэчжей). Первоначально Мауэс величал себя царем, а затем, после расширения территории, он, подражая, видимо, парфянским правителям, стал называть себя «Великий Мауэс», «царь царей» и «Великий царь Мога». Этот громкий титул носил один из наследников Мауэса — Аз I<sup>1541</sup>, который как и его знаменитый предшественник, изображен на монетах вооруженным всадником. По справедливому замечанию В.М.Массона, такие изображения на монетах характерны для государств, где у власти стояли недавние кочевники<sup>1542</sup>. Мауэс следовал различным традициям в чеканке монет — парфянским, греко-бактрийским и новым, индийским. На его монетах изображены греческие и эллинистические божества (Зевс, Геракл, Гермес, Ника, Посейдон), а также фигуры, отражающие традиции номадов (вооруженный всадник, лук и т.д.), появляются и собственно индийские черты (прототипы фигуры Шивы). Данные эпиграфики и археологии свидетельствуют о распространении буддизма в областях, находившихся под властью индо-саков в период правления Мауэса.

При Мауэсе существовала система сатрапов. В упомянутой надписи из Таксилы говорится о некоем Лиаке Кусулаке, который в правление Мауэса был кшатрапом (сатрапом) в г. Чукша. Лиака именуется и «Кшахарата», что, очевидно, указывает на его принадлежность к известному шакскому роду Кшахаратов, правившему позднее в западных районах Индии. При Мауэсе сакские сатрапы находились также в Матхуре и Саураштре.

Династическая история после Мауэса восстанавливается на основе нумизматики. У.Тарн приводит следующую последовательность индо-сакских царей: Вонон, Спалирис, Аз I, Азилис, Аз II<sup>1543</sup>.

Аз, величавший себя «великим царем царей» (*maharajasa rajarajasa mahatasa Ayasa*), вероятно, имел для этого определенные основания: известно, что при нем границы государства расширились. Оно, возможно, включало не только Гандхару, но и Арахосию, Западный Пенджаб и район Матхуры. Судя по пракритской надписи на кхароштли, недавно опубликованной Г.Бейли, при Азе была введена особая эра, по которой датировались его

<sup>1533</sup> W.W.Tarn. *The Greeks in Bactria and India*, с. 494–502; G.Marshall. *Taxila*. Vol. 1. Ox., 1951, с. 15; А.К.Нарайн. *The Indo-Greeks*, с. 255.

<sup>1534</sup> *The Cambridge History of India*. Vol. 1. Cambridge, 1922, с. 570.

<sup>1535</sup> J.E. van Lohuizen de Leeuw. «The Scythian Period».

<sup>1536</sup> *The Age of Imperial Unity*, с. 125–127; S.Chattopadhyaya. *The Śakas in India*. 2 ed. Santiniketan, 1967, с. 30–31.

<sup>1537</sup> Подробнее см.: S.Chattopadhyaya. *The Śakas in India*, с. 38–40.

<sup>1538</sup> В.М.Массон, В.А.Ромодин. *История Афганистана*. Т.1. М., 1964, с. 145. Э.Ламотт принимает даты: 90–53 г. до н.э. (É.Lamotte. *Histoire du bouddhisme indien*. Louvain, 1958, с. 5).

<sup>1539</sup> А.К.Нарайн. *The Indo-Greeks*, с. 146.

<sup>1540</sup> H.Raychaudhury. *Political History of Ancient India*. Calcutta, 1953, с. 414.

<sup>1541</sup> По мнению А.К.Нарайна, Аз не был родственником Мауэса и принадлежал к парфянской династии (А.К.Нарайн. *The Indo-Greeks*, с. 152).

<sup>1542</sup> В.М.Массон, В.А.Ромодин. *История Афганистана*. Т.1, с. 143.

<sup>1543</sup> W.W.Tarn. *The Greeks in Bactria and India*, с. 347.

надписи (Mahāgāja Aya)<sup>1544</sup>. Было высказано мнение, что это была эра, известная затем под именем Викрамы<sup>1545</sup> (на основании других источников уже раньше она датировалась 5857 гг. до н.э.). Громкий титул Аза мог говорить и о том, что в его подчинении находились более мелкие правители. Об этом нам известно и по данным нумизматики, и по надписям. Эпиграфика сообщает, например, о сатрапе Раджувуле, правившем в Матхуре. На его монетах текст наносился не только греческим письмом и письмом кхароштки, как на монетах остальных индо-сакских правителей, но и на брахми<sup>1546</sup>. В одной из надписей он называется «кшатрапом», позднее, когда ему удалось на время распространить свою власть и на Таксилу, он стал величать себя «великим кшатрапом»<sup>1547</sup>. Однако после Аза и его наследников власть индо-саков ослабевает<sup>1548</sup>.

В конце I в. до н.э. — начале I в. н.э. выделяется династия индо-парфянских царей<sup>1549</sup>. Ее правителям удалось захватить некоторые области Северной Индии. Наиболее известным индо-парфянским царем был Гондофар. (Его имя, очевидно, иранского происхождения<sup>1550</sup>.) Монеты Гондофара отразили как парфянские, так и индийские черты. Постепенно его власть сосредоточилась в Гандхаре (возможно, после того как ему удалось отобрать некоторые районы у индо-греческих правителей). Когда он перенес свою столицу в Таксилу, то принял более пышный титул — «великий царь царей»<sup>1551</sup>. Вопрос о границах его государства дискуссионен, но можно полагать, что оно включало Гандхару, Арахосию, Систан<sup>1552</sup>. Насколько прочной была его власть, сказать трудно; очевидно, ряд областей подчинялся ему лишь номинально.

Современные ученые датируют его правление 19–46 гг. н.э.<sup>1553</sup>, основываясь преимущественно на надписи (в которой упомянуто его имя) из Такт-и-Бахи. Новая надпись, опубликованная Г.Бейли, позволяет уточнить время правления Гондофара — 20 (21) — 45 (46) гг. н.э.<sup>1554</sup> С Гондофаром христианская традиция (Ориген, Иероним, псевдо-Дорофей и др.) связывает путешествие апостола Фомы в Индию. В «Деяниях Фомы» рассказывается об обращении в христианство этим святым индийского царя Гондофара (некоторые ученые сомневаются в синхронности правления Гондофара и визита Фомы в Индию для проповеди христианства)<sup>1555</sup>. У христианских авторов сохранилось также сообщение о том, что Фома проповедовал и среди парфян, вероятно, на пути в Индию.

В «Жизнеописании Аполлония», составленном в начале III в. н.э. Филостратом, рассказывалось о посещении Аполлоном (время его жизни относят к 4–97 гг.) царя Таксилы по имени Фраот<sup>1556</sup>, что, как иногда полагают, было искаженной передачей имени Гондо-

---

<sup>1544</sup> См.: H.W.Bailey. Two Kharoṣṭhī Casket Inscriptions from Avaca — JRAS. 1978, с. 3–13; G.Fussman. Nouvelles inscriptions Śaka: ère d'Eucratide, ère d'Azès, ère Vikrama, ère de Kaniṣka. — BEFEO. 1980, t. LXVII, с. 1–43; B.N.Mukherjee. An Interesting Kharoṣṭhī Inscription. — «The Journal of Ancient Indian History». 1977–1978, vol. 11, с. 93–114.

<sup>1545</sup> См.: R.Salomon. The «Avaca» Inscription and the Origin of the Vikrama Era. — JAOS. 1982, vol. 102, №1. с. 59–68; A.D.Bivar. The Azes Era and the Indravarma Casket. — SAA. 1979, с. 369–376.

<sup>1546</sup> Подробнее см.: B.N.Mukherjee. Mathurā and its Society. The Śaka-Pahlava Phase. Calcutta, 1981.

<sup>1547</sup> См.: É.Lamotte. Histoire du bouddhisme indien, с. 507–508.

<sup>1548</sup> Подробнее см.: A.M.Simonetta. A New Essay on the Indo-Greeks, the Śakas and the Pahlavas, с. 167–168.

<sup>1549</sup> Подробнее см.: B.N.Mukherjee. An Agrippan Source. — A Study in Indo-Parthian History. Calcutta, 1969; он же. Mathurā and its Society.

<sup>1550</sup> См.: A.Dihle. Neues zur Thomas-Tradition. — «Jahrbuch für Antike und Christentum». 1963, Bd 6, с. 5–70.

<sup>1551</sup> См.: É.Lamotte. Histoire du bouddhisme indien, с. 512.

<sup>1552</sup> См.: A Comprehensive History of India. Vol.2. Calcutta, 1957, с. 210.

<sup>1553</sup> См.: J.E.van Lohuizen de Leeuw. «The Scythian Period», с. 354–356; B.N.Mukherjee. An Agrippan Source, с. 183–198.

<sup>1554</sup> См.: B.N.Mukherjee. Mathurā and its Society, с. 77–79.

<sup>1555</sup> См.: А.Бэшем. Чудо, которым была Индия. М., 1977, с. 69.

<sup>1556</sup> См.: Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana, with English Translation by F.C.Conybeare. Vol. 1. L., 1912, с. 181–185.

фара<sup>1557</sup> или одного из его сатрапов<sup>1558</sup>. Описание Филостратом Таксилы во многом согласуется с результатами археологических раскопок в этом городе (на городище Сиркап) — памятников, относящихся к индо-парфянскому периоду.

Династийная история индо-парфян после Гондофара известна крайне отрывочно. Один из последних индо-парфянских правителей, Пакор, несмотря на громкий титул «великого царя царей», владел, очевидно, лишь областями Систана. Преемники Гондофара были втянуты в постоянные междоусобицы и, как сказано в «Перипле Эритрейского моря» (38), «постоянно друг друга изгоняют». Вскоре на политической арене появилась новая могущественная династия — кушанская, которая вобрала в себя многие традиции индо-сакского и индо-парфянского периодов. Более того, кушанская эпоха, особенно на начальном этапе, была непосредственно связана с политическим и культурным наследием «кочевых» народов.

*Происхождение Кушан.* Изучение археологических памятников и нумизматических материалов кушанской эпохи началось более века назад, но до сих пор многие страницы ее истории остаются неизученными. Благодаря новым исследованиям в советских республиках Средней Азии, в Афганистане, Индии и Пакистане наметились пути к решению некоторых ранее неясных вопросов<sup>1559</sup>, однако наука еще далека от того, чтобы дать точные ответы на многие проблемы политической, социальной и культурной истории кушанской эпохи. Одна из главных трудностей связана с установлением абсолютной хронологии; спорным остается и вопрос о происхождении создателей империи<sup>1560</sup>.

Имеющиеся материалы свидетельствуют о том, что ядром государства Кушан была Бактрия, откуда их власть распространилась на районы Афганистана и Индии. О первом этапе образования кушанского государства сообщают китайские источники. Судя по данным «Истории младшего дома Хань» («Хоу-Хань-шу»), Бактрия была завоевана юэчжа-

<sup>1557</sup> W.W.Tarn. The Greeks in Bactria and India, с. 341; История Афганистана. М., 1982, с. 46.

<sup>1558</sup> É.Lamotte. Histoire du bouddhisme indien, с. 519. Эти точки зрения критикует Д.В.Мак-Дуэлл (D.W.MacDowall. The Dynasty of the Later Indo-Parthians. — «Numismatic Chronicle». 1965, vol. V, с. 137–148.

<sup>1559</sup> За последние годы открыты ценные эпиграфические и нумизматические материалы, проведены важные археологические исследования, появился ряд крупных монографических трудов. Обзор работ за 1975–1977 гг. см.: G.Fussman. Chronique des études kouchanes (1975–1977). — JA. 1978, с. 419–436. Из публикаций по эпиграфике наиболее важны: G.Fussman. Documents épigraphiques kouchans. — BEFEO. 1974, t. 61, с. 1–53; 1980, t. 62, с. 45–58; 1982, t. 71, с. 1–46; B.N.Mukherjee. Kamra Inscription of Vajheshka (Vāṁiṁkha). — «Indian Museum Bulletin». 1973, vol. 8, №2, с. 111–118; K.W.Dobbins. The Kamra Kharoṁhī Inscription of Vāṁiṁka. — EW. 1975, vol. 25, №1–2, с. 105–109; A.D.H.Bivar. The Kusāṁa trilingual. — BSOAS. 1976, vol. 39, №2, с. 333–340; G.Dj.Davary, H.Humbach. Die baktrische Inscript IDN 1 von Dasht-e Nāwūr (Afghanistan). — «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse». Wiesbaden, 1976, №1; I.Gershevitch. Nokonzoko's Well. — «Afghan Studies». 1979, vol. 2, с. 55–74.

В последние годы интересные кушанские надписи были обнаружены при раскопках в районе Матхуры (в частности, с упоминанием имен Канишки и Хувишки). См.: R.C.Sharma. New Buddhist Sculptures from Mathurā. — «Bulletin of Museums and Archaeology». 1976, vol. 17–18 (Lucknow), с. 1–10, а также: Härtel. Neue Forschungsergebnisse der Grabungskampagne in Indien. — «Jahrbuch preußischer Kulturbesitz». 1973, Bd I. Список основных кушанских надписей см.: B.N.Puri. India under the Kushāṁas. Bombay, 1965, с. 229–252; H.Plaeschke. Die Chronologie der Mathurā — Inschriften und das Kaniṁka Problem. — «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin» (Ges.-Sprachw.). 1976. Bd 25, №3, с. 337–340. Индийские и бактрийские надписи из Кара-тепе опубликованы в сборниках под редакцией Б.Я.Ставиского. Бактрийские надписи были открыты в Средней Азии (Айртаме) и Афганистане [см.: В.А.Лившиц, Б.А.Тургунов, Э.В.Ртвеладзе. Открытие монументальной надписи в Айртаме (предварительное сообщение). — Общественные науки в Узбекистане». 1981, №3, с. 38–48]; В.А.Лившиц. Надписи из Дильберджина. — Древняя Бактрия. Материалы советско-афганской экспедиции. Вып. 1. М., 1976, с. 165–171; В.А.Лившиц, И.Т.Кругликова. Фрагменты бактрийской монументальной надписи из Дильберджина. — Древняя Бактрия. Материалы советско-афганской экспедиции. Вып. 2. М., 1979, с. 98–112. Обзор основных бактрийских надписей дан И.М.Стеблиным-Каменским (Бактрийский язык. — Основы иранского языкознания. Среднеперсидские языки. М., 1981, с. 314–316). Основные труды последних лет приведены в сносках к этой главе.

<sup>1560</sup> Подробнее см.: Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. I. М., 1974; Т. II. М., 1975; Б.Я.Ставиский. Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. М., 1977.

ми<sup>1561</sup>, образовавшими пять владений, одно из которых, Гуйшуань (Кушаны), вскоре покорило четыре других<sup>1562</sup>. Эти события происходили, по всей вероятности, между 140 и 128 гг. до н.э.<sup>1563</sup>

Китайский посол Чжан Цянь в 129–128 (или 126) гг. до н.э. застал Бактрию (Дахя) под властью да-юэчжей<sup>1564</sup> — «великих юэчжей» (в отличие от «малых юэчжей», живших в это время и позднее в Восточном Туркестане).

Материалы китайских источников о завоевании Бактрии пришедшими с востока племенами можно сопоставить со сведениями античных авторов — Страбона и Помпея Трога (в пересказе Юстина). Согласно Страбону (XI.8.2), племена, проникшие из-за Сырдарьи, отняли у греков Бактрию. Страбон упоминает асиев, пасианов, тохаров и сакараулов; Помпей Трог — асиан, сарауков и тохаров<sup>1565</sup>. Очевидно, античные авторы знали лишь о конечном этапе движения племен — юэчжей китайских хроник (хотя это название у античных авторов не встречается). Между тем есть основания полагать, что в этом движении приняли участие и племена, обитавшие здесь еще до появления юэчжей<sup>1566</sup>.

В пестрой и неоднородной группе племен можно с известной долей уверенности выделить ираноязычные племена (асии, асианы, сакараулы, или сакараваки-сарауки, и пасианы)<sup>1567</sup>. Более сложен вопрос об этносе тохаров, с которыми ряд исследователей отождествляют юэчжей или часть их<sup>1568</sup>.

Сторонники этой точки зрения видят в племенах юэчжей носителей так называемых тохарских языков, к которым принадлежат языки центральноазиатских документов VII — IX вв. н.э. («тохарские» А и В)<sup>1569</sup>. Индийская, тибетская и другие письменные традиции

---

<sup>1561</sup> Из китайских источников известно о длительной борьбе юэчжей и хуннов, шедшей с переменным успехом. Под ударами хуннов юэчжи двинулись на запад и достигли Средней Азии (см.: Н.Я.Бичурин. Собрание сведений о народах... Т. II, с. 147–150); E.Zürcher. The Yüeh-chin and Kaniṅka in the Chinese Sources. — Papers on the Date of Kaniṅka, с. 359, 363, 367.

<sup>1562</sup> Н.Я.Бичурин. Собрание сведений о народах... Т. 2, с. 227. Династическим именем Кушаны величал себя Герай, один из правителей Бактрии I в. до н.э.; на его монетах по-гречески написано: «Кушанец Герай» (см.: Е.А.Давидович. Первый клад тетрадрахм кушанца «Герая». — ВДИ. 1976, №4); Т.А.Пугаченкова. К иконографии Герая (о некоторых вопросах раннекушанской истории). — ВДИ. 1965, №1. Герай, очевидно, искажение какого-то греческого эпитета; собственное имя правителя — Санат, уменьшительное от Санабар.

Кушанами называли себя позднее и правители могущественной Кушанской империи. В сасанидских царских надписях III в. до н.э. и в манихейских текстах упоминается Kwš'nhštr (Kušanšahr) — «Кушанское царство». (Очевидно, первоначально «кушаны» могло быть названием одного из кочевых племен (этимология этнонима неясна.) Подробнее см.: B.N.Mukherjee. The Kushāṅka Genealogy. Calcutta, 1967.

<sup>1563</sup> G.Haloun. Zur Üec-tṅī Frage. — ZDMG. N.F. 1937, Bd 91, с. 240 и сл.; J.E. van Lohuizen de Leeuw. — «The Scythian Period», с. 43–50; K.Enoki. Hsieh, Fu-Wang or Wang of the Yüeh-shih. — «Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko». 1968, №26, с. 1–2.

<sup>1564</sup> Н.Я.Бичурин. Собрание сведений о народах... Т. II, с. 151, а также литература, указанная в кн.: Б.Г.Гафуров. Таджик; E.Zürcher. The Yüeh-chin and Kaniṅka...

<sup>1565</sup> Помпей Трог XLII.1–2; 2.2, см.: P.H.L.Eggermont. The Kushan Dynasty and Alexandria Vucephalus. — Studia Paulo Naster Oblata. II. Orientalia Antiqua. Leuven, 1982, с. 53–68.

<sup>1566</sup> Материальная культура этих племен стала исследоваться лишь недавно, после открытия памятников на территории Южного Таджикистана (Северная Бактрия). Подробнее см.: А.М.Мандельштам. Кочевники на пути в Индию. М.— Л., 1966.

<sup>1567</sup> H.W.Bailey. Asica. — Transactions of the Philological Society. L., 1945 (1946). Введение.

<sup>1568</sup> J.Maenchen-Helfen. The Yüeh-chih Problem Re-examined. — JAOS. 1945, vol. 65; J.E. van Lohuizen de Leeuw. «The Scythian Period», ср. 50; ср.: E.G.Hulleyblank. The Consonantal System of Old Chinese. — «Asia Major». N.S. 1962, vol. 9 (о соотношении юэчжей с ἰατοῖ Πτολεμαῖα); он же. Chinese and Indo-Europeans. — JRAS. 1966, №1–2.

<sup>1569</sup> В.В.Иванов. Языковые данные о происхождении кушанской династии и тохарская проблема. — НАА. 1967, №3, с. 106–118; следует заметить, что имена нескольких кушанских царей — Канишки, Хувишки и Васишки — могут быть интерпретированы и как иранские (бактрийские), а не как тохарские, см.: W.B.Henning. Surkh-Kotal Kaniṅka. — ZDMG. 1969, Bd 115, с. 75–87; В.В.Хенинг, давая иранскую этимологию для некоторых имен великих Кушан, возводит имена к формам превосходной степени с суффиксом -ка (например, kanēško < \*kaništaka — «самый юный»). И.М.Стеблин-Каменский рассматривает точку зрения В.В.Иванова как менее убедительную и считает родным языком кушанских царей бактрийский (И.М.Стеблин-Каменский. Бактрийский язык, с. 316, 321).

действительно указывают на параллельное употребление этнонимов «юэчжи» и «тохары»<sup>1570</sup> и дают некоторые основания для обозначения языков А и В как тохарских. Однако оба эти языка имели, по-видимому, другие названия (язык В в одном; санскритском глоссари назван «кучинским»), а этноним «тохары» применялся и к ираноязычным племенам.

Если принять предположение, что тохарами первоначально именовали носителей тохарских языков, то надо будет признать факт перемещения на территорию Бактрии центральноазиатских племен, передавших местному населению свое название, но ассимилированных бактрийцами и утративших свой язык.

Можно думать, что уже в первые века I тысячелетия н.э. Бактрия стала называться Тохаристаном (То-хо-ло китайских источников IV и последующих столетий), а ее население — тохарами<sup>1571</sup>. Мы уже ссылались на свидетельства античных авторов о тохарах, весьма интересны и сообщения индийских источников, где не упоминаются кушаны, но говорится о народе Tuśkara, Tuāra, Tukharā, Turuka и их царях<sup>1572</sup>. Следует иметь в виду, что название «тохары» пока не обнаружено ни в одном из собственно кушанских памятников.

Науке уже давно были известны кушанские монеты, легенды которых содержат титулатуру и имена божеств «на каком-то иранском языке». Открытие в Сурх-Котале (Северный Афганистан) большой надписи (25 строк), язык которой идентичен языку легенд кушанских монет, ознаменовало новый этап в изучении письменных памятников из Тохаристана<sup>1573</sup>. В.Б.Хеннинг определил язык древних насельников Бактрии как бактрийский, существовавший здесь задолго до появления кушан. Не исключено, что последние восприняли его в качестве официального письменного языка, так же как и бактрийскую письменность, созданную на основе греческой<sup>1574</sup>. Она сохранялась на территории Бактрии и много позже — до 30-х годов VII в. Сюань Цзан около 630 г. упоминал об употреблении в Тохаристане письма, состоящего из 25 букв (24 буквы греческого алфавита и одна дополнительная, введенная для передачи бактрийского š) и имеющего направление слева направо. Кушаны, таким образом, восприняли достижения и традиции древнего оседлого населения Бактрии.

*Образование империи.* О продолжении кушанами традиций греко-бактрийцев свидетельствуют, в частности, кушанские монеты, напоминающие тетрадрахмы Евкратиды и Гелиокла. Но постепенно все большее значение приобретают новые черты, что отразилось и в монетных эмиссиях. Один из утвердившихся в Бактрии правителей на монетах назван «Кушаном Гераем». I При нем гуйшуаньское (китайская транскрипция термина «кушанское»)<sup>1575</sup> владение, возможно, заняло ведущее положение. «Хоу-Хань-шу» так повествует о его дальнейшей истории: «По прошествии с небольшим ста лет Гуйшуаньский князь Киоцзюкю покорил прочих четырех князей и объявил себя государем под названием Гуйшу-

---

<sup>1570</sup> См., например: Ю.Н.Рерих. Память о тохарах в Тибете. — КСИНА. 1964, №65, с. 140–143. «Тохарь» по тибетской народной этимологии — «белая голова» (см.: R.Ghirshman. Les Chionites-Hepthalites. Le Caire, 1948, с. 66).

<sup>1571</sup> Самое раннее упоминание Тохаристана в письменных источниках относится к 383 г. н.э. См.: F.W.K.Müller. Toxri und Kuisan (Küšan). — «Sitzungsberichte der Preussischen Academie der Wissenschaften» (Phil.-hist. Kl.). 1918, с. 575.

<sup>1572</sup> Подробнее см.: H.Bailey. Six Indo-Iranian Notes. — Transactions of the Philological Society. 1952, с. 63–64; L.Bachhofer. On Greeks and Śakas in India. — JAOS. 1941, vol. 61, с. 228.

В пуранах правители Туāга следуют непосредственно за яванами. Упоминания о тохарах содержатся не только в индийских эпических сочинениях, таких, как «Махабхарата» и «Рамаяна», но и в буддийских текстах I тысячелетия н.э.

<sup>1573</sup> Перевод надписи см.: И.М.Стеблин-Каменский. Бактрийский язык, с. 334.

<sup>1574</sup> После работ В.В.Хеннинга были высказаны соображения о бактрийском происхождении кушан и подвергнуты сомнению традиционные взгляды на их связь с юэчжами. Напомним, что еще в 30-е годы некоторые японские и европейские ученые указывали на возможность иных интерпретаций китайского текста «Хоу-Хань-шу». Возможно, что в тексте идет речь о том, что юэчяш уже застали в Бактрии пять владений, в том числе кушанское (Гуйшуань). См.: Б.Я.Ставиский. Языки и письменности кушанской Бактрии в свете данных археологии и нумизматики. — ААН. 1977 (1978), vol. 25, г. 1–4, с. 211–220.

<sup>1575</sup> E.G.Pulleyblank. The Consonantal System, с. 118.

аньского. Он начал воевать с Аньси<sup>1576</sup>, покорил Гаофу<sup>1577</sup>, уничтожил Пуду<sup>1578</sup> и Гибинь<sup>1579</sup> и овладел землями их»<sup>1580</sup>.

Сведения письменных источников в известной мере подтверждаются нумизматическими материалами. Киоцзюкю китайских хроник надежно отождествляется с Куджулой Кадфизом<sup>1581</sup>, монеты которого в большом числе найдены в районах Кабула, Таксилы и в ряде других областей. Постепенно власть его усилилась — из главы (ябгу) сравнительно небольшого владения он превратился в правителя крупного государства. Известны монеты, на лицевой стороне которых помещены портрет индо-греческого правителя Гермея и легенда на греческом языке — «царя Гермея, спасителя», а на оборотной — легенда на пракрите письмом кхароштли — «Куджулы Кадфиза, ябгу Кушан, стойкого в вере»<sup>1582</sup>. Кроме того, обнаружены монеты, выпущенные от имени «царя царей» Куджулы Кадфиза. Выдвинута гипотеза, что первая серия монет отражает период определенной зависимости Кушан от индо-греков, когда кушанский ябгу был вынужден признавать верховенство Гермея<sup>1583</sup>, вторая же — период полной независимости кушанского правителя. Однако ряд исследователей, основываясь на новом нумизматическом материале (сериях подражаний монетам Гермея), не без основания отрицают синхронность правления этих царей<sup>1584</sup>.

По-видимому, уже при Куджуле Кадфизе Кушаны овладели территорией Гермея (Паропамисадами), а затем и некоторыми областями индо-парфянских правителей в Западном Пенджабе. «Хоу-Хань-шу» сообщает о войне Кадфиза (I) с Аньси, о том, что он овладел Гибинем и значительной частью Гандхары, где должен был столкнуться с индо-парфянами<sup>1585</sup>. Хотя ядром его государства продолжали оставаться области Средней Азии, и прежде всего Бактрия, но постепенно Кушаны захватывали территории Индостана.

Недавно опубликованная надпись периода Кадфиза I (в тексте он назван maharaja gaumatiraya Kujula Kataphsa) упоминает о правителях династии Оди (Oḍi-gaṇa), находившихся в вассальной зависимости от Кушан<sup>1586</sup>. Вопрос о локализации владений этих местных царьков спорен (Г.Бейли располагает их в Свате), но надпись дает бесспорные свидетельства о распространении власти Кадфиза I на северо-западные районы Индостана. Об этом же говорят и находки большого числа его монет в Северо-Западной Индии (только в Таксиле на городище Сиркап экспедиция Дж.Маршалла обнаружила около 2500 монет)<sup>1587</sup>.

Упомянутая надпись интересна и тем, что ясно фиксирует процесс индианизации, который захватил и первых Кушан, и их вассалов в Северной Индии. Надпись отразила (и

<sup>1576</sup> Парфия (очевидно, речь идет об индо-парфянских правителях).

<sup>1577</sup> По-видимому, район Кабула.

<sup>1578</sup> Арахосия.

<sup>1579</sup> Возможно, Кашмир или Гандхара. Среди ученых нет единодушия в локализации этого названия. См.: B.N.Puri. *India under the Kushāṇas*; L.Petech. *Northern India According to the Shui-Ching-Chu*. Roma, 1950, с. 69–70.

<sup>1580</sup> Н.Я.Бичурин. *Собрание сведений о народах...* Т. II, с. 227.

<sup>1581</sup> См.: A.Cunningham. *Coins of the Indo-Scythians*. *Coins of the Śakas*. — «Numismatic Chronicle». 1890, 3d ser., vol. 10, с. 41.

<sup>1582</sup> «Sacadhramathita». Некоторые исследователи видели в этом указание на принятие Кадфизом I буддизма, однако эта точка зрения вряд ли может быть принята; правда, буддизм был весьма популярен в тех областях Северо-Западной Индии, которые входили в государство Кадфиза I. Особенно интересны в этой связи новые эпиграфические материалы, прежде всего надпись Сенавармы, в которой упоминается Куджула Кадфиз (см.: H.W.Baily. *A Kharoṣṭhī Inscription of Seṇavarman, king of Oḍi*. — *JRAS*. 1980, №1, с. 21–29); G.Fussman. *Documents épigraphiques kouchans* (3) — *BEFEO*. 1982, t. 71.

<sup>1583</sup> J.E. van Lohuizen de Leeuw. «The Scythian Period», с. 362–364; A.Simonetta. *A New Essay on the Indo-Greeks, the Śakas and Pahlavas*, с. 170. Эту точку зрения защищают некоторые советские ученые (см., например; В.М.Массон, В.А.Ромодин. *История Афганистана*. Т. I с. 158–159).

<sup>1584</sup> *A Comprehensive History of India*. Vol. 2, с. 227–228. Подробный анализ данных см.: А.К.Narain. *The Indo-Greeks*, с. 157–158; B.N.Puri. *India under the Kushāṇas*, с. 17; Е.В.Зеймаль. *Монеты Великих Кушан в Государственном Эрмитаже*. — ТГЭ. 1967, т. 19.

<sup>1585</sup> Н.Я.Бичурин. *Собрание сведений о народах...* Т. II, с. 227. О локализации Гибиня см.: А.К.Narain. *The Indo-Greeks*, с. 135–138; Б.А.Литвинский. *Древние кочевники*, с. 188.

<sup>1586</sup> G.Fussman. *Documents épigraphiques kouchans* (3).

<sup>1587</sup> J.Marshall. *Taxila*. Vol. 2, с. 785–786.



по содержанию, и по формальным показателям — именам, формулам и т.д.) не только некоторое влияние индо-греков, но прежде всего собственно индийские традиции.

Исследователи обратили внимание на сходство портрета царя на монетах Кадфиза I с портретами римских императоров I в. до н.э. — I в. н.э. (Августа, Тиберия, Клавдия)<sup>1588</sup>. Это может свидетельствовать о распространении его власти на те области Индостана, которые имели торговые отношения с Римом, о территориальном расширении государства, ставшего могущественным, политическим объединением.

С Кадфизом I некоторые ученые связывают монеты «безымянного царя царей», называвшегося «Великим спасителем» («Сотер Мегас»)<sup>1589</sup>, хотя их же соотносят с Кадфизом II и его наместником в Индии<sup>1590</sup> или даже с Канишкой<sup>1591</sup>. На большинстве монет изображен безбородый царь с диадемой, на оборотной стороне — царь, едущий на коне. Легенды выполнены на греческом языке и санскрите. Ареал распространения монет «безымянного царя» весьма обширен: их находят не только в Северной Бактрии, но и в Паропамисадах, Гандхаре, Арахосии и в собственно индийских областях.

При преемнике Куджулы Кадфиза — Виме Кадфизе (Кадфизе II) Кушанам удалось продвинуться до низовий Инда, а возможно, даже до долины Ганга (Варанаси), где были обнаружены монеты этого царя. Число эпиграфических документов, которые непосредственно соотносятся с Вимой Кадфизом, крайне невелико; их безоговорочная связь именно с этим кушанским правителем вызывает среди ученых острые споры. Поэтому особый интерес представило открытие в Афганистане (недалеко от Газни) трилингвы (выполненной греческим письмом, кхароштки и «неизвестной» письменностью), в которой упоминается его имя (Vhamakuśasa, в Gen. sg.; греч. Οοῆτο Κουσανο)<sup>1592</sup>. Надпись относится ж началу правления Вимы Кадфиза.

Найденная в Матхуре каменная статуя тоже связывается некоторыми учеными с Вимой Кадфизом<sup>1593</sup>. Китайская хроника рассказывает, что после смерти Киоцзюкю (Кадфиза I) его сын Яньгаочжень (Кадфиз II) покорила Тяньчжу (Индию), управление которой он доверил одному из своих полководцев<sup>1594</sup>. С именем этого царя связаны территориальные приобретения и значительное укрепление внутреннего положения Кушанской империи. Он осуществил реформу денежного обращения, введя новую монетную систему, золотую (первая устойчивая золотая монета на всем Среднем Востоке), и изменил номинал медных монет. Это вызывалось, вероятно, кризисом денежной системы в ряде областей,

---

<sup>1588</sup> См.: Е.В.Зеймаль. Кушанская хронология (материалы по проблеме). М., 1968, с. 116–121; J.M.Rosenfield. The Dynastic Arts of the Kushāns. Berkeley and Los Angeles, 1967, с. 12–16.

<sup>1589</sup> М.Е.Массон. Происхождение безымянного «царя царей — Великого спасителя». — «Труды САГУ», новая серия. 1950, вып. XI, с. 11–49; Г.А.Пугаченкова. К стратиграфии новых монетных находок из Северной Бактрии. — ВДИ. 1957, №3; она же. Халчаян. К проблеме художественной культуры Северной Бактрии. Ташкент, 1966; ср.: В.Г.Гафуров. Таджики, с. 148–149.

<sup>1590</sup> The Age of Imperial Unity, с. 140–141; Е.В.Зеймаль. Кушанские монеты из собрания Института истории, археологии и этнографии АН ТаджССР. — «Известия отделения обществ, наук АН ТаджССР». Вып. I (22). Душ., 1960, с. 115–128; ср.: И.Т.Кругликова. Дильберджин — кушанский город в северном Афганистане. — Археология Старого и Нового Света. М., 1982, с. 162–164.

<sup>1591</sup> Б.Я.Ставиский в кн.: История таджикского народа. Т.1. М., 1965, с. 357, примеч. 55.

<sup>1592</sup> См.: G.Fussman. Documents épigraphiques kouchans. — BEFEO. 1974, с. 21–22; G.Davary, H.Humhach. Die baktrische..., с. 6–8; см. также: A.L.Basham. Studies in Indian History and Culture. Calcutta. 1964, с. 112–114.

<sup>1593</sup> См.: M.Bussagli. The Problem of Kaniśka as seen by the Art Historian. — The Papers on the Date of Kaniśka, с. 50–51; J.F. van Lohuizen de Leeuw. «The Scythian Period», с. 380; R.Göbi. Numismatic Evidence relating to the Date of Kaniśka. — The Papers on the Date of Kaniśka; J.M.Rosenfield. The Dynastic Arts, с. 19.

<sup>1594</sup> Н.Я.Бичурин. Собрание сведений о народах... Т.2, с. 228. А.Каннингхэм первый соотнес Яньгаочжюна китайских источников с кушанским царем Вимой Кадфизом (A.Cunningham. Coins of the Śakas. с. 41). Под Тяньчжу, очевидно, имелась в виду не вся Индия, и определенные районы Центральной и Западной Индии. Некоторые ученые склонны отождествлять Тяньчжу с Пенджабом (The Age of Imperial Unity, с. 139).

вошедших в Кушанскую державу, в том числе в Бактрии и Гандхаре в I в. до н.э. и в начале I в. н.э., а также укреплением экономической позиции кушанской династии<sup>1595</sup>.

Новая система создавалась не без влияния денежной системы Римской империи: номинал золотой монеты совпадал по весу с римскими ауреями (имевшими хождение в определенный период правления Августа)<sup>1596</sup>, находимыми и на территории, входившей в состав Кушанского государства. Вместе с тем медные монеты не несут на себе следов влияния Рима, а основываются на местных традициях. Унификация денежного обращения имела большое значение для сплочения этнически пестрой империи, которая включала области, различные по уровню экономического развития<sup>1597</sup>. Захват областей в низовьях Инда способствовал усилению индо-римской торговли. Индийские и среднеазиатские товары высоко ценились на Западе, римские изделия появились в Западной и Южной Индии<sup>1598</sup>.

На монетах Кадфиза II чаще всего встречается изображение царя перед алтарем (на лицевой стороне) и Шивы со священным быком Нанди (или без быка) — на реверсе. В легендах правитель величается Махешварой, что, очевидно, соответствует санскр. *maheśvara* — одному из имен Шивы. Это позволяет сделать вывод о значительном распространении шиваизма<sup>1599</sup>. Религиозная политика Кадфиза, нашедшая отражение в иконографии и легендах монет, была, по всей видимости, направлена на дальнейшее укрепление власти Кушан на индийских территориях, игравших все бóльшую роль в империи.

В настоящее время нет общепринятой даты для начала правлений Куджулы Кадфиза и Вимы Кадфиза, мнения исследователей по этому вопросу различны<sup>1600</sup>. Можно лишь условно принять одну из существующих хронологических схем. По схеме, предложенной Лохейзен де Леу, правление Кадфиза I относится к 25 г. до н.э. — 35 г. н.э., Кадфиза II — к 35–62 гг. н.э. (или несколько позже)<sup>1601</sup>. На основе тщательного анализа нумизматического и эпиграфического материала Д.Мак-Доуэлл и А.Симонетта пришли к заключению, что области по Инду и соседние территории перешли от индо-парфянских правителей к Кушанам после 60-х годов I в. н.э.<sup>1602</sup> — этим временем следует датировать завоевание Индии при Виме Кадфизе.

*Кушанская держава при Канишке.* Наивысшего расцвета Кушанская держава достигла при царе Канишке, сменившем на престоле Виму Кадфиза. Имя его — одно из самых известных в индийской традиции. С ним связано немало легенд, преимущественно буддийских, но конкретных и достоверных данных, позволяющих судить о его деятельности, сохранилось сравнительно немного<sup>1603</sup>. Правление Канишки ознаменовало новый этап в истории Кушанской империи: показательно, что но «эре Канишки» датируются надписи (их обнаружено более 150), относящиеся к значительному по времени периоду (почти 160 лет).

Немалые споры среди специалистов вызывает вопрос о происхождении имени этого правителя. Отмечая отличие имен кушанских царей с суффиксом -шк(а) (Канишка, Хувишка, Васишка) от имен предшествующих правителей, имевших другой родовой или ди-

<sup>1595</sup> Подробнее см.: В.М.Массон, В.А.Ромодин. История Афганистана. Т.1, с. 181–183; R.Göbi. Die Münzprägung der Kušān von Vima Kadphises bis Bahram IV.— F.Allheim, R.Stiehl. Finanzgeschichte der Spätantike. Frankfurt am Main, 1957, с. 218–221.

<sup>1596</sup> Подробнее см.: D.W.MacDowall. The Weight Standards of the Gold and Copper Coinage of the Kushāna Dynasty from Vima Kadphises to Vāsudeva. — JNSI. 1960, vol. 22, с. 63–74; R.Göbi. Roman Patterns for Kushāna Coins. — Там же, с. 75–96.

<sup>1597</sup> Подробнее см.: Е.В.Зеймаль. Монеты Великих Кушан в Государственном Эрмитаже. — ТГЭ. 1967, т. 19; см. также В.Н.Мухерjee. Kushāna Silver Coinage. Calcutta, 1982.

<sup>1598</sup> В.Н.Мухерjee. Nana on Lion. A Study in Kushāna Numismatic Art. Calcutta, 1969, с. 82; он же. The Economic Factors in Kushāna History. Calcutta, 1970, с. 11–16; J.M.Rosenfield. The Dynastic Arts, с. 20–22.

<sup>1599</sup> См.: The Age of Imperial Unity, с. 139. Имеются, правда, и другие толкования.

<sup>1600</sup> Подробнее см.: A.L.Basham. A New Study of the Śaka-Kushāna Period. — BSOAS. 1953, vol. 15, №2; В.Н.Пур. India under the Kushānas, гл. 2; The Age of Imperial Unity, с. 139; Papers on the Dale of Kaniška, с. 85, 210; G.Fussman. Documents épigraphiques kouchans. — BEFEO. 1974, с. 50; там же, 1980, с. 39.

<sup>1601</sup> J.E. van Lohuizen de Leeuw. «The Scythian Period», с. 338.

<sup>1602</sup> Подробнее см.: Центральная Азия в кушанскую эпоху.

<sup>1603</sup> J.M.Rosenfield. The Dynastic Arts. Гл. 2 — Kaniška: Legends and Imperium.

настический титул (кадфиз), известный французский ученый Р.М.Гиршман высказал мнение о том, что Канишка стал основателем новой кушанской династии<sup>1604</sup>. Эту гипотезу недавно поддержал Б.Я.Ставиский<sup>1605</sup>, хотя она вызвала серьезные возражения ряда исследователей. На основе анализа лингвистических материалов Вяч.В.Иванов пришел к выводу, что суффикс — шк(а) может рассматриваться как характерный для кучинского диалекта тохарского языка, а имя Канишка следует считать ирано-тохарским<sup>1606</sup> (иную трактовку предлагают Г.Бейли и В.Б.Хеннинг, связывая его с иранской основой кан — «молодой, маленький»<sup>1607</sup>). Можно вспомнить, что еще С.Конов соотносил Канишку с Восточным Туркестаном<sup>1608</sup>. Окончательное решение этого вопроса впереди, но происхождение Канишки из Восточного Туркестана представляется крайне проблематичным.

Наиболее спорный вопрос кушанской истории — абсолютная хронология. Уже более 80 лет ученые занимаются исследованием данной проблемы; отброшены многие старые хронологические схемы, но и построения, пришедшие им на смену, являются не более чем гипотезами<sup>1609</sup>. Труднее всего установить начальную дату правления царя Канишки, или, иначе говоря, начало «эры Канишки». В конце XIX в. мнения ученых были столь различны, что расхождение между крайними датами превышало 500 лет. В 1913 г. в Лондоне состоялся специальный симпозиум, посвященный этой проблеме. Некоторые наиболее спорные точки зрения были оставлены<sup>1610</sup>, но расхождения все еще были весьма значительными. В 1960 г. специалисты опять собрались в Лондоне, и снова единого мнения достигнуть не удалось<sup>1611</sup>. Важным событием следует считать Международную конференцию по Кушанской эпохе в Душанбе (1968 г.), где обсуждались проблемы кушанской хронологии<sup>1612</sup>. В настоящее время наиболее распространенными продолжают оставаться следующие даты для начала «эры Канишки»: 78 г. (Е.Рэпсон, Х.Райчаудхури, Лохёйзен де Леу, Д.С.Сиркар, Дж.Банерджи, Ж.Фюссман, С.П.Толстов и др.)<sup>1613</sup>, 103 г. (А.К.Нарайн), 110 г. (Дж.Розенфилд), 120–129 гг. (В.Смит, С.Конов, Дж.Маршалл и др.), 130 г. (Я.Харматта), 144 г. (Р.М.Гиршман, Б.Роулэнд и др.). Имеются сторонники и более поздних дат: 235/236 г. (Р.Гёбль), 248 г. (Р.Маджумдар), 278 г. (Д.Бхандаркар). Последнюю дату склонны принять и некоторые советские исследователи (Е.В.Зеймаль). Наиболее убедительными представляются аргументы сторонников отнесения «эры Канишки» к первой четверти II в. н.э.

Расходясь во взглядах на абсолютные даты, большинство ученых единодушны в определении относительной хронологической схемы. Эпиграфические памятники датируются по нескольким «неизвестным эрам», а затем по «эре Канишки», как бы открывающей

<sup>1604</sup> R.Ghirshman. Bégram. Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans. Cairo, 1946.

<sup>1605</sup> Б.Я.Ставиский. Кушанская Бактрия, с. 23.

<sup>1606</sup> В.В.Иванов. Языковые данные...

<sup>1607</sup> H.W.Bailey. Śaka of Khotan and Wakhān. — Pratiḍānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F.V.J.Kuiper. Den Haag — Paris, 1968; он же. Kaniḱka. — Papers on the Date of Kaniḱka, s. 35–38.

<sup>1608</sup> S.Konow. Kharoḱḱhī Inscriptions with exception of those of Aśoka. — CII. Vol. 2, ч. 1, 1929, с. LXXV.

<sup>1609</sup> Обзор основных точек зрения см.: R.Ghirshman. Le problème de la chronologie des Kouchans. — «Cahiers d'histoire mondiale». 1957, t. 3, №3, с. 689–717; J.E. van Lohuizen de Leeuw. «The Scythian Period»; Е.В.Зеймаль. Кушанская хронология (материалы по проблеме). Душ., 1968. В этой ценной работе содержатся интересные наблюдения и приведены основные материалы. Важное значение для решения этой проблемы имеет найденный Р.М.Гиршманом в Юго-Западном Иране клад монет, в котором абсолютное большинство составляют эмиссии правителей Элимаиды I — начала II в. н.э., но вместе с ними найдена одна медная монета Канишки. См.: R.Ghirshman. Bard-e Nechandeh — centre religieux iranien. — ААН, 1967, vol. 19, с. 13–14.

<sup>1610</sup> В частности, ученые показали ошибочность точки зрения Дж.Флита, относившего эру Канишки к 58 г. н.э.

<sup>1611</sup> Подробнее см.: Papers on the Date of Kaniḱka.

<sup>1612</sup> См.: Центральная Азия в кушанскую эпоху.

<sup>1613</sup> Эти ученые соотносят начальную дату «эры Канишки» с «эрой Шака».

новое летосчисление. Д.Бхандаркар предложил рассматривать «эру Канишки» как третий век одной из «неизвестных эр», но с опущенными знаками для сотен<sup>1614</sup>.

При Канишке империя Кушан достигла огромных размеров. Очевидно, к этому периоду относится присоединение ряда областей Средней Азии<sup>1615</sup>. Кушаны владели областями современного Афганистана и Пакистана, а также территориями Центральной, Северной и Северо-Западной Индии до Бихара на востоке и до р. Нармады на юге<sup>1616</sup>. Неясен вопрос о южных границах Кушанской империи в Индии. Точка зрения С.Леви о вхождении Декана в государство Канишки подверглась острой критике индийским ученым Б.Н.Мукерджи<sup>1617</sup>. Однако бесспорно, что уже при Канишке Кушаны предпринимали активные попытки утвердиться в областях Декана. В источниках имеется сообщение о победе Канишки над парфянами<sup>1618</sup>. По мнению исследователей, правители областей Западной Индии, так называемые Западные Кшатрапы, признавали верховенство Кушан, власть которых распространялась на Малву и Катхиавар. Впрочем, взаимоотношения Кушан с сакскими (шакскими) кшатрапами еще недостаточно ясны. Можно полагать, что в некоторые периоды, прежде всего при Канишке, Кушаны контролировали эти территории, но чаще, очевидно, кшатрапам удавалось сохранить самостоятельность, особенно при Нахапане и Рудрадамане. Надпись Канишки из Сарнатха (Варанаси) датируется третьим годом правления царя, возможно указывая на вхождение этой области в состав державы уже в самом начале правления. Китайские переводы (II в. н.э.) санскритских сочинений, а также тибетские тексты содержат сообщения об экспедиции Канишки против Сакеты и Паталипутры<sup>1619</sup>, что, по мнению ряда авторов, является свидетельством кушанского влияния в Бихаре<sup>1620</sup>. Монеты Канишки обнаружены не только в Бихаре, но и в областях вплоть до Ориссы. Но это вряд ли дает основания для включения Бенгалии и Ориссы в державу Кушан<sup>1621</sup>.

Вероятно, при Канишке Кушанское государство вело борьбу с Ханьским Китаем из-за ряда районов Восточного Туркестана. Китайский источник повествует о длительной борьбе, идущей с переменным успехом<sup>1622</sup>. Из китайских источников известно также о продвижении кушанской армии в Восточный Туркестан<sup>1623</sup>. Кушанская армия насчитывала до 70 тыс. человек, но из-за нехватки продовольствия она после успешных действий должна была покинуть Восточный Туркестан. Правда, население областей не раз поднималось против китайцев, так что Кушанам, видимо, удавалось укрепиться в этом районе.

Индийская и китайская традиции связывают с Канишкой захват бассейна Тарима, содержат легенду о том, как Кантика получил заложников от племен, занимавших земли к западу от Желтой реки<sup>1624</sup>. О степени достоверности этих сведений судить трудно, неизвестны и окончательные результаты борьбы за Восточный Туркестан, однако сам факт ак-

---

<sup>1614</sup> Схема Д.Бхандаркара была несколько видоизменена Е.В.Зеймалем; см.: Е.В.Зеймаль. Кушанская хронология, с. 57–58.

<sup>1615</sup> См.: Б.Я.Ставиский. О северных границах Кушанского царства. — ВДИ. 1961, №1, с. 108–114; он же. Между Памиром и Каспием. М., 1966, с. 199–207. Вопрос о вхождении некоторых среднеазиатских областей (в частности, Хорезма) в состав Кушанской державы остается дискуссионным. См., например: В.М.Массон. Хорезм и Кушаны. — ЭВ. 1966, XVII, с. 79–84; М.Е.Массон. К вопросу о северных границах государства «Великих Кушан». — «Общественные науки в Узбекистане». 1968, №8, с. 14–25; Б.Г.Гафуров. Таджики, с. 151.

<sup>1616</sup> A.Banerji. Eastern Expansion of the Kushāna Empire. — *ИИО*. 1951, vol. 27, №4, с. 294–303; G.R.Sharma, J.S.Negi. The Śaka-Kuśānas in the Central Gaṅgā Valley. — *Kuśāna Studies*. Allahabad, 1968.

<sup>1617</sup> Подробнее см.: B.N.Mukherjee. The Kushānas and the Deccan. Calcutta, 1968.

<sup>1618</sup> R.Girshman. Bégram...

<sup>1619</sup> S.Lévi. Notes sur les Indo-Scythes. — *JA*. 1896, vol. 2, с. 449; B.Puri. India under the Kushānas, с. 50.

<sup>1620</sup> The Age of Imperial Unity, с. 142. Возможно, однако, что эти сообщения относятся не ко времени Канишки I, а к периоду Канишки II или Канишки III (см. ниже).

<sup>1621</sup> A.Banerji. Eastern Expansion of the Kushāna Empire. Примечательно, что медные монеты Ориссы и некоторых других районов в конце III — IV в. н.э. повторяют кушанские.

<sup>1622</sup> Эта борьба могла начаться еще при Виме Кадфизе.

<sup>1623</sup> Подробнее см.: Л.С.Васильев. Бань Чао в Западном крае. — БДИ. 1955, №1.

<sup>1624</sup> См.: J.M.Rosenfield. The Dynastic Arts, с. 257–258.

тивной внешней политики Кушан не вызывает сомнений. По словам Сюань Цзана, слава Канишки распространилась в соседних странах и его военная мощь признавалась всеми<sup>1625</sup>.

Огромная держава нуждалась в стройной системе государственного управления. Кушаны заимствовали у своих предшественников — индо-саков и парфян — некоторые формы управления, и прежде всего институт сатрапов (кшатрапов). Из сарнатхской надписи Канишки мы знаем о пребывании в районе современного Варанаси чиновников с титулами «кшатрапа» и «махакшатрапа», которые, возможно, являлись наместниками царя. Суди по их именам, они были бактрийцами<sup>1626</sup>. Сатрапы правили и в северо-западных областях империи, о чем свидетельствуют эпиграфические материалы<sup>1627</sup>. Эти чиновники пользовались большой властью и нередко добивались значительной самостоятельности. Особенно усилились кшатрапы при преемниках Канишки.

Годы правления этого царя были периодом подъема ремесла и торговли, в том числе международной, оживления городской жизни<sup>1628</sup>. Дальнейшее развитие получает торговля с Римом. Купцы из Кушанской империи часто выступали посредниками между Востоком и Западом, между областями Центральной и Средней Азии и Римом<sup>1629</sup>. Не исключено, что упоминание о прибытии в Рим при Траяне в 99 г. н.э. послов из Индии<sup>1630</sup> — одно из проявлений этих контактов, хотя под «Индией» римские авторы I в. н.э. понимали земли, лежащие на побережье Красного моря, Персидского залива и далее на восток, вплоть до Китая.

Согласно Сюань Цзану, столицей державы Канишки был Пурушапура (Po-lu-sha-pu-lo, современный Пешавар), игравший важную роль в северо-западных областях государства. С именем правителя китайский пилигрим связывал строительство здесь многих буддийских святынь. Показательно, что археологические исследования в Пешаваре подтвердили эти сообщения, дав интересный археологический и эпиграфический материал. Особое значение имел и г. Матхура<sup>1631</sup>, где обнаружено большое число надписей и памятников искусства, в том числе в результате новых археологических исследований<sup>1632</sup>.

Имя Канишки занимает особое место в буддийской традиции. С ним связывается не только ряд важнейших событий в истории этого вероучения, но и деятельность таких знаменитых буддийских ученых, философов и проповедников, как Ашвагхоша, Васумитра, Матричета и Нагарджуна. Повествования о Канишке, праведном буддисте, сохранились в индийской, тибетской и китайской традициях, а также в текстах из Центральной Азии на хотано-сакском, согдийском и уйгурском языках. Имя его было популярным и в более позднее время, что нашло отражение в труде ал-Беруни (Бируни), который следовал за некоторыми северобуддийскими сказаниями.

Все сведения о деятельности Канишки по распространению и укреплению буддизма восходят к буддийской традиции, поэтому естественно предположить, что многие факты такого рода не отражали реальных событий, а являлись легендарными преданиями (то же, как мы видели, было и с Ашокой, с которым буддийские предания Индии, Цейлона и ряда других стран связывали важные вехи в истории буддизма).

---

<sup>1625</sup> S.Beal. *Buddhist Records of the Western World*. Vol. 1. L, 1906. с. 173.

<sup>1626</sup> См.: В.А.Лившиц. *Cusano-Indica*. — Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран. М., 1967, с. 161–171.

<sup>1627</sup> Подробнее см.: *A Comprehensive History of India*. Vol. 2, с. 240–241; В.Puri. *India under the Kushāṣas*, с. 54, 80–81.

<sup>1628</sup> См.: Б.А.Литвинский. *Кушанский город в Средней Азии и Индии (параллели)*. — НАА. 1979, №3.

<sup>1629</sup> B.N.Mukherjee. *The Economic Factors in Kushāṣa History*.

<sup>1630</sup> Дион Кассий LXVIII.15; ср.: J.M.Rosenfield. *The Dynastic Arts...*

<sup>1631</sup> Подробнее см.: B.N.Mukherjee. *Mathurā and its Society*; K.Das (Bajpayee). *Early Inscriptions of Mathurā. A Study*. Calcutta, 1980.

<sup>1632</sup> См.: H.Hartel. *Die Kuṣāṣa — Horisonte im Hügel von Sonkh (Mathurā)*. — *Indologen-Tagung 1971*. Wiesbaden, 1973; он же. *The Apsidal Temple №2 at Sonkh*. — SAA. 1973; Е.П.Денисов. *Новые материалы по кушанской проблеме. Исследования на холме Сонкх-Матхура*. — НАА, 1976, №6, с. 151–157; R.C.Sharma. *New Buddhist Sculpture from Mathurā*; он же. *Buddhist Art of Mathurā*. Delhi, 1984.

Согласно северобуддийской традиции сарвастивадинов, при Канишке был созван буддийский собор в Кашмире<sup>1633</sup>. Самые ранние сведения об этом содержатся у Парамартхи, который в своем сочинении о жизни Васубандху описывает собор как многолюдное собрание буддийских монахов, съехавшихся, чтобы отредактировать «Абхидхарму» сарвастивадинов. В связи с собором Парамартха говорит об Ашвагхоше и упоминает о создании «Махавибхашы» — своего рода энциклопедии доктрины сарвастивадинов. Более подробные данные приводит Сюань Цзан. Он рассказывает о разногласиях между буддийскими монахами различных направлений и о созыве Канишкой собора для преодоления этих разногласий. Руководителем собора Сюань Цзан называет Васумитру. Многие исследователи справедливо отмечают легендарный характер сообщений буддийских сочинений о соборе при Канишке и рассматривают их как результат позднейшей традиции<sup>1634</sup>.

На основании письменных источников, отражающих буддийскую традицию, ученые делали вывод, что буддизм при Канишке был государственной религией во всех областях империи, самого же царя объявляли праведным буддистом. Данные нумизматики и эпиграфики позволяют утверждать, что религиозная политика этого правителя отличалась большой терпимостью. Изображение Будды на монетах Канишки встречается весьма редко, на монетах его преемников его нет вообще. Вместе с тем на монетах широко представлены божества маздеистского (возможно, зороастрийского) пантеона, характерные для собственно Бактрии (например, Митра, Ахурамазда, Веретрагна, Хшатра), переднеазиатские (Нана и др.) и индийские божества<sup>1635</sup>. Хотя кушанская эпоха совпадала с периодом расцвета буддизма и буддийского искусства, со становлением махаяны и распространением буддизма в Центральной Азии, у нас нет достаточных оснований полагать, что буддизм был государственной религией всей державы Кушан, хотя в ряде областей он являлся господствующим религиозным течением. Судя по эпиграфическим и археологическим материалам, население разных областей империи продолжало следовать местным культам, различным религиозным доктринам. Вместе с тем совершенно очевидно, что при Канишке буддизм пользовался покровительством государства: не случайно, что изображение Будды встречается именно на монетах этого царя, хотя его скульптурные изображения появляются раньше<sup>1636</sup>.

При Канишке государство переживало расцвет культуры, отразивший сложные процессы взаимодействия и переплетения нескольких традиций, связанных с разными этническими группами и различными идеологическими, прежде всего религиозными, системами. Языком государственной канцелярии становится бактрийский, складывается бактрийская письменность, основанная на той разновидности греческого письма, которая применялась в Греко-Бактрийском царстве<sup>1637</sup>. Легенды на монетах постепенно перестают содержать греческие и индийские тексты на кхароштхи.

Судя по датированным эпиграфическим памятникам, Канишка царствовал в течение 23 лет (этим годом правления датируется его надпись, найденная недалеко от Матхуры).

*Преемники Канишки.* История Кушанской державы после Канишки известна фрагментарно. До сих пор не существует единого мнения даже о последовательности царство-

---

<sup>1633</sup> Сочинение известного кашмирского писателя XII в. Калханы «Раджатарангини» упоминает Канишку среди царей Кашмира, но идет ли речь именно о первом (или «великом») Канишке, сказать трудно. Подробнее о тибетских и кашмирских свидетельствах о Канишке см.: L.Petech. *Kashmiri and Tibetan Material on the Date of Kaniṣka*. — *Papers on the Date of Kaniṣka*.

<sup>1634</sup> См., например: J.M.Rosenfield. *The Dynastic Arts...*, с. 31–32.

<sup>1635</sup> Подробнее см.: Е.В.Зеймаль. Монеты Великих Кушан в Государственном Эрмитаже; Б.Я.Ставский. Кушанская Бактрия; Н.Humbach. *Mithra in the Kuṣāna Period*. — *Mithraic Studies*. Manchester, 1975; B.N.Mukherjee. *A Note on Reverse Devices of Coins of Kanishka I and his Successors*. — «*Numismatic Digest*». 1978, vol. 2, №2.

<sup>1636</sup> R.Tanabe. *Kanishka I's Coins with the Buddha Image on the Reverse and Some References to the Art of Gandhara*. — «*Orient*». 1974, vol. 10, с. 31–56; см. также: B.N.Mukherjee. *Earliest Datable Iconic Representation of the Buddha*. — «*Journal of the Varendra Research Museum*». 1980, vol. 6.

<sup>1637</sup> См.: И.М.Стеблин-Каменский. Бактрийский язык, с. 317; Н.Humbach. *Baktrische Sprachdenkmäler*. Bd 1–2. Wiesbaden. 1966–67.

вания кушанских правителей. Согласно одной из предложенных схем, кажущейся наиболее вероятной, эта последовательность такова: Васишка, Хувишка, Канишка II, Васудэва I, Канишка III, Васудэва II.

С именем Васишки связаны две надписи, датированные 24 и 28 гг. («эра Канишки»), что позволяет относить его правление приблизительно к середине II в. н.э. (принимая условно за начало «эры Канишки» первую четверть II в. н.э.). Одна надпись была обнаружена недалеко от Матхуры, другая — в Санчи; следовательно, можно определенно говорить о вхождении этих районов в его государство. Большой интерес представляет открытие пракритской надписи с упоминанием имени Васишки в Камре (недалеко от Чампбельпура, Пенджаб, Пакистан): в тексте (письмо кхароштли) он назван *Vajheshka Guhana*, что соответствует *Vāśīka Kuāa*. Мнения исследователей, интерпретировавших надпись, различны: Б.Н.Мукерджи полагает, что она была составлена в 20 г. «эры Канишки» и указывает на соправительство Васишки и Канишки; К.В.Доббинс считает, что надпись была выбита в связи с рождением у Васишки сына Канишки; согласно же Ж.Фюссману, надпись относится ко времени Канишки II или Канишки III<sup>1638</sup>.

С именем Васишки сохранилась единственная монета, поэтому ученые полагали, что некоторое время Васишка был соправителем Хувишки и не имел права самостоятельно чеканить монеты<sup>1639</sup>.

Надписи Хувишки датируются с 28 по 64 (или 67) г. по «эре Канишки». Одна из них (56 г.) была обнаружена в Вардаке, недалеко от Кабула, что может указывать на вхождение областей Афганистана в государство Хувишки; 31 годом «эры Канишки» датирована бактрийская надпись из Сурх-Котала. Но большая часть надписей Хувишки была открыта в Матхуре, что, очевидно, свидетельствует об особой ее роли в период правления этого кушанского царя.

Археологические материалы дают возможность говорить о каких-то значительных событиях, происшедших в империи к началу его царствования: в разных ее областях — Сурх-Котале (Северный Афганистан) и в Матхуре — оказались разрушенными храм и святилище. Каковы были причины этих событий и связаны ли они друг с другом — неизвестно, но очевидно, что единство и внутренняя прочность государства уже в тот период находились под угрозой. (При Хувишке династический храм в Сурх-Котале был восстановлен.)

Надписи Хувишки позволяют прийти к заключению, что индийские территории стали приобретать все большую самостоятельность в рамках Кушанской империи.

С периодом его правления связана и надпись из Ары (недалеко от Аттока), относящаяся, вероятно, к 41 г. «эры Канишки». В ней содержатся имя Канишки и титул *Kaisara* (подражание римскому «цезарь»), причем сказано, что Канишка — сын Васишки (Канишка II). Поскольку Канишка II выступает с титулом самостоятельного правителя, высказывалось мнение о разделе империи на две части — западную под властью Канишки II и восточную во главе с Хувишкой, но эта точка зрения еще не получила признания<sup>1640</sup>. Возможно, что Канишка II какое-то время был соправителем Хувишки<sup>1641</sup>, а затем лишился власти.

*Кушанский пантеон.* Нумизматические материалы периода правления Канишки I и Хувишки предоставляют исследователям ценный материал для изучения кушанского пантеона и выявления некоторых черт религиозной политики кушанских правителей<sup>1642</sup>. Монеты названных царей занимают особое место в кушанских нумизматических сериях и отличаются прежде всего разнообразием представленных на них божеств. Уже отмечалось, что единственным божеством на монетах Кадфиза II был Шива, при Канишке положение меняется — изображение Шивы не исчезает, но появляется большое число новых.

<sup>1638</sup> B.N.Mukherjee. Kamra Inscription of Vajheshka (Vāsishka); K.W.Dobbins. The Kamra Kharoṣṭhī Inscriptions of Vāśīka; G.Fussman. Documents épigraphiques kouchans (2), 1980.

<sup>1639</sup> В.М.Массон и В.А.Ромодин. История Афганистана. Т.1, с. 164. Некоторые исследователи (в частности, Р.Гёбль) усматривают в появлении института соправителей прямое влияние Римской империи.

<sup>1640</sup> A Comprehensive History of India. Vol. 2, с. 246.

<sup>1641</sup> B.N.Mukherjee. The Kushāna Genealogy, с. 74–77.

<sup>1642</sup> Подробнее см.: J.M.Rosenfield. The Dynastic Arts, гл. 3.

На монетах Канишки и Хувишки встречаются имена божеств трех пантеонов — иранского, индийского и эллинистического. В первой группе засвидетельствованы Митра (Михр, в легендах монет — Мииро, Миоро), занимавший важное место в верованиях иранских народов, бог огня (в легендах — Атро или Атшо), богиня плодородия Ардохш, бог войны Веретрагна (в легендах — бактрийская форма Орлагно), божество Луны (Мао) и др. На одной монете — имя верховного бога иранского пантеона Ахурамазды.

Во вторую группу следует выделить индийские божества — Шиву, Махасену, Вишакху, Скандакумару (последние три имени относятся к шиваитскому божеству войны, считающемуся сыном Шивы). На монетах Канишки, как отмечалось ранее, встречаются изображение Будды и надписи Боддо (Будда), Сакамано Боддо (Шакьямуни Будда) и Баго<sup>1643</sup> Боддо (Бог Будда).

Особую группу составляли переднеазиатские и эллинистические божества — Гелиос, Гефест, Селена, Нана (отождествлялась с иранской Анахитой). На некоторых монетах Хувишки имеется изображение Геракла. Можно упомянуть и Сераписа, культ которого был хорошо известен в эллинистическом Египте.

Исследователи по-разному трактовали культовый комплекс на кушанских монетах. Выдвигались теории о его зороастрийской основе. Х.Хумбах считал, что главной фигурой в этом пантеоне был иранский бог Митра. Нередко пантеон объявлялся эклектичным, лишенным всяких признаков системы.

По мнению некоторых ученых, монеты чеканились лишь для внешнеторговых операций и потому отразили верования тех районов, с которыми Кушаны вели торговлю. Другие полагали, что божества, изображенные на монетах, несли функции божественных спутников и покровителей монархии, служили символом божественного освящения и поддержки правящего дома<sup>1644</sup>.

Наиболее правильным представляется предположение, что многообразие божеств кушанского пантеона отражало этническую и культурную пестроту населения огромной империи, хотя, конечно, не исключено, что оно было и следствием культурных связей империи с эллинистическими государствами Запада, в том числе с Римом. Кроме того, кажется возможным связать и отдельные имена пантеона с этапами истории державы: иранские по происхождению божества, очевидно, свидетельствовали о роли Бактрии в истории Кушанского государства. Не случайно синкретизм пантеона более всего выражен на монетах Канишки и Хувишки, при которых закончился период основных территориальных захватов и происходило оформление многих общих для всей империи принципов государственного управления, складывание общих культурных традиций. Несколько странно, однако, что почти отсутствуют изображения буддийских и джайнских «персонажей» и «святых» и относительно редко встречается изображение Будды: ведь эти верования были широко распространены в Индии той эпохи, а Матхура и Таксила являлись важными буддийскими и джайнскими центрами. Более того, именно в кушанскую эпоху буддизм из Индии распространился в Среднюю Азию. Об этом свидетельствуют археологические открытия советских ученых: были обнаружены целые буддийские комплексы, предметы буддийского культа, скульптура, эпиграфика<sup>1645</sup>.

Изучение кушанского пантеона показывает, что Канишка и Хувишка проводили политику религиозной терпимости, которая, видимо, лучше всего отвечала задачам укрепления разнородной по составу империи. Это отразилось на монетах и имело, вероятно, определенные цели: монеты выступали не только как средство денежного обращения, но и как своего рода инструмент идеологического воздействия. Когда же империя стала клониться к упадку и отдельные области вышли из-под контроля кушанских правителей, ситуация из-

<sup>1643</sup> Здесь бактрийское Баго — бог, божество.

<sup>1644</sup> J.M.Rosenfield. *The Dynastic Arts*, с. 70.

<sup>1645</sup> Подробнее см.: В.А.Литвинский, Т.И.Зеймаль. *Аджина-Тепа*. М., 1971; Б.Я.Ставиский. *Кушанская Бактрия...*



менилась и на монетах перестал изображаться столь широкий круг божеств. Изменилась, очевидно, и религиозная политика наследников Хувишки.

Но основной и наиболее надежный источник наших знаний о религиозной ситуации в Индии кушанской эпохи — эпиграфические материалы. Подобно нумизматике, эпиграфика также указывает на сосуществование различных религиозных течений, ортодоксальных и неортодоксальных; немалое значение продолжали сохранять и местные культы (например, культ нагов).

Кушанская эпоха знаменовала собой важный этап в истории буддизма: это было время укрепления махаяны, разработки многих доктринальных основ религии и философии этой ветви буддийской мысли; формируются школы махаянской философии, развивается махаянская литература, укрепляется культ Будды и концепция бодхисаттв как главных «проводников» на пути религиозного «освобождения». В надписях многократно говорится о махасангхиках, которые были влиятельны в различных частях, страны (например, в Матхуре, где их главными оппонентами были сарвастивадины)<sup>1646</sup>. Уже упоминавшаяся надпись из Вардака повествует об установлении священных реликтов Будды Шакьямуни в буддийском монастыре, находившемся под влиянием махасангхиков (о махасангхиках сообщают и надписи из Термеза — Кара-тепе и Фаяз-тепе). В надписях Матхуры также упоминаются монастыри махасангхиков<sup>1647</sup>. Большой интерес представляет надпись из Матхуры периода Хувишки, в которой сообщается об установлении фигуры Будды Амитабхи<sup>1648</sup> — единственное пока эпиграфическое свидетельство об этом махаянском культе в период Кушан. Надпись, датированная 5 г. (очевидно, по «эре Канишки»), была нанесена под скульптурной композицией, в центре которой восседает на лотосе Будда, а справа — фигура бодхисаттвы Майтреи (типично гандхарская скульптура). Надпись не только свидетельствует о популярности концепций бодхисаттв и дхьяни-будд, но и важна для датировки гандхарской школы<sup>1649</sup>.

Судя по надписи Сенавармы, ее составитель был приверженцем махаянских идей: текст содержит ряд религиозных формул и терминов, характерных именно для доктрины «Большой колесницы»<sup>1650</sup> (в частности, упоминается о «дхарма-кайе» — «дхармическом теле» Будды). Особая значимость этой надписи состоит еще и в том, что она фиксирует распространение махаянских концепций в ранний период кушанской истории (Ж.Фюссман датирует надпись 30-ми годами I в. н.э.). В надписи из Кундуза упоминаются приверженцы школы дхармагуптака, сыгравшей немалую роль в утверждении махаяны<sup>1651</sup>.

Особой популярностью в кушанскую эпоху пользовались идеи сарвастивады. Север и северо-запад империи были главными форпостами сарвастивады и ее отдельных подшкол<sup>1652</sup>. Надпись Канишки из Шах-джи-ки-дхери указывает на поддержку Кушанами сарвастивадинов<sup>1653</sup>, знаменитая надпись из Зеды (11 г. «эры Канишки») регистрирует дар, сделанный ради процветания сарвастивады<sup>1654</sup>, надпись из Куррама (20 г. «эры Канишки») говорит о реликвиях Будды Шакьямуни в честь учителей сарвастивады<sup>1655</sup>. В надписях Матхуры встречаются названия и ряда других буддийских школ (например, саммития)<sup>1656</sup>.

Судя по эпиграфике, значительным влиянием в кушанскую эпоху пользовался джайнизм. Надписи сообщают о воздвижении статуй джайнским тиртханкарам, и прежде

<sup>1646</sup> B.N.Puri. *India under the Kushānas*, с. 141; подробнее см.: H.Lüders. *Mathurā Inscriptions*. Ed. by K.L.Janert. Göttingen, 1961 (в дальнейшем — MI); K.Das (Bajpayee). *Early Inscriptions of Mathurā*.

<sup>1647</sup> MI, с. 121, 191.

<sup>1648</sup> R.C.Sharma. *New Buddhist Sculptures from Mathurā*, с. 10; B.N.Mukherjee. *A Mathurā Inscription on the Year 26 and of the Period of Hivishka*. — «The Journal of Ancient Indian History. 1977–1978, vol. 11.

<sup>1649</sup> См.: G.Fussman. *Documents épigraphiques kouchans*. — BEFEO. 1974, с. 54–58.

<sup>1650</sup> Он же. — BEFEO. 1982, с. 36–37.

<sup>1651</sup> Он же. — BEFEO. 1974, с. 58–61.

<sup>1652</sup> *A Comprehensive History of India*. Vol. 2. с. 371.

<sup>1653</sup> *СII*. Vol. 2, p. 1, с. 134.

<sup>1654</sup> Там же, с. 142.

<sup>1655</sup> Там же, с. 152.

<sup>1656</sup> MI, с. 116, 187.

всего Махавире<sup>1657</sup>. В Матхуре было несколько джайнских центров; их поддерживали светские последователи этой религии<sup>1658</sup>. Эпиграфика рисует и внутренний статус джайнских общин, включавших монахов и монашек, которые принадлежали к различным социальным и территориальным делениям (гана, кула, шакха).

Несмотря на значительную популярность буддизма и джайнизма, брахманизм продолжал сохранять свои позиции; брахманы, судя по надписям, совершали различные ведийские ритуальные церемонии, в том числе яджны<sup>1659</sup>. Об укреплении индуизма (вишнуизма и шиваизма) наряду с кушанской нумизматикой и эпиграфикой говорят и памятники искусства. Особенно показательны скульптурные серии из Матхуры<sup>1660</sup>.

Наряду с раскопками в Матхуре большой интерес для изучения религиозных представлений в период расцвета Кушанской империи представляют раскопки храма Канишки в Сурх-Котале. Исключительно важен и материал, открытый советскими археологами в Средней Азии: он соотносится со свидетельствами индийских источников и позволяет более объемно представить религиозную ситуацию в кушанский период. Сопоставление культовых комплексов Афганистана (Сурх-Котал), Индии (Матхура) и Средней Азии (Халчаян, Саксан-Охур) дает возможность выявить сходную традицию строительства династийных культовых центров.

*Васудэва.* Самая ранняя надпись с именем Васудэвы датируется 64 (или 67) г. «эры Канишки», а самая поздняя — 98 г. Если эпиграфика зафиксировала правление одного царя по имени Васудэва, то он правил довольно долго, почти четверть века<sup>1661</sup>.

Годы правления Васудэвы были временем значительной индианизации Кушан. Само имя царя — типично индийское, отличное от имени его предшественников (на основании этого некоторые ученые относили Васудэву к другой династической линии). В отличие от Канишки и Хувишки Васудэва был ревностным шиваитом, напоминая тем Кадфиша II. На его монетах обычно изображены Шива с быком Нанди. Чем объясняется его отход от политики веротерпимости, сказать трудно. Можно предположить, что при нем Кушаны потеряли значительную часть своих неиндийских территорий (большинство надписей с именем Васудэвы найдено в районе Матхуры, на Северо-Западе эпиграфических документов такого рода не обнаружено) и вынуждены были искать опору у населения собственно Индии, где в этот период шиваизм насчитывал множество приверженцев.

Центральной власти не просто было осуществлять контроль даже над всеми индийскими областями, где прежде сидели покорные ей наместники. Последние фактически вышли из повиновения, и Васудэве, видимо, силой оружия приходилось удерживать свои пошатнувшиеся позиции. При Васудэве Кушаны, видимо, потеряли территории к югу и юго-востоку от Матхуры и области в низовьях Инда<sup>1662</sup>. Последнее привело к нарушению индийско-римской торговли, игравшей важную роль в экономическом развитии Кушанской империи.

О начавшемся кризисе державы свидетельствует и нумизматический материал. Если золотые монеты с именем Васудэвы полностью отвечают общепринятому стандарту, то наиболее ходовые медные монеты уже содержат только часть обычной легенды и грубо изготовлены (некоторые из них, выпущенные его наследниками, рассматриваются как имитации монет Васудэвы)<sup>1663</sup>.

В кушановедении уже не раз обращалось внимание на возможность существования нескольких кушанских правителей, носивших имя Васудэва<sup>1664</sup>. Вполне возможно, что и серия надписей с именем Васудэва относится к различным царям. В китайской хронике

<sup>1657</sup> B.N.Puri. *India under the Kushānas*, с. 147.

<sup>1658</sup> B.N.Mukherjee. *Mathurā and its Society*, с. 167–169.

<sup>1659</sup> *MI*, с. 126.

<sup>1660</sup> См.: N.P.Joshi. *Mathurā Sculptures*. Mathurā, 1967.

<sup>1661</sup> См.: J.M.Rosenfield. *The Dynastic Arts*, с. 104.

<sup>1662</sup> Подробнее см.: B.N.Mukherjee. *The Disintegration of the Kushāna Empire*. Banaras, 1970.

<sup>1663</sup> *A Comprehensive History of India*. Vol. 2, с. 247–248.

<sup>1664</sup> Подробнее см.: Б.Я.Ставиский. *Кушанская Бактрия*, с. 26–27.

III в. н.э. сохранилось интереснейшее сообщение о посольстве правителя да-юэчжей (великих юэчжей) Бо-дою ко двору императора династии Вэй<sup>1665</sup> (в тексте обозначено и время прибытия посольства — январь 230 г.). Имя Бо-дою, как полагает Э.Пуллейбленк, точно передает индийское имя Васудэва<sup>1666</sup>, но какой из кушанских царей, носивших это имя, «скрывается» в рассказе китайской хроники, сказать трудно.

*Упадок Кушанской империи.* Черты упадка империи, наметившиеся при Васудэве<sup>1667</sup>, стали более отчетливыми при его наследниках, хотя данных об этом периоде крайне мало.

При наследниках Васудэвы<sup>1668</sup> Кушанам пришлось столкнуться как с местными индийскими государствами, так и с державой Сасанидов, образовавшейся в 226 г. В начале III в. возвысилась индийская династия Нагов, власть которых распространилась затем и на районы Матхуры, усилились яудхеи, малавы, правители Каушамби. Позже на политической арене Индии появилась новая могущественная империя Гупт.

Можно полагать, что к середине III в. Кушаны потеряли многие территории Центральной Индии и сохраняли лишь некоторые районы Северо-Запада. Не о том ли говорит буддийский текст, переведенный на китайский язык в 60–80-х годах этого столетия и упоминавший наряду с кушанским императором и индийского «сына неба»<sup>1669</sup> в качестве самостоятельного правителя? Кушаны потеряли и часть своих среднеазиатских владений. Независимым от Кушан был в это время и Восточный Туркестан (на это указывают свидетельства китайских источников)<sup>1670</sup>.

Весьма упорной была борьба с сасанидским Ираном. Судя по армянским источникам, кушанский правитель Вехсаджан был одним из участников союза против Сасанидов, главным вдохновителем которого выступал армянский царь Хосрой I. Сложные события истории сасанидской державы в первое столетие ее существования не могут быть здесь рассмотрены даже самым кратким образом; необходимо, однако, коснуться вопроса о ее восточных границах, поскольку он связан с судьбами Кушанской империи.

Есть основания полагать, что в середине III в., в правление «царя царей Ирана и не-Ирана» Шапура I (241–272), значительная часть Кушанской империи вошла в состав сасанидской державы. Этот вывод не является в настоящее время общепринятым: ученые по-разному толкуют свидетельства источников. Согласно арабской хронике Табари (начало X в.)<sup>1671</sup>, Ардашир I (226–241) завоевал на востоке Систан (Сакастан), Абрашахр (часть Хорасана), Марв (Мерв), Хорезм и Балх, «вплоть до крайних пределов Хорасана». Когда он возвратился из Мерва в Парс, к нему с выражением покорности прибыли послы «царя Кушан и царя Турана и Мекрана»<sup>1672</sup>.

Иными словами, если верить Табари, сасанидские войска уже в 20-х годах III в. захватили область Балха, несомненно принадлежавшую Кушанам, а царь последних стал вассалом Сасанидов<sup>1673</sup>. Но сообщениям хроники Табари противоречит тот факт, что позднее, при Шапуре I, бактрийцы рассматривались римлянами как народ, обладавший политической независимостью, причем в данном случае речь, возможно, шла именно о существовании независимого царства. По античным источникам, Бактрия в 244 г. завязала непосредственные сношения с Римом и ее послы присутствовали при триумфе императора Ав-

<sup>1665</sup> См.: E.Zürcher. The Yüeh-chih and Kaniñka in the Chinese Sources. — Papers on the Date of Kaniñka.

<sup>1666</sup> E.G.Pulleyblank. Chinese Evidence for the Date of Kaniñka. — Papers on the Date of Kaniñka.

<sup>1667</sup> Иную точку зрения защищает Б.Я.Ставиский (Кушанская Бактрия, с. 28).

<sup>1668</sup> Наследником Васудэвы (или Васудэвы II) был, очевидно, Канишка III.

<sup>1669</sup> S.Lévi. Devaputra. — JA. 1934, t. 224, с. 1–21.

<sup>1670</sup> Подробнее см.: E.G.Pulleyblank. Chinese Evidence for the Date of Kaniñka.

<sup>1671</sup> Табари пользовался не дошедшими до нас арабскими переводами сасанидской «Книги царей» (оригинал ее тоже не сохранился), в которой излагались как реальные события истории Сасанидов, так и легендарные повествования.

<sup>1672</sup> N.Nöldeke. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabari. Leiden, 1879, с. 17–18.

<sup>1673</sup> Эту версию считают достоверной многие современные исследователи, в том числе Р.Гиршман, Я.Харматта, Б.Я.Ставиский.

релиана; предполагалось, кроме того, направить бактрийские отряды в помощь цезарю Валериану, который терпел поражения в войне с Шапуром I<sup>1674</sup>.

О вхождении ряда областей империи Кушан в состав державы Сасанидов может свидетельствовать трехязычная (среднеперсидская, парфянская и греческая версии) надпись Шапура I на «Ка'бе Зороастра», составленная в 262 г. н.э. Из описания восточных границ сасанидской державы следует, что Шапур I владел «Кушаншахром вплоть до Пашкабура (Пешавара) и [землями] дальше, до границ Каша (Кашгара), Согда и Шаша (Ташкента)»<sup>1675</sup>. Вместе с тем в той же надписи в списке двора «царя царей» нет правителя, который носил бы титул «царь кушан» — титул, появившийся на так называемых кушано-сасанидских монетах только во второй половине IV в. (при Шапуре II, 309–370) и указывающий на наличие особого сасанидского наместничества, которое включало земли прежней Кушанской империи. Судя по надписи на «Ка'бе Зороастра», к 262 г. «Инд, Сакастан и Туристан до побережья моря» были объединены во владение, которым правил Нарсе, сын Шапура I, носивший титул «царь».

Не лишено вероятности, что при Шапуре I области Кушанского государства не считались еще прочно завоеванными, поэтому «особый кушанский удел» еще не был создан, как это случилось позднее, во второй половине IV в. Если принять это предложение<sup>1676</sup>, то придется признать, что упоминание «Кушаншахра вплоть до Пешавара» в составе державы Шапура I свидетельствовало лишь о его притязаниях на владение Кушанским государством, утратившим к середине III в. ряд областей («Инд, Сакастан и Туристан до побережья моря»), но сохранившим еще политическую самостоятельность.

Было высказано мнение, что золотые «кушано-сасанидские» монеты, чеканившиеся сасанидскими принцами — наместниками областей бывшего Кушанского государства, начали выпускаться только в последней четверти IV в., около 379–380 гг.<sup>1677</sup> (хотя наиболее правдоподобна точка зрения об отнесении их к III в. н.э.)<sup>1678</sup>. Эти монеты, имеющие легенду «владыка NN великий царь кушан», выполненную бактрийским письмом, сделаны по типу монет Великих Кушан и, видимо, довольно близки по времени к собственно кушанским эмиссиям (монеты Васудэвы). В этом случае конец правления царей династии Канишки следует относить к середине или даже ко второй половине IV в., связывать его с восточным походом Шапура II (ок. 368 г.) и соответственно датировать начало правления Канишки второй половиной III в. Однако эта датировка не представляется сколько-нибудь возможной и сейчас (за редким исключением) не находит приверженцев.

В связи с этим вряд ли можно согласиться с приведенными выше толкованиями письменных источников сторонников поздней датировки Канишки.

Борьба Кушан с Сасанидами продолжалась в течение длительного времени. Во второй половине IV в.<sup>1679</sup> Кидара, в китайских источниках — Цидоло, один из позднекушан-

---

<sup>1674</sup> *Scriptores Historiae Augustae*. — N.Nöldeke. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, с. 17 и сл.

<sup>1675</sup> Последнее издание греческого текста надписи и ее сопоставление с двумя другими ее версиями см.: A.Maricq. *Res Gestae Divi Saporis*. — *Classica et Orientalia*. P., 1965, с. 37–101.

<sup>1676</sup> Этой точки зрения придерживаются В.Г.Луконин в Р.Гёбль. Подробнее см.: J.M.Rosenfield. *The Dynastic Arts*, с. 116–120.

<sup>1677</sup> В.Г.Луконин. Кушано-сасанидские монеты. — ЭВ. 1967, т. 18 С.16–33; он же. Завоевания Сасанидов на Востоке и проблема кушанской абсолютной хронологии. — ВДИ. 1969, №2; он же. Культура Сасанидского Ирана (Иран в III — V вв. Очерки по истории культуры). М., 1969.

<sup>1678</sup> См., например: A.D.Bivar. *The Kushāno-Sassanian Coin Series*. — *JNSI*. 1956, vol. 18, №1.

<sup>1679</sup> Вопрос о датировке Кидаритов и основателя этой династии Кидары вызывает серьезные разногласия среди исследователей. Вслед за Л.Мартином, детально изучавшим нумизматический материал, большинство ученых помещают династию Кидаритов во вторую половину IV в. Иной точки зрения придерживается известный японский ученый К.Эноки, считающий, что объединение Кидарой земель к северу и югу от Гиндукуша произошло в V в., между 412 и 437 гг. (подробнее см.: Kazuo Enoki. *On the Date of the Kidarites*. — «Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko». 1969, №27, с. 1–26; 1970, №28, с. 13–38).

ских правителей<sup>1680</sup> и основатель новой династии, сумел распространить свою власть на Бактрию; из индийских территорий ему принадлежала только Гандхара. Мелкие кушанские правители (так называемые Малые Кушаны) существовали и позже, но большой роли в исторических событиях они не играли. Возможно, что об одном из них упоминает Аллахабадская надпись Самудрагупты (ок. 335 г.)<sup>1681</sup>, однако установить границы его владений трудно. Вскоре Гупты подчинили своей власти территории Северной Индии, некогда входившие в Кушанскую державу.

Так сошла с политической арены одна из самых могущественных империй древней Индии и всего Древнего Востока, которая в течение нескольких столетий оказывала значительное воздействие на политическое, экономическое и культурное развитие народов Азии. Нам еще недостаточно ясны причины ее распада: длительная борьба с сасанидским Ираном подорвала мощь империи Кушан, но это соперничество вряд ли могло быть главной причиной краха. Кушанское государство не было прочным образованием — оно включало разнородные по этносу, уровню экономического развития, по культуре и религии многие территории современных Индии, Афганистана, Пакистана, Средней Азии. Понятно, что нельзя говорить ни о каком экономическом единстве империи, хотя кушанский период ознаменовался подъемом экономики многих районов. Есть основания считать, что закат империи в значительной степени был связан с теми важными сдвигами, которые произошли в первые века нашей эры в общественном строе государств, составлявших империю. Процессы феодализации наблюдались и в районах, не входивших в Кушанскую державу.

В кушанскую эпоху сложились многие черты государственного строя, которые затем были восприняты Гуптами<sup>1682</sup>.

Период правления Кушан был ознаменован необычайно важными процессами в духовной жизни Индии — развитием литературы (светской и религиозной), драматического искусства и науки, укреплением махаяны, сложением религиозно-философских школ — ортодоксальных и неортодоксальных. С этой эпохой связано творчество таких писателей, философов и ученых, как Ашвагхоша, Нагарджуна, Чарака (показательно, что найденные в Восточном Туркестане фрагменты пьес Ашвагхоши были написаны на брахми кушанского времени). О развитии драмы в эту эпоху говорят и надписи, в которых упоминаются актеры<sup>1683</sup>, которые были, возможно, буддистами<sup>1684</sup>.

Кушанская эпоха — одна из самых ярких в истории и культуре всего Востока. Созданная выходцами из Средней Азии империя охватила территории от берегов Аральского моря до Индийского океана и Восточного Туркестана и встала в ряд с величайшими державами той эпохи — Римом, Парфией, Ханьским Китаем. Объединение в рамках одного государства разнородных областей привело к сближению самых различных культур. Археологические исследования последних лет показали, что в кушанскую эпоху сложились многие художественные школы (гандхарская, матхурская, бактрийская), сочетавшие в себе лучшие достижения античной культуры и элементы местных художественных традиций. За последние годы советские ученые открыли замечательные памятники искусства местных среднеазиатских школ, возникших или процветавших в этот период. Представления о кушанском изобразительном искусстве в настоящее время основываются уже не только на выдающихся памятниках художественных школ Индостана — Гандхары и Матхуры, но и на памятниках, открытых в районе Афганистана (Хадда, Беграм, Шатарак, Сурх-Котал,

---

<sup>1680</sup> Монеты Кидары содержат легенду Kidāra Kushāna Shā(hi) — «Кидара — кушанский правитель». — A. Cunningham. *Coins of the Tochari, Kushāns, or Yue-ti.* — «Numismatic Chronicle and Journal of the Numismatic Society». 1889, 3 series, ч. 3, с. 279–293.

<sup>1681</sup> Daivaputra-shāhi-shāhānushāhi.

<sup>1682</sup> См.: G.R.Sharma. *Kushāna Elements in the Gupta Polity.* — Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т.2, с. 117–121.

<sup>1683</sup> См.: N.Hein. *The Miracle Plays of Mathurā.* New Haven, 1972.

<sup>1684</sup> См.: Th.Damsteegt. *Epigraphical Hybrid Sanskrit.* Leiden, 1978, с. 168.

Ай-Ханум) и в Средней Азии (Айртам, Халчаян, Дальверзин-тепе)<sup>1685</sup>. Традиции кушанского искусства пережили державу Кушан и оказали большое влияние на последующее развитие искусства народов Индии, Афганистана, Средней Азии.

Значительно укрепились международные связи, регулярными стали контакты Индии с западным миром, особенно с Римом. Кушанские купцы посещали египетскую Александрию, а римляне прибывали в индийские порты и далекие области Восточного Туркестана. Кушанские монеты обнаружены в Африке, в Приуралье, на Украине, на Скандинавском полуострове. Индийская статуэтка из слоновой кости той эпохи найдена в Помпеях, а римские (изделия — во многих центрах Кушанской империи. Через ее территорию проходил Великий шелковый путь, связывавший территории Дальнего Востока со странами Средиземноморья.

---

<sup>1685</sup> См.: Г.А.Пугаченкова. Халчаян; она же. Скульптура Халчаяна. М., 1971; она же. Искусство Бактрии эпохи Кушан. М., 1979; G.M.Bongard-Levin. India and Central Asia (Historical-Cultural Contacts in Ancient Times). М., 1969.

## ГЛАВА XVIII

### ИМПЕРИЯ ГУПТ. ЭТАПЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

В политической истории долины Ганга на протяжении всего древнего периода заметна борьба двух тенденций — сепаратистской и объединительной. Наличие первой можно объяснить преобладанием натуральных отношений в экономике, местничеством племенной знати, пытавшейся сохранить автономию и древние привилегии. Объединительная тенденция была следствием развития ремесла и торговли, экономической заинтересованности зажиточных слоев города и деревни в политической стабильности, подкрепляемой постоянным стремлением каждого государя и стоящей за ним группировки знати в максимальной мере расширить границы подвластной им территории. Географическое единство этой части Индии, отсутствие здесь внутренних труднопреодолимых естественных рубежей и в то же время наличие разветвленной речной сети, облегчающей передвижение и снабжение крупных воинских сил, в значительной мере способствовали успеху таких попыток.

В IV в. вторая тенденция временно оказалась сильнее, и это привело к новому объединению в одно государство народов и племен, населявших долину Ганга. Этому способствовала политическая обстановка, которая сложилась в результате ослабления Кушанской империи, однако необходимо учитывать и то, что в первые века нашей эры произошли важные изменения в хозяйственной жизни, заложившие основы нового крупного объединения. Более чем двести лет существования этого государства, называемого в исторической науке по имени царствовавшей в нем династии «Империей Гупт», были периодом наивысшего расцвета древней цивилизации в Индии.

*Северная Индия в III — IV вв.* Главным фактором политической истории Северо-Западной Индии в период, непосредственно предшествующий образованию гуптского государства, был упадок Кушанской империи, начавшийся после смерти Васудэвы I<sup>1686</sup>. При его преемниках, Канишке II и Васудэве II, от Кушан начинают отпадать одна территория за другой. В долине Ганга они утратили власть уже в конце II — начале III в.; во всяком случае, кушанских монет, выпущенных преемниками Васудэвы I, здесь не обнаружено. Но зато в III в. появляются монеты ряда вновь обретших самостоятельность государств.

Заметную роль в борьбе с Кушанами сыграла Яудхейская республика (*yaudheya-gaṇa*, как она называется в легендах на монетах), занимавшая равнинные области между Сатледжем и Джамной и северную часть Раджастхана. На юге к яудхеям примыкала республика арджунаянов, занимавшая часть Восточного Раджастхана. Она, возможно, была связана с яудхеями союзными отношениями. Кроме совместной борьбы с Кушанами их, вероятно, объединяла общность происхождения — по традиции от эпических братьев Пандавов — Юдхшитхиры и Арджуны<sup>1687</sup>, на что указывает и название второго из упомянутых племен. О внутренней истории и государственном устройстве этих республик нам известно мало<sup>1688</sup>. В одной из надписей сообщается о том, что у яудхеев были вожди, носившие титул махараджа, и военачальники — махасенапати<sup>1689</sup>.

К югу и востоку от арджунаянов находились два государства во главе с родственными династиями Нагов (второй составной частью имен их правителей было слово «нага» — Дэванага, Бхаванага и др.). Возможно, кобра (*naḡa*) была древним тотемом племени,

<sup>1686</sup> Подробнее см.: J.M.Rosenfield. *The Dynastic Arts of the Kushāṇs*. Berkeley and Los Angeles, 1967, с. 115–117; B.N.Mukherjee. *The Disintegration of the Kushāṇa Empire*. Banaras, 1976.

<sup>1687</sup> Мбх. (Бомбейское изд.). I.95.75.

<sup>1688</sup> См.: S.Chattopadhyaya. *Early History of North India (c. 200 B.C. — 650 A.D.)*. Calcutta, 1968.

<sup>1689</sup> СII, III, №58, с. 252.

из знати которого вышли эти династии. Столицей одного из них была Матхура, другого — Падмавати, расположенная двумястами километрами южнее. Оба государства в первой половине IV в. играли важную роль в политической жизни Северной Индии.

Еще более фрагментарны наши знания о политической обстановке, сложившейся в глубине долины Ганга: данные пуран противоречивы, а свидетельства эпиграфики и нумизматики недостаточны, чтобы в полном объеме восстановить политическую карту того времени. С определенностью можно говорить только, что здесь было несколько мелких государств, отношения между которыми, так же как и их политические границы, были весьма неустойчивы.

Территории между низовьями Инда и Нармады во II в. находились под властью династии, известной как Западные Кшатрапы. Цари этой династии происходили от шакских правителей, носивших титул кшатрапа, который на северо-западе Индии давали местным правителям — наместникам царя. Зависимость их от кушанских императоров вскоре стала в значительной мере номинальной: они чеканили свою монету, самостоятельно вели войны, и некоторые из них присвоили себе титул махакшатрапа (великий кшатрапа); вместе с тем в надписях они величают себя и раджами, употребляя индийский титул. В середине II в., при Рудрадамане I, Кшатрапы распространили свою власть на Малву, Гуджарат и южную часть Раджастхана: об их зависимости в это время от Кушан прямых данных нет<sup>1690</sup>. Столицей Западных Кшатрапов стал Уджаяни. Положение их государства было довольно устойчивым: даже отпадение малавов существенно не отразилось на его прочности. Только в IV в. здесь начались междоусобицы и династийные распри, облегчившие его покорение Гуптами. Но и это произошло лишь после многолетней борьбы. В надписях IV в. Кшатрапов продолжают по традиции называть «шаками» но в то время правящая династия по своему языку, религии, культуре и образу жизни была уже совершенно индийской<sup>1691</sup>.

Южный Раджастхан и прилегающую к нему с юга территорию занимала республика малавов<sup>1692</sup>. Она чеканила свои монеты (а это свидетельствовало о ее притязании на самостоятельность) еще с I в. до н.э. Даже тогда, когда малавы входили в Кушанскую империю, они не мирились со своей зависимостью; имеется немало данных об их частых столкновениях с Кушанами. К 226 г. они добились полной независимости, но просуществовала эта самостоятельная республика немногим более ста лет и была подчинена Гуптами одновременно с их северо-восточным соседом — республикой арджунаянов — около середины IV в.

После распада империи Маурьев Магадха надолго потеряла свое прежнее значение. Уже при Канвах власть царей Магадхи не распространялась сколько-нибудь далеко за пределы ее границ. Затем в течение примерно 350 лет источники почти не сообщают достоверных данных о ее истории, что само по себе указывает на снижение ее значения в политической жизни страны. Однако в экономической жизни Индии она продолжала играть весьма большую роль. Сельское хозяйство ее вполне обеспечивало нужды населения в продовольствии и сырье; высокоразвитым было ремесло. Магадха оставалась и важнейшим поставщиком металлов. Ее положение в низовьях Ганга и недалеко от побережья Бенгальского залива обеспечивало ей одно из ведущих мест в общеиндийской торговле. Недаром о магадхах сложилось представление как о народе торговцев (Ману X.47). Кроме того, Магадха сохраняла немалое значение и как священная земля буддизма. Это обеспечивало постоянные доходы от паломников, приток денежных средств от щедрых дарителей со всей Индии на сооружение новых и поддержание старых буддийских святынь, что влекло за собой дополнительные заказы ремесленникам, купцам и т.д.

Таким образом, условия для нового подъема Магадхи продолжали существовать. В первой половине IV в. она стала политическим центром империи Гупт, охватившей вскоре

<sup>1690</sup> См.: D.Pingree. The Empires of Rudradāman and Yaśodharman. — JAOS. 1959, vol. 79. с. 267–270.

<sup>1691</sup> S.Chattopadhyaya. The Śakas in India. Santiniketan, 1967.

<sup>1692</sup> K.K.Das Gupta. The Mālavas. Calcutta, 1966.



большую часть Северной Индии и оставившей глубокий след в истории страны<sup>1693</sup>. В науке за этим государственным образованием утвердилось подобное название потому, что основателем династии был махараджа по имени Гупта (III в.); все государи династии носили имена, оканчивающиеся на слово «гупта»<sup>1694</sup>.

В поздних надписях гуптских царей при последовательном перечислении членов династии предки царя Гупты не упоминаются, и родословная начинается только с него. Это, возможно, показывает, что род не отличался древностью и знатностью происхождения; есть основания предполагать, что они были вайшьями. Гупта первый добился видного политического положения и титула махараджи<sup>1695</sup>. Буквальное значение титула — «великий царь», но в то время его носили не обязательно правители крупных государств. Каковы были статус Гупты и размеры его владений, мы не знаем<sup>1696</sup>. Местоположение его царства также точно не установлено; предполагаются разные локализации: в низовьях долины Ганга от Муршидаба на востоке<sup>1697</sup> до Варанаси и даже Праяги на западе<sup>1698</sup>. О следующем представителе династии — махарадже Гхатоткаче известно только то, что он был сыном Гупты и отцом Чандрагупты<sup>1699</sup>.

С именем последнего связано резкое усиление государства, что получило отражение прежде всего в изменении царской титулатуры. В отличие от отца и деда Чандрагупта I именуется в надписях махараджадхираджей — «великим царем царей»<sup>1700</sup>. Это свидетельствует не только о его самостоятельности, но и о зависимости от него других царей.

Из источников известно о трех событиях царствования Чандрагупты I. Первое — его женитьба на Кумарадэви, представительнице республиканского объединения личчавов. Показательно, что в Аллахабадской надписи Самудрагупты и некоторых других сообщается, что он — сын Чандрагупты, а также «сын дочери личчавы (licchavidauhitra)»; в надписях других гуптских царей указания на происхождение матери-царицы обычно не приводятся<sup>1701</sup>. Очевидно, своему родству с личчавами Самудрагупта придавал особое значение. Кроме того, на одной стороне монеты, выпущенной в то время<sup>1702</sup>, Чандрагупта I запечатлен вместе со своей женой Кумарадэви<sup>1703</sup>, на другой — изображение богини, сидящей на льве, и надпись licchavaṃ — «личчавы».

Личчавы были очень древним племенем, населявшим северную часть нынешнего штата Бихар. Еще в VI — V вв. до н.э. они возглавляли мощную племенную конфедерацию Вриджи, с которой пришлось вести упорную борьбу тогдашнему царю Магадхи Аджаташатру<sup>1704</sup>. Несмотря на все превратности судеб, в начале IV в. н.э. личчавы играли, веро-

---

<sup>1693</sup> S.N.Roy. *Historical and Cultural Studies in the Purāṇas*. Allahabad, 1978.

<sup>1694</sup> См.: T.R.Sharma. *Personal & Geographical Names in the Gupta Inscriptions*. Delhi, 1978; *Corpus Inscriptionum Indicarum*. Vol. 3. *Inscriptions of the Early Gupta Kings*. Revised by D.R.Bhandarkar, ed. by B.Chhabra and G.S.Gai. Delhi, 1981.

<sup>1695</sup> Согласно Аллахабадской надписи Самудрагупты 350–351 гг. (CII, III, №1). Эта надпись высечена на той же колонне, на которой сохранилось несколько эдиктов Ашоки. Она составлена придворным поэтом Харишеной и представляет собой панегирик (прашастхи) в честь Самудрагупты. Это — важнейший источник по истории возникновения империи Гупт. В надписи царицы Прабхавати (конец IV в.; EI, XV, с. 41) Гупта назван раджей. Предки его и здесь не упомянуты.

<sup>1696</sup> R.C.Majumdar. *Readings in Political History of India (Ancient, Medieval, Modern)*. Delhi, 1976; подробнее см.: R.P.Tripathi. *Studies in Political and Socio-Economic History of Early India*. Allahabad, 1981.

<sup>1697</sup> D.C.Ganguli. *Early Home of the Imperial Gupta*. — *INQ*. Vol. 14, с. 532.

<sup>1698</sup> P.L.Gupta. *The Imperial Guptas*. Varanasi, 1974, с. 239.

<sup>1699</sup> В надписи (EI, XV, с. 21) родословная Гупт начинается с него.

<sup>1700</sup> В надписи (EI, XV, с. 41) он титулуется только как махараджа.

<sup>1701</sup> Даже внучка Самудрагупты в одной из надписей упомянула о том, что ее дед был сыном личчавийки Кумарадэви (EI, XV, с. 41).

<sup>1702</sup> Считается, что эта монета выпущена самим Чандрагуптой I. Но иногда ее приписывают и Самудрагупте (R.K.Mookerji. *The Gupta Empire*. Bombay, 1952, с. 32–33).

<sup>1703</sup> Она, по-видимому, принадлежала к какому-то правящему роду личчавов.

<sup>1704</sup> J.P.Sharma. *Republics in Ancient India (c. 1500–500 B.C.)*. Leiden, 1968.

ятно, еще более важную роль, чем в конце VI в. до н.э.<sup>1705</sup> Для незнатных Гупт приобретение такой родни, по-видимому, значило многое.

Но вряд ли дело было только в удовлетворении чувства тщеславия<sup>1706</sup>. Судя по всему, брак считался обеими сторонами свидетельством тесного политического союза. Может быть, речь шла даже об объединении в одно государство, поскольку монеты выпускались от имени и гуптского царя, и личчхавов. Как бы то ни было, союз с личчхавами заметно укрепил позиции Гупт и изменил соотношение сил в Восточной Индии.

Вторым событием, известным из той же Аллахабадской надписи, явилось торжественное назначение Чандрагуптой своим наследником Самудрагупты — сына Кумарадэви<sup>1707</sup>. Очевидно, последнее обстоятельство имело особое значение. Много лет спустя автор Аллахабадской надписи Харишена счел необходимым подробно описать эту цепь — взволнованное состояние отца и присутствовавших придворных, возбуждение и недовольство других претендентов на престол. Возможно, что воцарение Самудрагупты произошло не совсем гладко; на это указывает и наличие золотых монет, выпущенных от имени Качи — видимо, одного из претендентов, захватившего на время престол в начале царствования Самудрагупты.

Третьим событием, относящимся к царствованию Чандрагупты I, было установление «эры Гупт» (guptakāla), по которой во многих надписях затем ведется отсчет лет (319/320 гг. н.э.). Сейчас в индологии наиболее распространенной является точка зрения, что установление эры было связано с воцарением Чандрагупты I. Но считать это вполне доказанным пока еще преждевременно. Возможно, что начальная дата, от которой ведется отсчет, и была установлена не самим Чандрагуптой I, а значительно позже, уже при Чандрагупте II<sup>1708</sup>.

О границах государства при Чандрагупте I, к сожалению, известно мало<sup>1709</sup>. Можно лишь предполагать, что он оставил своему сыну значительное по территории и сильное царство, с чем и были связаны успехи военной политики Самудрагупты.

*Образование империи.* В индологической литературе за время восшествия Самудрагупты на престол Магадхи чаще всего принимается 335 г., хотя эта дата остается дискуссионной. Основным источником для изучения событий начального периода царствования Самудрагупты является уже упоминавшаяся Аллахабадская надпись. Она изучалась многими исследователями, но толкование ряда мест в тексте и сейчас остается спорным, тем более что надпись зафиксировала не порядок событий, а скорее их общий итог<sup>1710</sup>. Это относится и к завоевательной политике Самудрагупты.

Свои походы он начал с завоевания государств, расположенных в долине Ганга. В Аллахабадской надписи перечисляются имена девяти царей Арьяварты, которых он искоренил (unmūya) и владения которых захватил. По поводу локализации государств между исследователями существуют расхождения, но они согласны в том, что в результате похода (или нескольких походов) была подчинена долина Ганга — от Матхуры на западе до дельты Ганга на востоке и до р. Нармады на юге. Видимо, некоторые царские династии в этой части Индии были истреблены физически, другие изгнаны, а территории, подвластные им, включены в состав империи в качестве провинций, управляемых непосредственно гуптской администрацией.

---

<sup>1705</sup> Так, цари Непала в период раннего средневековья претендовали на происхождение от личчхавов.

<sup>1706</sup> Тем более что благородство происхождения личчхавов не всеми признавалось. Так, в «Законах Ману» (X.20, 22) о них говорится неодобрительно.

<sup>1707</sup> Текст надписи дал основание некоторым исследователям предполагать, что речь в ней идет не о назначении наследника, а об отречении Чандрагупты I от престола в пользу Самудрагупты (The Classical Age. Bombay, 1962, с. 7).

<sup>1708</sup> Так полагает на основании характера надписей П.Л.Гупта (P.L.Gupta. The Imperial Guptas, с. 207–209).

<sup>1709</sup> S.K.Maity. The Imperial Guptas and their Times — 300–500 A.D. New Delhi, 1975.

<sup>1710</sup> H.Chakraborti. India as Reflected in the Inscriptions of Gupta Period. New Delhi, 1978; Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. 3. 1981, с. 12–29.



*Индия в IV — начале VI в.*

Далее в надписи называются двенадцать государств Южной Индии (Дакшинапатхи) и имена их царей. Если они перечислены в том порядке, в каком их завоевывал Самудрагупта, то его южноиндийский поход начался с вторжения в Южную Кошалу (в тексте — просто Кошала), т.е. в южную часть современного штата Мадхья-Прадеш. Затем он повернул к Ориссе и вдоль берега Бенгальского залива дошел до Канчи (по-видимому, государство Паллавов). Далее упоминаются еще пять царств, но известно местоположение только одного из них (Венги). Каким путем Самудрагупта вернулся в Магадху, неясно. О перечисленных царях говорится, что они были побеждены, захвачены в плен и потом освобождены.

дены. Может быть, это сообщение надо понимать в том смысле, что Самудрагупта совершил удачный завоевательный поход в глубь Южной Индии, захватил огромную добычу и вернулся обратно в Магадху, не сделав попытки аннексировать перечисленные территории или упрочить свою власть над ними каким-либо другим способом<sup>1711</sup>.

В Аллахабадской надписи говорится, что Самудрагупта подчинил также «лесных царей», которых он заставил платить дань, исполнять его приказы и оказывать ему знаки уважения. Можно полагать, что речь идет о племенах, населявших область между верховьями рек Нармада, Сон и Маханади. Территории этих племен в государство Гупт, очевидно, не вошли и сохранили свою автономию. В надписи упоминаются также пять пограничных царств, находившихся в зависимости от Гупт, — Непал, Камарупа и Давака (Ассам), Саматома (Юго-Западная Бенгалия) и Картрипура (в верховьях рек Биас и Сатледж). Возможно, не были полностью аннексированы и сохраняли свой автономный статус (по крайней мере в середине IV в.) и республики, расположенные к западу и северо-западу от долины Ганга, — мадры, яудхеи, арджунаны и малавы. Племена, обитавшие в районе между средним течением Чабармати (совр. Чамбал) и горами Виндхья, — абхиры, прарджуны и др. — тоже характеризуются в надписи как зависимые от Гупт, но и они сохраняли определенную самостоятельность.

По словам Харишены, Самудрагупта претендовал на сюзеренитет над Кушанами и Кшатрапами, однако утверждения подобного рода не могут считаться вполне достоверными. На истинный характер отношений Гупт с Кушанами и Кшатрапами в этот период указывает тот факт, что они по своему положению поставлены в один ряд с Ланкой (Синхала), которая никак не могла быть в подчинении у Гупт<sup>1712</sup>.

Итак, в середине IV в. империя по своей структуре была сложным образованием. Основное ядро ее составили долина Ганга (примерно современные штаты Уттар-Прадеш, Бихар, часть Бенгалии). Со всех сторон империю окружали государства (монархические и республиканские), находившиеся в разной степени зависимости от Гупт. Вне пределов власти Самудрагупты (хотя и не вне пределов его политического влияния) оставались территории современного Гуджарата, Западного Раджастхана, Синда, большей части Западного Пенджаба, заиндские территории и Кашмир<sup>1713</sup>. Крупных территориальных приобретений в Южной Индии, видимо, также не было. В целом государство Гупт было самой мощной политической силой тогдашней Индии.

Царствование Самудрагупты было продолжительным (по мнению большинства исследователей, он правил до 375 или 380 г.). Данных о его военных походах после 350–351 гг. пока не обнаружено. Можно предположить, что попытки дальнейшего расширения владений натолкнулись на столь серьезные трудности, что он был вынужден прекратить завоевательные походы и главное внимание уделить внутреннему устройству уже завоеванных территорий.

Удачливость Самудрагупты-военачальника, его храбрость, выдающиеся способности государственного деятеля, покровительство наукам и искусству<sup>1714</sup> — все это, должно быть, производило большое впечатление на современников. Его называли «сверхчеловеком» и даже «богом на земле». Объективные свидетельства об итогах государственной

---

<sup>1711</sup> Сомнения в том, что Самудрагупта мог проникнуть так далеко на юг, неоднократно высказывались в исторической литературе. См., например: The Vākāṅka-Gupta Age. Lahore, 1946, с. 146–232.

<sup>1712</sup> Сюань Цзан рассказывает (Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World. Vol. 2. L., 1906, с. 133–135), что в его время в Бодх-Гае (Магадха) находился большой буддийский монастырь, игравший роль странноприимного дома для сингальских паломников. Он был построен сингальским царем (по-видимому, современником Самудрагупты), которому пришлось просить разрешение у царя Магадхи и преподнести ему щедрые дары. Может быть, этот факт толковался Гуптами как свидетельство зависимого положения Синхалы.

<sup>1713</sup> Некоторые историки считают, что Самудрагупта подчинил Кашмир и даже Афганистан (см.: R.Dikshitar. The Gupta Polity. Madras, 1952, с. 199). Но это явное преувеличение.

<sup>1714</sup> В Аллахабадской надписи он называется «кавираджа» — «царь поэтов», а на одной из золотых монет изображен играющим на индийской лютне.

деятельности Самудрагупты позволяют считать его действительно незаурядной личностью<sup>1715</sup>.

*Расцвет империи.* В дошедшей до нас в отрывках пьесе Вишакхадатты «Дэвичандрагупта» (VI в.) рассказывается о воцарении Чандрагупты II, правление которого — период расцвета империи Гупт. Его старший брат, Рамагупта, наследовавший Самудрагупте, вел неудачную войну с шаками и, осажденный в какой-то крепости, вынужден был заключить унижительный мир, одним из условий которого была выдача им царю шаков своей жены Дхурувадэви. Чандрагупта, чтобы спасти свою семью от позора, вызвался проникнуть в лагерь царя шаков под видом Дхурувадэви и убить врага. План удался, и Чандрагупта сумел вернуться невредимым вместе с несколькими воинами (также переодетыми в женские одежды и изображавшими прислужниц мнимой царицы). Все это способствовало падению престижа Рамагупты и росту влияния его брата. Между ними разгорелась вражда, закончившаяся гибелью Рамагупты и воцарением Чандрагупты II. Он женился на вдове своего брата Дхурувадэви.

Истинность этой романтической истории, несмотря на то что она упоминается и в некоторых других литературных памятниках (еще более поздних), уже давно ставилась под сомнение, как и историчность самого Рамагупты<sup>1716</sup>. Когда же были найдены медные монеты с именем Рамагупты и надписи, палеографически относимые к IV в., в которых упоминается махараджадхираджа Рамагупта, подтвердилось мнение о действительном существовании Рамагупты, хотя скептики и сейчас не сложили оружия<sup>1717</sup>.

Важным событием политической истории Индии конца IV в. явилось крушение государства Западных Кшатрапов. Поскольку их территории вошли в империю Гупт (распространяются гуптские монеты, а монеты Кшатрапов полностью исчезают), то можно предположить, что это произошло в результате завоевательной деятельности Чандрагупты II (прямыми данными ученые, правша, не располагают). В империю Гупт вошли Малва и Гуджарат, империя получила выход к Аравийскому морю и возможность установить непосредственные связи со странами Ближнего Востока. Это дало дополнительный стимул развитию торговли, ремесла и культуры<sup>1718</sup>.

О каких-либо других территориальных приобретениях в период царствования Чандрагупты II точных свидетельств не сохранилось. Различные предположения делаются главным образом на основании надписи, вырезанной на железной колонне в Дели. В ней рассказывается о царе Чандре, завоевавшем Вангу и Бахлику. Вероятно, что под царем Чандрой мог подразумеваться Чандрагупта II, но доказанным это считать нельзя. Нет уверенности также в истинном характере содержащихся в надписи сведений об успехах царя Чандры. Допустимо предположить, что он подчинил Вангу (Восточная Бенгалия), но вряд ли реально сообщение о завоевании такой отдаленной территории, как Бахлика (совр. Северный Афганистан и Южный Таджикистан). Чандрагупта II, если верить надписи, предпринимал рейд на Северо-Запад (в ней говорится, что царь пересек семь устьев Инда).

«Золотой век Гупт», как часто именуют период IV — V вв., — это прежде всего время правления Чандрагупты II. Он носил почетный титул Викрамадитья («Солнце могущества») и под этим именем известен во многих сочинениях. Широко распространенное в индийской традиции предание о «Девяти драгоценностях царя Викрамы»<sup>1719</sup> могло отра-

---

<sup>1715</sup> Некоторые современные индийские историки не только полностью принимают все эти оценки, но и добавляют похвалы в современном стиле. Например: «Он (т.е. Самудрагупта) стремился к созданию международной системы братства и мира, которая должна была заменить систему насилия, войн и агрессии» (S.K.Mookerji. The Gupta Empire, с. 38).

<sup>1716</sup> Подробнее см.: The Vākāṅka-Gupta Age, с. 161–165.

<sup>1717</sup> Например: U.Thakur. Some Aspects of Ancient Indian History and Culture. New Delhi, 1974, с. 1–21.

<sup>1718</sup> Индийские историки (The Classical Age, с. 19, 23) склонны рассматривать завоевание Гуптами государств Западных Кшатрапов как успешный финал многовековой борьбы Индии с иностранными захватчиками.

<sup>1719</sup> «Девять драгоценностей» (navaratnāni) — девять знаменитых деятелей в области культуры, живших якобы при дворе Викрамы, царя Уджаяни: писатели Калидаса, Кшапанака, Шанку, Веталабхатта,

жать и общий расцвет культуры в гуптский период и покровительство, оказываемое ученым и писателям при дворах гуптских царей, особенно Чандрагупты II<sup>1720</sup>.

Сын Чандрагупты II — Кумарагупта I вступил на престол около 414 г. Его продолжительное правление (до 455–456 гг.), по-видимому, не было богато политическими событиями. Государство сохранялось в прежних границах, внутреннее положение оставалось прочным. Только в самом конце его жизни над империей нависла грозная опасность. В колонной надписи из Бхитари<sup>1721</sup> (текст читается исследователями неодинаково) сообщается о многочисленных врагах, с которыми пришлось сражаться сыну императора — Скандагупте. В конечном счете победа осталась за Скандагуптой: о нем говорится как о восстановителе «гибнущего счастья рода»<sup>1722</sup>.

*Вторжение гуннов-эфталитов.* Преемнику Кумарагупты I, Скандагупте, выпало на долю отражать вторжение гуннов-эфталитов — одно из самых опасных нашествий, которые когда-либо обрушивались на Индию.

В первые века нашей эры у кочевых народов, населявших обширные степные пространства Центральной и Средней Азии, происходили важные процессы классообразования. Социальная дифференциация привела к усилению в них племенной знати, получившей возможность использовать людские и материальные ресурсы для организации завоевательных походов против оседлых земледельческих народов. Иногда какому-нибудь многочисленному и сильному племени во главе с удачливым вождем удавалось создать обширную конфедерацию; к ней добровольно примыкали или принудительно присоединялись новые племена, и вся эта масса обрушивалась на соседние государства. Известно, что одна лавина, ядром которой были гунны, прокатилась от монгольских степей на запад через Азию и Европу до Каталунских полей.

Индия тоже не избежала такого рода нашествий. Но если шаки, например, были численно невелики и, оседая в стране, быстро индианизировались и ассимилировались с местным населением, то вторжение гуннов-эфталитов было крупнее по своим масштабам и серьезнее по результатам.

История кочевых племенных союзов Центральной и Средней Азии очень сложна и во многом еще неясна. Известно, однако, что в V в. на первый план выдвигается союз, возглавлявшийся эфталитами (об этимологии имени и месте первоначального обитания эфталитов в науке ведутся острые споры; вопрос об их этнической принадлежности — тоже объект дискуссий<sup>1723</sup>). В этот союз входили некоторые тюркские, а также гуннские племена, отколовшиеся от основной массы гуннов еще в III в., когда те двинулись из степей Казахстана в Европу. Новый союз племен современники именовали то эфталитами, то гуннами. Византийцы и сирийцы называли их обычно «белыми гуннами», индийские источники — «хунами» (hūṃa).

Китайский посол Сунь Юн, побывавший в Северо-Западной Индии около 520 г., рассказывал, что эфталиты завоевали Гандхару за два поколения до того<sup>1724</sup>. Их первое столкновение с Гуптами произошло вскоре после захвата Гандхары. В Джунагадхской наскальной надписи<sup>1725</sup> упоминается о победе сына Кумарагупты I, Скандагупты, над врагами — «хунами». Где состоялась решительная битва гуннов-эфталитов с армией Сканда-

---

Гхатакарпара, врач Дханвантари, лексикограф Амарасинха, астроном и астролог Варахамихира и грамматик Вараручи.

<sup>1720</sup> На самом деле упомянутые «Девять драгоценностей» никак не могли все находиться при дворе Чандрагупты II. Они не были даже современниками; так, промежуток между годами жизни Вараручи и Варахамихиры равен семи-восьми векам.

<sup>1721</sup> СП, III, №13, с. 53–54.

<sup>1722</sup> P.L.Gupta. The Legitimacy of Skandagupta's Succession. — «Journal of Indian History». Vol. 40, №2, 1962, с. 243–252.

<sup>1723</sup> О состоянии изученности проблемы эфталитов см.: Ю.В.Ганковский. Народы Пакистана (основные этапы этнической истории). М., 1964, с. 89–93. См. также: Б.Г.Гафуров. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972.

<sup>1724</sup> Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. С.

<sup>1725</sup> СП, III, №14.

гупты, неизвестно, но она, видимо, действительно произошла около 457 г. и окончилась поражением гуннов: никаких сведений о глубоком проникновении больших масс кочевников в Пенджаб, не говоря уже о долине Ганга, до начала VI в. не имеется. На удачный для Гупт исход первого этапа борьбы с гуннами могут указывать также принятие Скандагуптой почетного имени Викрамадитья и свидетельство колонной надписи из Кахаума<sup>1726</sup>, где его величают «повелителем ста царей».

Потерпев неудачу при попытке продвинуться в глубь Индии, гунны-эфталиты обратили свое оружие против Ирана. В 484 г. они одержали победу над сасанидским шахом Фирузом и создали государство, в которое вошли обширные территории Средней Азии, Афганистана и Восточного Ирана. В любое время можно было ожидать нового нашествия на Индию, и сопротивление ему могло быть успешным только при сплочении всех индийских государств вокруг Гупт и сохранении внутренней стабильности империи. Однако к концу жизни Скандагупты и особенно после его смерти (ок. 467 г.) она уже не была прочной.

К сожалению, даже с примерной достоверностью нельзя установить список преемников этого царя. Крайне краткими были царствования Пуругупты и Кумарагупты II, родственные связи которых со Скандагуптой не совсем ясны<sup>1727</sup>. Правление же следующего императора, Будхагупты, было довольно продолжительным (примерно 475–495 гг.) и, очевидно, спокойным. Однако в окраинных областях империи (Саураштра, Северная Бенгалия, Мадхья-Прадеш) уже проявлялись признаки ослабления центральной власти. Правители этих областей, еще признавая верховенство Гупт, начинают присваивать себе титул махараджа, претендуя тем самым на некоторую самостоятельность<sup>1728</sup>.

После Будхагупты возобновляются изнурительные войны с гуннами-эфталитами. Новое вторжение их под водительством Тораманы относится к концу V в. Сюань Цзан, путешествовавший по Индии спустя более чем сто лет после нашествия, рассказывал о многочисленных развалинах городов и монастырей, мимо которых он проезжал. Археологические исследования подтверждают, что почти все буддийские монастыри в окрестностях Таксилы были разрушены и прекратили свое существование в конце V — начале VI в.<sup>1729</sup>

Об обрушившихся на Индию несчастьях мы имеем только сбивчивые и разрозненные данные источников. За короткий срок до воцарения Нарасинхагупты (ок. 500 г.), более известного под именем Баладितья, погибли в боях или в междоусобицах три царя. Среди других событий известно об успешной битве с гуннами в 510 г., упоминаемой в надписи из Эрана (округ Сагар, Мадхья-Прадеш); войсками индийцев командовал некий Бхапугупта, возможно член царствующей династии<sup>1730</sup>. Все же конечный успех остался на стороне чужеземцев, и вся Северная Индия была покорена ими уже при Торамане. Сменившего его Михиракулу (в 515 г. или раньше) Сюань Цзан<sup>1731</sup> и Косма Индикоплов<sup>1732</sup> называют владыкой всей Индии. Государство Гупт продолжало существовать, но его правитель Баладитья должен был платить дань победителю.

В своих записках Сюань Цзан сообщал о восстании под руководством Баладитья. Первое время дела гуптского царя были плохи, и он вынужден был бежать на какой-то остров. Там ему удалось захватить в плен Михиракулу, переправившегося вслед за ним на остров с небольшим отрядом. Баладитья отпустил его при условии восстановления своей независимости. Михиракула вынужден был вернуться в свою столицу Шакалу (Пенджаб).

---

<sup>1726</sup> СII, III, №15.

<sup>1727</sup> Подробнее см.: B.R.Sinha. The Decline of the Kingdom of Magadha (455–1000 A.D.). Bankipore — Patna, 1954, с. 4; P.L.Gupta. The Imperial Guptas, с. 345–351.

<sup>1728</sup> The Vākāṅka-Gupta Age, с. 186–189.

<sup>1729</sup> J.Marshall. Taxila. Vol. 1. Cambridge, 1951.

<sup>1730</sup> СII, III, №20, с. 92. В самой надписи гунны не упоминаются, но исследователи единодушны в том, что речь идет именно о них. В Эране также были найдены надписи (СII, III, №88 и 159), которые ясно показывают, что местный правитель признавал себя в тот период подданным Тораманы.

<sup>1731</sup> Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. 167.

<sup>1732</sup> «Христианская топография». XI.

Но там он узнал, что трон захвачен братом, и направился в Кашмир. Оттуда он совершил грабительский набег на Гандхару, но вскоре умер. Многие подробности, сообщаемые Сюань Цзаном, может быть, и неверны, однако вполне вероятно, что могущество гуннов-эфталитов уже при Михиракуле оказалось подорванным. В дальнейшем серьезной угрозы для Гупт они не представляли. В Индии их власть распространялась еще некоторое время только на Пенджаб и Гандхару.

Борьба с Михиракулой, даже в конечном счете успешная, все же окончательно подорвала прочность империи. Центробежные силы, действовавшие все активнее, к середине VI в. развалили ее окончательно. Данные надписей, монет и печатей первой половины VI в., а также сведения более поздней литературы говорят о возникновении небольших царств, правители которых претендовали на полную самостоятельность. Одним из таких сепаратистов был правитель Малвы Яшодхарман. В его столице Дашапуре (совр. Мандасор) сохранились все надписи, относящиеся примерно к 532 г.<sup>1733</sup> и составленные в стиле панегирика. В них рассказывается, что Яшодхарман окончательно победил гуннов, покорил даже те страны, которые не подчинялись Гуптам и гуннам, и что перед ним будто бы склонились государства от р. Лаухиты (Брахмапутра) и горы Махендры (в Ориссе) до Гималаев и Западного океана (Аравийское море).

Надписи, несмотря на свои значительные размеры, слишком общи и не содержат подробностей о завоевательной деятельности Яшодхармана, его отношениях с Гуптами, границах государства. Поэтому можно думать, что его успехи были далеко не столь блестящи, как он старался их изобразить в надписях, хотя Яшодхарман, очевидно, действительно сыграл важную роль в борьбе с Михиракулой.

Из государств, возникших на развалинах Гуптской империи, значительной силой обладало основанное вассальной от Гуптов династией Маукхари. В VII в. ее столицей был Канаудж (Каньякубджа) на левом берегу Ганга. Надписи называют трех местных правителей, последовательно носивших титул махараджи<sup>1734</sup>. Первый из них, Хариварман, в конце V в., в период ослабления империи, видимо, уже добился определенной независимости. Четвертого из Маукхари, Ишванавармана (середина VI в.), можно считать уже вполне самостоятельным государем. Он присвоил себе титул махараджадхираджа и чеканил свою монету. В надписи сообщается о его успешных войнах с Гаудой и Андхрой<sup>1735</sup>.

Судя по эпиграфике, Вангой в 506 г. управлял некий Вайньягупта, носивший титул махараджа. Можно думать, что он принадлежал к роду Гупт и находился в Ванге сначала на правах наместника, пользуясь значительной самостоятельностью. Со временем он стал даже выпускать монеты. Правивший после него Гопачандра (530–540) называл себя махараджадхираджей и был вполне независим. К середине VI в. государи Ванги подчинили своей власти значительные территории Восточной и Западной Бенгалии.

Победы, одержанные Нарасинхагуптой (Баладитьей) в борьбе с Михиракулой, не могли предотвратить окончательный упадок империи. Его преемники (сам Нарасинхагупта, судя по традиции, ушел в буддийские монахи), Кумарагупта III и Вишнугупта, еще носили пышные титулы, но реальная власть их вряд ли распространялась за пределы Магадхи. Последнее определенное свидетельство существования гуптских императоров — Дамодарпурская надпись<sup>1736</sup>, относящаяся к 543–544 гг. Но уже в дарственной надписи на медной пластине из Амауна (в районе Гаи, т.е. в центральной части Магадхи, как бы в самом сердце империи) местный махараджа вовсе не упоминает о гуптском императоре<sup>1737</sup>. Не является ли это свидетельством окончательного распада империи?

Правда, в Магадхе еще долго правили так называемые Поздние Гупты — государи, последняя часть имени которых оканчивалась на «гупта», но непосредственной связи с

<sup>1733</sup> СП, III, №33 и 34.

<sup>1734</sup> СП, III, №47–51.

<sup>1735</sup> ЕИ. XIV, с. III.

<sup>1736</sup> ЕИ. XVII, с. 193.

<sup>1737</sup> Там же, с. 50.



Гуптской имперской династией Магадхи они уже, очевидно, не имели и, судя по надписям, на нее и не претендовали<sup>1738</sup>.

*Государственный строй.* Державы Кушан и Гупт были крупнейшими государствами в Индии первых веков нашей эры. О государственном строе первой из них мы знаем немного; государственный же строй империи Гупт известен значительно лучше. В основе его лежали широко распространенные в то время в Индии общественные и политические институты, и в этом смысле его следует рассматривать как типичный для крупных древнеиндийских государств.

К моменту образования империи Гупт уже сложились прочные традиции управления государством, выдержавшие испытанно временем, освященные авторитетом традиции и религии. В целом система управления при Гуптах принципиально не отличалась от системы управления Маурьев, хотя многие институты получили дальнейшее развитие.

Прежде всего усилился деспотический характер власти главы государства. Общие представления о божественном происхождении царской власти и особом назначении царя порождают попытки обожествления здравствующего государя. Живым богом называется в Аллахабадской колонной надписи Самудрагупта<sup>1739</sup>. Сам тон надписей, в которых упоминаются гуптские цари, сильно отличается от тона надписей Ашоки.

Окончательно падает значение паришада, долгое время существовавшего как собрание представителей высшей знати, с которым царь некогда вынужден был считаться. Правда, само слово «паришад» встречается в Билсадской надписи Кумарагупты I (415–416), но о его фактической роли известно крайне мало<sup>1740</sup>. В «Нитисаре» Камандаки термин «паришад» в значении царского совета вовсе не употребляется; здесь царский совет называется «мандалой», и членов его назначает царь<sup>1741</sup>. В Аллахабадской колонной надписи<sup>1742</sup> рассказывается, что Чандрагупта, решив назначить своим наследником Самудрагупту, ограничился тем, что объявил об этом в собрании, состоявшем из лиц, которые жили при дворце. О возрастании роли царя может свидетельствовать и тот факт, что он значительно свободней, чем прежде, распоряжался общегосударственной собственностью. Многочисленные дарственные грамоты гуптских царей ясно указывают на это.

Но даже при Гуптах осталась неизменной древняя особенность индийских монархий — отсутствие непреложного порядка престолонаследия. Воцарение нового государя после смерти царя, как правило, вызывало внутривластные осложнения. Правители почти всегда имели много жен. Каждая из них представляла какой-нибудь влиятельный род или правящую династию другого государства, с которым выгодно было упрочить союз или дружественные отношения. Естественно, что каждая царица и ее ближайшее окружение при дворе оказывались проводниками определенной политики.

Чаще всего царем становился старший сын первой царицы, но это никогда не было законом<sup>1743</sup>. Во многих случаях царь еще при жизни выбирал себе преемника, поэтому борьба за престол начиналась задолго до того, как он пустел, и вспыхивала с особой силой, когда это случалось, даже если имелся преемник, назначенный прежним царем. Новому царю приходилось преодолевать немало препятствий, прежде чем он прочно утверждался на престоле.

Отличительной чертой империи Гупт (особенно на раннем этапе ее существования) по сравнению с империей Маурьев являлась большая централизация. Гупты во время завоевательных походов часто изгоняли или истребляли побежденных государей, а их владения присоединяли к своим в качестве провинций. По-видимому, особенно сурово Гупты расправлялись с республиками — малавов, арджунаянов, яудхеев — политическими анта-

<sup>1738</sup> B.P.Sinha. The Decline of the Kingdom of Magadha (450–1000 A.D.). Patna, 1954.

<sup>1739</sup> СII, III, №1, с. 8.

<sup>1740</sup> Там же, №10, с. 44; см.: Н.Chakraborti. India as Reflected in. the Inscriptions of Gupta Period.

<sup>1741</sup> Это особенно ясно видно из стихов IV.24–30.

<sup>1742</sup> СII, III, №1, с. 6.

<sup>1743</sup> Артх. I.17–18.

гонистами имперской власти: в конце рассматриваемого периода эти объединения исчезают с политической карты Индии. Такая политика более ранними авторитетами<sup>1744</sup> не рекомендовалась, и Маурьи ей не следовали. К тому же в их эпоху государственная власть была недостаточно сильна, чтобы организовать управление огромной разноплеменной империей. Во времена Гупт произошла дальнейшая нивелировка племен и народностей, населявших долину Ганга; экономические связи между отдельными частями страны стали более прочными; наконец, империя Гупт была значительно меньше по размерам.

Большая централизация вела к бюрократизации государственного аппарата, усложнению органов управления и увеличению численности чиновничества. Надписи дают представление о развитом делопроизводстве, о ведении подробной документации, о сложной системе учета земель, дарений, сбора налогов, а также расходов в царской казне. Все это приводило к увеличению числа служащих разного ранга — счетоводов, писцов, таможенных чиновников и т.д.

В ранних шастрах царю рекомендовалось посты высших чиновников передавать по наследству, ибо наследственные чиновники лучше подготовлены, добросовестнее относятся к исполнению своих обязанностей и отличаются особой верностью своему повелителю. При Гуптах высшие должности (мантринов, аматьев, сачивов) все чаще становятся наследственными. Это приводило к тому, что содержание, полагавшееся сановнику за службу, тоже передавалось по наследству, и с течением времени его начинали рассматривать как семейное имущество.

Однако стройность системы управления государства Гупт не следует переоценивать. При них отсутствовало, например, единообразное территориальное деление: как провинции, так и области и районы именовались разными терминами, имели неодинаковый статус, возглавлялись сановниками различных рангов. Причины этого коренились, очевидно, в том, что подчинение тех или иных территорий совершалось не одновременно и в различных условиях; кроме того, завоевателю приходилось считаться с местными традициями и институтами. Административные единицы обычно совпадали с районами расселения народностей и племен. И в этом смысле империя Гупт принципиально не отличалась от империи Маурьев. Однако имеющиеся факты показывают, что в рассматриваемый период административная система все же была более четкой и централизованной, чем раньше<sup>1745</sup>.

---

<sup>1744</sup> Ману VII.202; Аpx. VI.2; VII.3 и 16.

<sup>1745</sup> B.N.Puri. *History of Indian Administration*. Vol. 1. Ancient Period. Bombay, 1968; R.S.Sharma. *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*. Delhi, 1968; R.N.Dandekar. *The System of Government under the Guptas*. — *Bhāratīya Vidyā*. Vol. 20–21 (1960–1961). 1963, с. 340–354; он же. *The Age of the Guptas and other Essays*. Delhi, 1982.

## ГЛАВА XIX

### ЮЖНАЯ ИНДИЯ

Самыми значительными явлениями общественной и политической жизни Южной Индии в первые века нашей эры было создание крупных государственных объединений, дальнейшее развитие классовообразования у народов, находившихся раньше на стадии родоплеменных отношений, возникновение и становление раннефеодальных отношений. Если в предшествующую эпоху эта часть страны заметно отставала от Севера, замедленными темпами шло развитие классов и государства, то в рассматриваемую эпоху Юг не только догнал наиболее передовые области Северной Индии, но и в некоторых случаях перегнал их. Имеющийся материал источников показывает, что на Юге протекали сходные с «северными» социально-экономические процессы (в том числе шло формирование феодального уклада). Однако в отличие от Северной Индии, где в это время наблюдались сложные изменения этнического состава населения (вторжения греков, парфян, саков, гуннов, эфталитов), что сказалось на политической, социальной и культурной сферах, на Юге (за исключением, пожалуй, лишь Западного Декана) развитие общества шло без особого влияния внешних факторов. Поэтому некоторые процессы социального развития проходили здесь интенсивнее и «чище», но вместе с тем многие традиционные институты сохранялись более стойко.

С сожалением приходится констатировать, что в течение весьма длительного времени изучению общественного развития Южной Индии в первые века нашей эры, как, впрочем, и в другие периоды древней истории, уделялось незаслуженно мало внимания. В индологии бытовало явно искаженное представление о Южной Индии как области далекой периферии, безнадежно отставшей в своем развитии от Северной; древняя культура южноиндийских народов нередко характеризовалась как провинциальная и даже вторичная по сравнению с «арийской» цивилизацией Северной Индии. Этот взгляд не основывался на результатах научных изысканий, а вытекал из тенденциозных, часто националистических установок.

За последние десятилетия основы таких ненаучных концепций были решительно подорваны. Индология обогатилась многими важными источниками (археологические и эпиграфические находки, издание новых текстов на южноиндийских языках), более пристальное внимание стало уделяться проблемам экономики, социальной и культурной истории Декана и крайнего Юга страны, были пересмотрены многие тенденциозные взгляды на общий процесс исторического развития древней Индии. Благодаря интенсивным исследованиям ученых (прежде всего индийских) выявилась значительная роль Южной Индии в судьбах древнеиндийской цивилизации. Более того, сейчас получены важные свидетельства о более раннем, чем на Севере, возникновении в Южной Индии феодального уклада и развитии феодальных отношений<sup>1746</sup>. «Феодальные черты» нашли отражение в сатаваханской и вакатакской эпиграфике, к изучению которой приковано внимание многих современных индологов.

Причины ускоренного развития здесь феодализма еще окончательно неясны, но о некоторых «стимуляторах» этого процесса можно говорить уже сейчас. Ранее отмечалось, что в этническом и культурном отношениях Южная Индия в первые века нашей эры отличалась большей стабильностью и однородностью (при всей условности этого понятия), чем Северная. Процессы общественного развития на Юге проходили интенсивнее. Феодализа-

---

<sup>1746</sup> См.: R.S.Sharma. *Indian Feudalism (300–1200)*. Calcutta, 1965; он же. *Social Changes in Early Medieval India*. Delhi, 1969; он же. *Problem of Transition from Ancient to Medieval in Indian History*. — IHR. 1974, vol. 1, №1; B.N.S.Yadava. *The Accounts of the Kali Age and the Social Transition from Antiquity to the Middle Ages*. — IHR. 1978–79, vol. 5, №1–2; M.Njammasch. *Dorfverleihungen und Landschenkungen im Dekhan vom 1 bis zum 5 Jahrhundert u. Z.* — «Klio». 1972, Bd 54.

ция не была связана с длительным переходом от рабовладельческих обществ, феодальные отношения вызревали на основе общинной структуры. Немалое значение, очевидно, имела весьма активная торговля с другими странами, в том числе с греко-римским миром.

В рассматриваемый период Южная Индия уже не воспринималась государствами Севера как область легкой наживы. Даже Гупты вынуждены были считаться с мощью государства Вакатаков и использовать его поддержку. Государства крайнего Юга вступали в непосредственные контакты не только с Римом, но и с Юго-Восточной Азией и Дальним Востоком. В Южной Индии наблюдались сложные процессы взаимодействия местных дравидийских культур с индоарийской традицией Севера, на Юг проникали буддизм и джайнизм. С Деканом сатаваханской эпохи связано одно из важнейших явлений религиозной и философской жизни древней Индии — возникновение махаяны, появление первых махаянских школ и сочинений — факт, заслуживающий специального рассмотрения, прежде всего в связи с изучением процесса феодализации в этой части Индии<sup>1747</sup>. Одни из первых крупных буддийских монастырей также связаны с Южной Индией — Деканом (особенно показательна эпиграфика периода Сатаваханов, Вакатаков и Икшваков)<sup>1748</sup>. Новые исследования позволяют более рельефно представить и политическую историю южноиндийских государств в первые века нашей эры, хотя многое еще остается неясным, гипотетичным и дискуссионным.

*Шакские кшатрапы и Сатаваханы.* К началу рассматриваемого периода ведущей силой на политической карте Южной Индии была империя Сатаваханов. Основной их соперник — Калинга при преемниках Кхаравелы потеряла былое могущество и разделилась на ряд небольших политических объединений.

Сатаваханам пришлось вести борьбу с шакскими кшатрапами. Эта борьба продолжалась в течение нескольких столетий и окончательно подорвала мощь Сатаваханской империи. Первые признаки упадка проявились уже в I — II вв. Еще в конце I в. до н.э. отдельные сакские племена (шаки санскритских источников)<sup>1749</sup> достигли долины Инда и, возможно, овладели некоторыми областями Катхиавара. Но особенно яркими успехами шакских кшатрапов были отмечены первые два века нашего летосчисления. Наибольшим влиянием в Западной Индии пользовались правители кшатрапских родов Кшахаратов и Кардамаков.

В «Перипле Эритрейского моря» (52), относящемся примерно к 70–80-м годам н.э., говорится о расцвете торговли при старшем Сарагане<sup>1750</sup> и ее упадке после того, как торговые пункты Суппара (санскр. Шурпарака, совр. Сопара) и Каллиена (совр. Кальян) были заняты Санабаром (Санданом). Д.С.Сиркар склонен видеть в Санабаре (Сандане) одного из шакских правителей, который примерно в середине I в. отобрал у Сатаваханов ряд областей Западного Декана<sup>1751</sup>.

Позднее шакскому кшатрапу Нахапане из рода Кшахарата и его зятю Ушавадате удалось захватить довольно значительные территории. В Джуннаре (округ Пуна) была от-

---

<sup>1747</sup> См., например: A.K.Warder. Feudalism and Mahāyāna Buddhism. — Indian Society: Historical Probings. Delhi, 1974.

<sup>1748</sup> M.Njammasch. Hierararchische Strukturen in den buddhistischen Klöstern Indiens in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung. Untersuchungen zur Genesis des indischen Feudalismus. — «Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift». 1970, №4; она же. Akhayanivischenkungen an Klöster und Tempel im Dekhan unter den Sātavāhanas, — «Acta Orientalia». [Budapest]. 1974, vol. 24.

<sup>1749</sup> В пракритских текстах Saka, что и передает собственное имя. Форма Śaka связана с санскритом и отражает «народную этимологию» (СII. Vol. 2, с. XVI).

<sup>1750</sup> Передача пракритского имени Sāṅaka. Многие исследователи отождествляют его с царем Сатаваханов — Шатакарни I. Д.Пингри считает, что Сандан был правителем Аванти при Нахапане (см.: D.Pingree. The Empires of Rudradāman and Yaśodharman: Evidence from Two Astrological Geographies. — JAOS, 1959, vol. 79).

<sup>1751</sup> The Age of Imperial Unity. Bombay, 1960, с. 199–200. По другой идентификации его иногда сопоставляют с одним из сатаваханских царей.

крыта надпись, составленная чиновниками Нахапаны<sup>1752</sup>. Надписи Ушавадаты из Насика и Карли намечают границы его владений<sup>1753</sup>. Под его властью в 119–125 гг. находились области Насика, Пуны, Южного Гуджарата, Северного Катхивара, Западной Малвы, крупные города Шурпарака, порт Бхарукачча (греч. Баригады, совр. Бхаруч). Надписи с именами Нахапаны и его зятя, относящиеся ко времени после 125 г., не встречаются<sup>1754</sup>. Не исключено, что Сатаваханам к этому времени удалось освободиться от шакских кшатрапов и вновь присоединить ранее утраченные области к своей империи. Возможно, что в борьбе с Сатаваханами пал и сам Нахапана. О царе — победителе шаков — ученые высказывают разные предположения<sup>1755</sup>. Наш самый надежный источник — эпиграфика называет имя Готамипуты Сатакани (санскр. Гаутамипутра Шри Шатакарни)<sup>1756</sup>. Одна из надписей Насика представляет собой приказ сатаваханского царя Сири Сатакани Готамипуты из военного лагеря о дарении деревни<sup>1757</sup>. Надпись датируется 18 г. правления Готамипуты, когда ему, очевидно, уже удалось овладеть некоторыми областями Западной Индии. Он назван «господином Бенакатаки в Говардхане» (район Насика).

В надписи Готами Баласири всячески прославляются военные успехи ее сына Готамипуты. Его величают разрушителем шаков, яванов и палхавов (пахлавов — парфян). «Он, — говорится в тексте, — явился искоренителем рода Кшхаратов (Khakharātavaśa) и восстановителем славы Сатаваханов (Sātavāhanakula)»<sup>1758</sup>. Далее перечисляются территории под властью Готамипуты, и среди них те, которые раньше принадлежали Нахапане и Ушавадате. Вероятно, к концу правления Готамипуты Сатаваханы сумели вернуть себе все области Северного Декана и многие районы Западной и Центральной Индии, временно захваченные шакскими правителями. О победе Сатаваханов свидетельствуют и нумизматические материалы — огромный клад монет, открытый в округе Насик, показал, что Готамипута перечеканил большинство монет кшатрапа Нахапаны<sup>1759</sup> (этот тип монет обнаружен и в Саураштре).

Если верить свидетельствам надписей из Насика, Готамипута Сатакани кроме земель, отвоеванных у шакских кшатрапов, присоединил к империи и новые территории (например, Ашмаку и Вадарбху). Царь провозгласил себя властелином Виджхи — горных районов Виндхьи, Махиды (Махендры, Восточные Гаты), Сахьи (Западные Гаты), Чакоры (южная часть Восточных Гат), Малайи (Западные Гаты) и др. Упоминание Махендры и Чакоры, возможно, указывает на вхождение в империю Готамипуты Калинги и Андхры<sup>1760</sup>. Период его правления был временем нового расцвета Сатаваханского государства. В надписи Готами Баласири о Готамипуте говорится как о царе, который укрепил империю л систему управления и «приостановил порчу четырех варн»<sup>1761</sup>. Последнее, видимо, надо трактовать не просто как традиционное восхваление царских достоинств; в нем можно ус-

<sup>1752</sup> D.C.Sircar. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilisation*. 2 ed. Vol. 1. Calcutta, 1965, с. 172–173.

<sup>1753</sup> EI. 1905–1906. Vol. 8, с. 78, 82.

<sup>1754</sup> См.: B.N.Mukherjee. *The Kushāṣas and the Deccan*. Calcutta, 1968.

<sup>1755</sup> Основные точки зрения подробно излагаются Г.Венкетом Рао (*The Early History of the Deccan*. Ох., 1960).

<sup>1756</sup> Надписи №2, 4, 5 из Насика (EI. 1905–1906. Vol. 8). Мы следуем в данном случае за Д.С.Сиркаром и Х.Райчаудхури, которые датируют правление Готамипуты 106–130 гг. (*The Age of Imperial Unity*, с. 262; Н.Райчаудхури. *Political History of Ancient India*. Calcutta, 1953, с. 492). Мнения ученых, однако, различны: В.Смит относил его правление к 102 г., Нилаканта Шастри — к 80 г., Венкет Рао — к 62 г., К.Гопалачари — к 72 г. и. э. В зависимости от этой даты меняется датировка правления и остальных царей династии Сатаваханов и по-разному решается вопрос об их взаимоотношениях с шакскими кшатрапами.

<sup>1757</sup> EI. Vol. 8, с. 71–72; см. также: E.J.Rapson. *Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty, the Western Kātrapas, the Traikūāka Dynasty and the «Bodhi» Dynasty*. L., 1908, с. XXIX.

<sup>1758</sup> EI. Vol. 8, с. 60.

<sup>1759</sup> Обзор основных нумизматических данных по эпохе Сатаваханов см.: *Coinage of the Sātavāhanas and Coins from Excavations*. Nagpur, 1972; см. также: H.V.Trivedi. *Counterstriking Devices of Gautamī-putra Śātakarṇi*. — JNSI. 1955, vol. 17, №2.

<sup>1760</sup> *A Comprehensive History of India*. Vol. 2. Calcutta, с. 313.

<sup>1761</sup> EI. Vol. 8, с. 36–49.

матривать отражение определенной социальной политики Сатаваханов. В условиях бурного развития ремесла и торговли, смешения местного населения с пришельцами — шаками, быстро ассимилировавшимися и включившимися в общую систему сословно-кастового деления, перегородки между варнами, наверное, в какой-то степени ломались. Сатаваханы скорее всего предприняли некоторые меры, имевшие целью воспрепятствовать разрушению традиционной системы.

Сообщение о «порче четырех варн» (cātuvarṇya) интересно еще в одном аспекте: во многих древнеиндийских и раннесредневековых сочинениях приход века Кали (Kaliyuga) связывается с резкими изменениями в разных сферах традиционной жизни, в том числе и социальной; постоянно указывается на «порчу варн» — нарушение привычной брахманской схемы. Некоторые индийские исследователи справедливо связывают эти описания с важными сдвигами в общественном развитии — с переходом от древнего периода к ранне-средневековому, феодальному<sup>1762</sup>. Можно полагать, что начало этого важнейшего процесса в историческом развитии Индии наметилось в эпоху Сатаваханов и нашло отражение в эпиграфике.

Но вернемся к событиям политической истории этого периода. Несмотря на успехи Сатаваханов, их борьба с шакскими кшатрапами была далека от завершения. Вскоре сам Готамипута вынужден был уступить им некоторые земли, когда войска кшатрапов вновь вторглись в пределы его империи. Особенно сокрушительные удары нанес Рудрадаман — шакский кшатрап из рода Кардамаков. В его надписи из Джунагадха, относящейся к 72 г. эры Шака (150 г. н.э.), он именуется правителем многих стран, в том числе и тех, которые назывались среди владений Готамипуты: Акара, Аванти, Анупа, Апаранта, Сурашатра<sup>1763</sup>. Иными словами, за исключением областей Насика и Пуны Сатаваханы потеряли все основные территории на западе и севере империи, в том числе области Малвы, Северного Конкана, Катхиаварский полуостров<sup>1764</sup>. В надписи отмечается, что Рудрадаман дважды побеждал Шатакарни — «правителя Южной страны» (Dakṣiṇāpathapati). Очевидно, имеется в виду сатаваханский царь Готамипута Сатакани<sup>1765</sup> (Гаутамипутра Шатакарни).

*Наследники Готамипуты.* Шакские кшатрапы удерживали свою власть над некоторыми областями Западной Индии и при сыне Готамипуты — царе Пулумави (Васиштхипутра Шри-Пулумави — 130–159 гг.<sup>1766</sup>). Возможно, что имя этого царя Σριπολεματος и его столица Пратиштхана (Βασιλεύς) упоминаются в «Географии» Птолемея (VIII.1.63 и 82)<sup>1767</sup>. Свидетельства Птолемея позволяют также считать, что районы Северной Малвы принадлежали кшатрапам из рода Кардамаков. Труд Птолемея датируется примерно 140 г. н.э., и это дает возможность полагать, что преемникам Готамипуты пришлось вести борьбу с представителями Кардамаков. Из эпиграфики известно также о матримониальных связях Сатаваханов с Кардамаками: брат царя женился на дочери Рудрадамана. Это, очевидно, сказалось не только на политической ситуации, но и на монетном обращении: сатаваханские монеты этого времени несут на себе влияние монетной системы кшатрапов<sup>1768</sup>.

Эпиграфика и данные нумизматики свидетельствуют о том, что временное господство шаков в отдельных областях Западной Индии не оказало существенного влияния на социальное и культурное развитие районов бывшей Сатаваханской империи. Власть шак-

<sup>1762</sup> R.S.Sharma. Problem of Transition from Ancient to Medieval in Indian History; B.N.S.Yadava. The Accounts of the Kali Age and the Social Transition from Antiquity to the Middle Ages; R.S.Sharma. The Kali Age: A Period of Social Crisis. — India. History and Thought. Calcutta, 1982.

<sup>1763</sup> EI. Vol. 8, с. 44; о надписях с упоминанием Рудрадамана см. также: R.D.Banerji. The Andhra Inscriptions of the Time of Rudradāman. — EI. 1921–1922, vol. 16; J.M.Nanavati, H.G.Shastri. An Unpublished Kṣatrapa Inscription from Cutch. — JOIB. 1961–1962, vol. 11.

<sup>1764</sup> См.: D.Pingree. The Empires of Rudradāman and Yaśodharman.

<sup>1765</sup> The Age of Imperial Unity, с. 183.

<sup>1766</sup> Предлагаются и более ранние даты — 110–138 гг. н.э. (V.Dehejia. Early Buddhist Rock Temples. L., 1972). Хронология этого периода — сложна и дискуссионна.

<sup>1767</sup> См.: L.Renou. Géographie de Ptolémée. L'Inde (VII.1–4). p 1925, с. 35.

<sup>1768</sup> См.: D.C.Sircar. Silver Coins of Vāsiṣṭhī-putra Śātakarṇi. — EI. 1963–1964, vol. 35; подробнее см.: I.K.Sarma. Coinage of the Śātavāhana Empire. Delhi, 1980.

ских кшатрапов в основном ограничивалась политической сферой. Шаки быстро смешивались с местным населением, принимали индийские имена и обычаи, оказывали покровительство различным религиозным течениям, и прежде всего буддизму, который в этот период особенно быстро стал распространяться на Юге.

В Декан проникает и санскрит: на нем, а также на пракритах написаны эпиграфические документы шакских кшатрапов. Влияние санскрита прослеживается и в языке ряда надписей поздних сатаваханских царей<sup>1769</sup>. С шаками связано, очевидно, и введение серебряных монет, имевших хождение в позднесатаваханскую эпоху.

Судя по надписям Пулумави из Амаравати и Дхараникоты, в период правления этого царя Сатаваханы особое внимание уделяли своим восточным провинциям, что, по всей вероятности, вызывалось потерей ими некоторых северных и западных областей. Одна из надписей Дхараникоты относится к 25 г. правления Пулумави. По мнению Г. Венкета Рао, царь в это время уже чувствовал безнадёжность своей борьбы за верховенство на Севере и полностью переключился на Восток<sup>1770</sup>. На важность восточного вопроса указывают и многочисленные находки монет Пулумави в Андхре. Политика по укреплению восточных и южных областей империи продолжалась и при преемниках Пулумави — царе Шива Шри Шатакарни (по спискам пуран), монеты которого обнаружены здесь, и Сирияне Сатакани — Шри Яджна Шатакарни (также по спискам пуран)<sup>1771</sup>.

Даже в этот период Сатаваханы не прекращали борьбы со своими постоянными противниками на Севере. Правда, в первые десятилетия после Готамипуты им не удавалось достигнуть каких-либо ощутимых успехов, но при царе Сирияне Сатакани они освободили многие западные и северные области. Надписи этого царя обнаружены в Насике<sup>1772</sup> и Канхери<sup>1773</sup>, а монеты — в Северном Конкане, Народе, на Катхиаварском полуострове. Можно полагать, что при нем была воссоздана империя, простирающаяся «от западного до восточного океана». Объединение западных и восточных областей способствовало развитию торговли, в частности зарубежной. На монетах Сирияны Сатакани изображены суда — несомненное указание на расширение морской торговли.

Однако наследники могущественного Сирияны Сатакани не могли сохранить единство огромной империи. Согласно пуранам, последним царем династии был Пулумави. Интересно, что область, где была составлена его надпись, район современного Беллари, названа в тексте *Sātavāhanihāra* — «округ Сатаваханов»<sup>1774</sup>. В период, когда Сатаваханы, очевидно, владели лишь восточными провинциями, термин, обозначающий ранее все территории огромной империи, стал теперь применяться к восточным районам — к Андхре. Некоторые исследователи высказывали предположение, что Пулумави был не полностью независим, а подчинялся военному правителю (махасенапати) Кхамданаги, о котором сообщает надпись из Мьякадони<sup>1775</sup>.

Единое государство распалось, но еще долго мелкие правители, принадлежавшие к различным ветвям династии, удерживали за собой ряд областей. В Кунтале, например, потомки одной из ветвей Сатаваханов правили до середины IV в. Отдельные части империи оказались под властью династий Вакатаков, Абхиров, Паллавов и Икшваков.

В немалой степени этому способствовала политическая обстановка, сложившаяся в Индии к середине III в. Династия Абхиров, утвердившаяся после распада государства Сатаваханов в Северном Конкане и, возможно, даже вытеснившая Западных Кшатрапов из их столицы Уджаяни, вскоре утратила свое значение и не могла претендовать на гегемонию в

<sup>1769</sup> Подробнее см.: Th. Damsteegt. *Epigraphical Hybrid Sanskrit*. Leiden, 1978.

<sup>1770</sup> *The Early History of the Deccan*. Vol. 1, c. 128.

<sup>1771</sup> Датировка правления этих царей — объект острых споров (*Inscriptions of the Vākāṅkas*. — СII. Vol. 5. Ootacamund, 1963).

<sup>1772</sup> *EI*. Vol. 8, c. 94.

<sup>1773</sup> H. Lüders. *A List of the Brāhmī Inscriptions from the Earliest Times to about 400 A.D. with the Exception of Aśoka*. — *EI*. 1909–1910. Vol. 10, №1024. Appendix.

<sup>1774</sup> D. C. Sircar. *Select Inscriptions...*, c. 212; *The Early History of the Deccan*. Vol. 1, c. 130.

<sup>1775</sup> *EI*. 1917–1918. Vol. 14, c. 151.

Южной и Западной Индии<sup>1776</sup>. Кшатрапские правители владели некоторыми западными областями, но Декан уже не находился под их непосредственным контролем<sup>1777</sup>. Довольно сильной династии Икшваков принадлежали лишь отдельные области Андхры (об этом сообщают их надписи из Нагарджуниконды)<sup>1778</sup>, и она не могла играть ведущую роль в политической жизни всего Юга. Еще менее влиятельными были династии Нагов и Чуту-Сатакарниев.

*Империя Вакатаков.* Сильную империю, не уступавшую в могуществе и славе Сатаваханской, удалось создать правителям династии Вакатаков.

Исследователь истории Декана изучаемого периода располагает значительным числом эпиграфических документов, связанных с этой династией<sup>1779</sup>. Отдельные политические события нашли отражение и в надписях гуптских царей, с которыми Вакатаки были связаны даже родственными отношениями. Однако, к сожалению, материалы эпиграфики весьма неоднородны. Крайне фрагментарны наши сведения о первом царе династии — Виндхьяшакти. Его имя встречается в одной из надписей Аджанти<sup>1780</sup> и в пуранах, которые считают его основателем династии и отцом царя Правары, т.е. Праварасены<sup>1781</sup>.

Источники не содержат прямых свидетельств о первоначальных владениях Вакатаков, но косвенные данные указывают на связь с областями современного Берара<sup>1782</sup>. По мнению исследователей, Виндхьяшакти находился в зависимости от поздних Сатаваханов и лишь после падения их государства добился самостоятельности<sup>1783</sup>. Ему удалось, очевидно, распространить свою власть на некоторые земли в районе гор Виндхья, на что может указывать его имя. Пураны говорят о первом вакатакском царе в связи с династией Нага в Видише и народом килакила, который назван «явана» (справедливость этих свидетельств пуран подвергается сомнению). Возможно, что возвышение Виндхьяшакти проходило в напряженной обстановке соперничества с шакскими кшатрапами (яванами пуран?) и местными независимыми династиями. По мнению В.В.Мираши, первоначальный домен первого из Вакатаков находился в Центральном Декане. Весьма неопределенна дата его воцарения. Опорным пунктом хронологии является событие более позднего времени — брак дочери гуптского царя Чандрагупты II (375–414) с шестым правителем Вакатаков — Рудрасеной II. Следуя этой дате, ученые составили хронологическую схему династии и отнесли ее начало приблизительно к 250 г.<sup>1784</sup>

При сыне Виндхьяшакти, царе Праварасене I (270–330) — одном из самых известных правителей этой династии, государство Вакатаков значительно расширило свои границы. Показательно, что в надписях вакатакских правителей именно с Праварасены I открывается список царей. Праварасена был единственным, кто принял титул «самрат» — «всеправитель», заявив тем самым о своем могуществе. По местам находок надписей его ближайших наследников можно заключить, что к концу правления Праварасены империя включала почти всю западную часть Декана между Нармадой и Кришной. Не исключено, что Праварасена захватил и некоторые территории в Западной Индии, однако эпиграфических подтверждений этого мы пока не имеем.

<sup>1776</sup> См.: V.V.Mirashi. *Inscriptions of the Kalachuri-Chedi Era* (CII. Vol. 4). Ootacamund, 1955.

<sup>1777</sup> H.V.Trivedi. *Western Kshatrapa Coins in the Andhra Pradesh Government Museum, Hyderabad*, 1964.

<sup>1778</sup> См., например: J.Ph.Vogel. *Prakrit Inscriptions from a Buddhist Site at Nāgārjunikoṭṭa*. — EI. 1929, vol. 20.

<sup>1779</sup> Подробнее см.: *Inscriptions of the Vākāṭakas*.

<sup>1780</sup> D.C Sircar. *Select Inscriptions...*, с. 450; *Inscriptions of the Vākāṭakas*, №25. Он назван «Знаменем рода Вакатаков».

<sup>1781</sup> F.E.Pargiter. *The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age*. Ox., 1913, с. 49.

<sup>1782</sup> *The Early History of the Deccan*. Vol. 1, с. 154–155.

<sup>1783</sup> *The Age of Imperial Unity*, с. 216; *A Comprehensive History of India*. Vol. 2, с. 329.

<sup>1784</sup> *Inscriptions of the Vākāṭakas*, с. XVIII. Мы следуем этой хронологической схеме.



Надписи рассказывают о браке сына Праварасены и дочери Бхаванаги — царя династии Нага, которой принадлежали значительные территории Центральной Индии<sup>1785</sup>. Очевидно, благодаря такому союзу Вакатаки укрепили свои позиции и в этой части страны.

Сыновья Праварасены еще при жизни отца стали правителями главных провинций империи. После его смерти они пытались отстоять свою самостоятельность и создать собственные государства. Эпиграфика<sup>1786</sup> упоминает, например, о Сарвасене, правителе в областях Южного Берара, основавшем независимую ветвь династии, которая просуществовала до V в.

Царям главной ветви династии удалось сохранить свою власть над большей частью империи, хотя они уже не величали себя «самрат». После Праварасены трон перешел к его внуку Рудрасене I (330–350), правление которого совпало с возникновением и усилением династии Гупт. Царь Самудрагупта совершил победоносный поход на Юг, что должно было, видимо, привести к столкновению с Вакатаками. В Аллахабадской надписи Самудрагупты упоминается ряд государств Южной Индии, говорится о его победе над царем Рудрадэвой из Арьяварты, которого учетные отождествляли с Рудрасеной I. Из этого делался вывод, что Гупты полностью победили Вакатаков<sup>1787</sup>. Несмотря на явно панегирический характер Аллахабадской надписи, можно все же допустить, что Гупты действительно сумели на время отобрать у Вакатаков некоторые области, в частности Южную Кошалу и Андхру. Впрочем, поскольку поход Самудрагупты на Юг не привел к присоединению к империи покоренных районов, гуптская власть здесь могла быть только временной и в значительной степени номинальной.

Напряженные отношения между Гуптами и Вакатаками продолжались, очевидно, недолго: при внуке Рудрасены обе династии заключили матримониальный союз. Не исключено, что еще раньше, при сыне Рудрасены — Притхивишене I (350–400), Вакатаки урегулировали свои отношения с грозным северным соседом. Надписи говорят о Притхивишене как о царе, при котором значительно увеличилась численность войска и укрепилась казна.

О возрастании роли Вакатаков на политической арене Индии может, наверное, свидетельствовать и брак царевича Рудрасены II с Прабхаватигуптой, дочерью Чандрагупты II Викрамадитьи<sup>1788</sup>. Безусловно, этот союз преследовал определенные политические цели. Гупты готовились к войне с Западными Кшатрапами и хотели, видимо, обеспечить безопасность своих южных границ, тем более что империя Вакатаков находилась в непосредственной близости к владениям кшатрапов. Такая политика имела успех: Гуптам, судя по данным эпиграфики и нумизматики, удалось победить кшатрапов и захватить Западную Малву и Саураштру, а Вакатаки сохранили большинство своих владений.

Правление Рудрасены II было непродолжительным; после его смерти власть фактически перешла в руки Прабхаватигупты, в течение многих лет состоявшей регентшей при своих сыновьях. В этот период гуптское влияние заметно усилилось. На основании свидетельств надписи царицы ученые сделали вывод, что к столицу Вакатаков Нандивардхану (недалеко от совр. Нагпура) из Паталипутры были направлены чиновники гуптской администрации<sup>1789</sup>. Не исключено, что и культурное влияние Севера стало особенно заметным в Декане именно в это время.

Тогда же произошло возвышение представителей боковой линии вакатакских царей. Судя по надписям, владения их правителя Праварасены II (420–450) включали не только Южный Берар, но и области Махараштры. Обе ветви Вакатаков соперничали друг с дру-

<sup>1785</sup> The Age of Imperial Unity, с. 220.

<sup>1786</sup> EI. 1941–1942. Vol. 26, с. 137.

<sup>1787</sup> Однако Рудрадэва упоминается среди правителей Северной Индии, что значительно ослабляет убедительность указанной выше идентификации. Этот вопрос подробно разбирался А.Альтекармом, который решительно выступал против мнения С.Айянгара и К.Джаясвала о победе Гуптов (Vākāṅka — Gupta Age. Lahore, 1946, с. 95–100; The Early History of the Deccan. Vol. 1, с. 165–171).

<sup>1788</sup> СII. Vol. 3, с. 236.

<sup>1789</sup> The Early History of the Deccan. Vol. 1, с. 175.

гом. После царя Притхивишены II (конец V в.) значение центральной ветви династии падает, и главенство переходит к правителям Южного Берара (эту ветвь часто называют «Вака-таки из Ватсагульмы» — по месту находок надписей этих царей). Царь Харишена (475–500) распространил свою власть на многие районы Декана и на ряд областей Западной Индии. В надписи из Аджанты Харишена характеризуется как завоеватель Кунталы, Аванти, Калинги, Южной Кошалы, Андхры и др.<sup>1790</sup> Возможно, что эти блистательные успехи были связаны с ослаблением государства Гупт. Правление Харишены было временем нового, хотя и недолгого, расцвета империи Вакатаков. Приблизительно в 565 г. Декан и другие области их государства перешли к Чалукьям.

*Государство Паллавов.* Паллавы были второй могущественной династией Южной Индии, создавшей свое государство на развалинах Сатаваханской империи. Многие периоды их ранней истории неизвестны, о некоторых событиях имеются упоминания и надписях более поздних правителей. До сих пор остается нерешенным вопрос об их происхождении. Существует точка зрения об их генетической связи с парфянами (Pahlava индийских источников). Это противоречит ряду установленных данных, хотя многие исследователи связывают происхождение Паллавов с Северной Индией и считают, что на Юг они попали поздно<sup>1791</sup>. Материалы эпиграфики и литературных сочинений показывают, что в конце II в. они уже, безусловно, находились в районе Канчи. Само имя «Паллавы» связано с названием выющегося растения — очевидно, племенного тотема. Отражение местных южноиндийских традиций ученые прослеживают в текстах грамот паллавских правителей<sup>1792</sup> (в частности, они написаны на южных вариантах брахми). Поэтому логично считать, что Паллавы происходили из Южной Индии, хотя, безусловно, и подвергались заметному влиянию Севера<sup>1793</sup>.

К периоду ранних Паллавов (III — VI вв.) относится ряд пракритских и санскритских надписей<sup>1794</sup>, причем последние появляются лишь во второй половине IV в., когда в результате расцвета империи Гупт усилилось влияние культурных традиций Северной Индии. В пракритских надписях упоминается г. Канчипурам, который был столицей государства при царе Скандавармане и его ближайших преемниках. В одной надписи Скандаварман назван наследником престола — ювараджей, что указывает на существование династии и при его предшественниках<sup>1795</sup>. Его величают пышным именем, прославляют за совершение ашвамедхи, агништомы и других церемоний. Эти свидетельства могут рассматриваться как доказательство его приверженности традиционному брахманизму.

Границы империи первых паллавских правителей устанавливаются очень приблизительно. На севере они проходили по р. Кришне, на западе государство простиралось до Аравийского моря<sup>1796</sup>. На основании дарственной надписи из Маидаволу, содержащей приказ Шиваскандавармана из Канчи провинциальному главе Андхры в Дханьякатаке<sup>1797</sup>, можно сделать вывод о подчинении Паллавам в тот период (примерно конец III в.) Икшваков. Аллахабадская надпись Самудрагупты рассказывает о столкновении Гупт с Вишнугуптой, который находился в Канчи и был, очевидно, одним из паллавских правителей. Некоторые ученые сомневаются в реальности того, что Самудрагупте удалось продвинуться до Канчи; было высказано предположение, что гуптский царь столкнулся с паллавской армией в другом месте<sup>1798</sup>. В надписи упоминается и царь Уграсена из Палакки, который мог быть правителем побочной ветви Паллавской династии.

<sup>1790</sup> D.C Sircar. Select Inscriptions..., с. 450; The Early History of the Deccan. Vol. 1, с. 185.

<sup>1791</sup> Vākāṅka — Gupta Age, с. 211.

<sup>1792</sup> The Classical Age. Bombay, 1954, с. 275.

<sup>1793</sup> Там же, с. 256–257.

<sup>1794</sup> D.C.Sircar. Select Inscriptions..., с. 457–461.

<sup>1795</sup> Там же, с. 433.

<sup>1796</sup> Vākāṅka — Gupta Age, с. 213.

<sup>1797</sup> EI, 1900–1901. Vol. 6, с. 86.

<sup>1798</sup> Vākāṅka — Gupta Age, с. 213.

В санскритских эпиграфических документах встречаются имена многих паллавских царей, правивших в V — VI вв., но более точная датировка их царствования основывается на материалах палеографии и поэтому очень условна. Династия Паллавов просуществовала до начала IX в. и играла заметную роль в истории Южной Индии в средние века.

*Икшваки.* Эта династия сразу же после падения Сатаваханов утвердилась в Андхре. Основателем ее был, вероятно, царь Шантамула. При его сыне, царе Вирапурушадатте, Икшваки заключили брачные союзы с шакскими кшатрапами из Уджаяни и правителями Ванавасы (в районе современного Бомбея), что укрепило их позиции<sup>1799</sup>. В этот период значительное распространение получает буддизм, о чем свидетельствуют многочисленные буддийские дарственные надписи, найденные в Нагарджуниконде и Амаравати<sup>1800</sup>. Надписи периода Икшваков из Нагарджуниконды говорят и о приверженности правителей этой династии брахманизму. Один из них — Васитхипута Сири Чамтамула — прославляется в надписях за совершение таких обрядов, как агнихотра, агништома, ваджапея и ашвамедха<sup>1801</sup>. Выше указывалось уже на столкновение Икшваков с Паллавами, закончившееся поранением первых.

В ряде районов Южной Индии в рассматриваемое время правили и другие династии (Кадамбы, Ганги). Политическая история их государств пока известна лишь фрагментарно.

*Государства крайнего Юга.* В областях крайнего Юга Индии существовали три крупных государства: Чера, Пандья и Чола, возникшие еще во второй половине I тысячелетия до н.э. Названия их упоминаются в эдиктах Ашоки. Маурьи поддерживали с ними дружеские отношения. После падения Маурийской империи связи Севера с крайним Югом, очевидно, были нарушены, и в североиндийских источниках данных об этих государствах почти нет. Однако раннетамильские литературные сочинения, античные источники и материалы археологии позволяют составить некоторое представление о бурных политических событиях и важных процессах социально-экономического и культурного развития, совершавшихся на Юге. Эти государства вступили в непосредственные торговые отношения с Западом, в том числе с Римом, основавшим на восточном побережье Южной Индии торговую факторию, и со странами Юго-Восточной Азии. О южноиндийских портах к этому времени знали далеко за пределами Индии.

Первые из дошедших до нас южноиндийских сочинений на местных языках связаны с так называемой эпохой санг. Тамильская традиция насчитывает три санги (литературных академий), но только последнюю, относимую к I — III вв. н.э., можно считать исторической. Правда, сама поэзия ничего не говорит о санге, но высокий уровень поэтического мастерства, отработанность техники стихосложения не подлежат сомнению. До нашего времени дошла поэзия, сосредоточенная впоследствии в двух собраниях: «Восемь антологий» и «Десять песен», а также грамматико-поэтический трактат «Толькапиям» (IV — V вв. н.э.). Примыкает к этой традиции и поэма V — VI вв. «Повесть о браслете» («Шилаппадигарам»).

Вследствие панегирической направленности ранней тамильской поэзии мир, нарисованный в ней, предстает в идеализированном виде, но она содержит обширную информацию о жизни тамильских царств того времени и потому до сих пор является основным источником исторических сведений. Конечно, систематическое изложение политической истории государств Черы, Чолы и Пандья на основе поэтических сборников — задача чрезвычайно трудная<sup>1802</sup>, но многие факты и события, упомянутые в поэзии, несомненно имели место в действительности. Равным образом сложно разработать и хронологию ранней истории этих государств. Единственным, пожалуй, убедительным фактом следует счи-

<sup>1799</sup> Там же, с. 61.

<sup>1800</sup> D.C.Sircar. Select Inscriptions..., с. 228–236.

<sup>1801</sup> J.Ph.Vogel. Prakrit Inscriptions from a Buddhist Site at Nāgārjunikoṅṅa, с. 3–4.

<sup>1802</sup> K.A.N.Sastri. A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar. 2 ed. Ox., 1958, ch. 7; A Comprehensive History of India. Vol. 2, ch. 16.

тать сообщение в «Повести о браслете» об одновременном правлении царя Черы Сенгуттувана и ланкийского царя Гаджабаху (II в. н.э.).

Из огромной массы свидетельств, содержащихся в раннетамильских литературных сочинениях, можно выделить некоторые факты, заслуживающие специального внимания историков. Прежде всего это упоминание о борьбе царя Черов Имаяварамбана Недунджерала Адана с яванами: царь пленил последних и не отпускал их до тех пор, пока они не заплатили ему богатый выкуп драгоценными камнями и изделиями ремесленников<sup>1803</sup>. Данное сообщение, очевидно, демонстрирует напряженные отношения, сложившиеся между римскими торговцами и царем Черов.

Древнетамильская поэзия полна упоминаний о постоянном соперничестве государств Черы, Чола и Пандья, об их борьбе о более мелкими царствами или племенными объединениями. Например, царю Пари, прославленному поэтами за щедрость и благородство, пришлось защищать свои небольшие владения от нападения объединенных армий трех великих царей. Царь Черы Перумчералирумборей подавил сопротивление пастушеских племен во главе с Кажувулем<sup>1804</sup>. Одной из наиболее крупных битв той эпохи была битва при Венни (недалеко от Танджавура). Здесь, согласно традиции, один из самых знаменитых тамильских царей — властитель Чолы Карикала, удачливый воин и умелый правитель, разбил армии одиннадцати царей, в том числе Пандьев и Черов.

Несмотря на то что тамильские правители постоянно боролись между собой, крупных территориальных захватов они, по-видимому, не осуществляли. Основными целями были получение добычи, подчинение своему влиянию соседей для взимания с них дани. Не последнюю роль играло и стремление того или иного царя продемонстрировать свою военную мощь, укрепить свою славу. Этому, кстати, способствовало и подчас непомерное возвеличение правителя поэтами-панегиристами; поэтому к некоторым фактам, ими упоминаемым, следует относиться с особой осторожностью. Так, представляется фантастическим описанный в «Повести о браслете» поход царя Черы Сенгуттувана к Гималаям и завоевание им северных царств. Лишь с появлением местной тамильской эпиграфики исследователь Южной Индии получает более надежный источник для восстановления ее политической истории.

*Развитие экономики. Торговые и культурные связи.* Эпоха Сатаваханов и Вакатаков ознаменовалась подъемом экономики в Декане и Южной Индии, развитием ремесла, торговли, ростом городов, усилением культурных связей.

Дальнейшее развитие получает частное землевладение. Судя по эпиграфике, частные лица могли приобретать в собственность участки земли. Одна из надписей<sup>1805</sup> рассказывает о покупке Ушавадаттой участка поля у брахмана. Новый собственник засеивал поле и урожай распределял между монахами. В надписях Сатаваханов содержатся упоминания о царских землях. Из этого фонда царь мог дарить отдельные участки частным лицам и брахманам. Надпись царя Гаутамипутры Шатакарни рассказывает о дарении царем участка земли в 100 нивартанов из своего фонда (*gājaka kheta*) аскетам. Широкое развитие получила практика дарения земли брахманам — брахмадея. Эти дарения часто сопровождалась и освобождением от уплаты определенных налогов<sup>1806</sup>. В надписях упоминается о взаимоотношениях центральной власти с торговыми и ремесленными объединениями, причем проценты с ссуд шли на нужды буддийской общины.

Показательно, что именно с Деканом и Южной Индией связаны первые по времени эпиграфические свидетельства о возникновении феодального уклада. Земельные пожалования нового типа (передача имущественных прав владельцу, дарение земли вместе с крестья-

<sup>1803</sup> A Comprehensive History of India. Vol. 2, с. 519–520.

<sup>1804</sup> Там же, с. 534; см. также: M.Arokiaswami. The Classical Age of the Tamils. Madras, 1972.

<sup>1805</sup> EI. Vol. 8, с. 78.

<sup>1806</sup> EI. 1902–1903. Vol. 7, с. 66; там же. 1894–1895, Vol. 3, с. 146.

нами и т.д.) зафиксированы в надписях Декана первых веков нашей эры<sup>1807</sup>. Причины этого явления еще недостаточно ясны: либо не открыты пока подобные надписи из северных районов, либо области Декана в силу более благоприятных условий и ускоренных темпов развития быстрее переходили к новым формам общественной и социально-экономической структуры. Второе предположение представляется более реальным (о времени и специфике перехода Южной Индии к феодализму см гл. XXI).

О городской жизни в эту эпоху рассказывают фрески Аджанты, скульптуры из Амаравати и Нагарджуниконды, а также эпитафические документы и свидетельства раннетамильских поэм. Раскопки в Нагарджуниконде позволили более рельефно представить облик города и особенности городского строительства. В Ориссе был исследован древний город Шишупалгарх, недалеко от Бхубанешвара<sup>1808</sup>. Большое значение в городах сохраняли общинные и профессиональные связи. Представители таких объединений неоднократно упоминаются в надписях.

Правление Рудрадамана было отмечено усилением связей Индии (особенно западных и юго-западных областей) с эллинистическим миром, прежде всего с таким крупным центром науки и культуры, как Александрия. Известно, что в 149–150 гг. н.э., т.е. в период Рудрадамана, с греческого языка был сделан перевод на санскрит астрологического текста<sup>1809</sup>. В дошедшей до нас рукописи «Явана-джатаки» — стихотворной версии этого перевода, относящейся к 269–270 гг. н.э. и выполненной Спхужидхваджей, — сообщается и имя переводчика — Яванешвара, т.е. «господин греков» (Яванешвара не только сделал перевод, но и снабдил его своими примечаниями и разъяснениями, что свидетельствует о хорошем знании в Индии этого времени эллинистической астрологической традиции). Изучение текста привело его издателя Д.Пингри к выводу, что родиной греческого оригинала была, по всей видимости, Александрия. В областях, подвластных Западным Кшатрапам, проживали, судя по эпиграфике, яваны. Вопрос об этнической принадлежности этих яванов весьма сложен: возможно, это были торговцы из эллинистических государств либо потомки тех греков, которые некогда появились в этих или соседних районах Индии; иногда под яванами могли понимать и саков (шаков). Эпиграфика из Западного Декана первых веков нашей эры свидетельствует об индианизации яванов, принятии многими из них брахманизма и буддизма<sup>1810</sup>. В любом случае период Западных Кшатрапов ознаменовался тесным взаимодействием индийской культуры с эллинистической, и перевод с греческого на санскрит научного трактата, хотя и первый пока известный, но чрезвычайно показательный факт такого рода. Существенно, что интерес к греческой культуре продолжался после эпохи Рудрадамана: ясное тому доказательство — стихотворная версия «Явана-джатаки» III в. н.э. Вместе с освоением достижений греческой (эллинистической) науки индийские ученые знакомились с астрономическими знаниями и других народов: в тексте отразились, например, традиции вавилонской астрономии.

Одним из ярких явлений в историко-культурном развитии древней Индии было существование в первые века нашей эры прочных связей страны (особенно южных районов) с Римом<sup>1811</sup>. Античные источники рассказывают о нескольких индийских посольствах, прибывших в Рим еще при Августе (Страбон XV.1.4).

---

<sup>1807</sup> Подробнее см.: D.Das. *Economic History of the Deccan*. Delhi, 1969. Интересный материал, свидетельствующий о значительных сдвигах в социальной структуре, сохранился в астрономических трактатах, многие из которых были связаны с западным Деканом. См.: B.N.S.Yadava. *The Problem of the Emergence of Feudal Relations in Early India*. — Presidential Address. Indian History Congress (XLI Session). Bombay, 1980.

<sup>1808</sup> B.V.Lal. *Siśupalgarh, 1948. An Early Historical Fort in Eastern India*. — AI. 1949, №5.

<sup>1809</sup> См.: *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*. Ed., trans, and comment, by D.Pingree. Vol. 1–2. Harvard University Press, 1978.

<sup>1810</sup> J.W.Sedlar. *India and the Greek World. A Study in the Transmission of Culture*. New Jersey, 1980; J.Filliozat. *Les relations extérieures de l'Inde*. Pondichéry, 1956; E.Senart. *The Inscriptions in the Caves at Karle*. — EI. 1902–1903, vol. 7; он же. *The Inscriptions in the Caves at Nasik*. — EI. 1904–1905, vol. 8.

<sup>1811</sup> Подробнее см.: J.Thorley. *The Development of Trade between the Roman Empire and the East under Augustus*. — «Greece and Rome». 1969, vol. 16. с. 209–229.

Главными в индо-римской торговле были крупные порты на западном побережье — Шурпарака и Кальяна (интересным показателем культурных контактов Индии может служить открытие бронзовой статуэтки западноиндийского производства в Южной Аравии)<sup>1812</sup>. В Рим из Южной Индии, очевидно, доставлялись драгоценные камни, слоновая кость, перец, попугаи, диковинные звери.

Интереснейшие свидетельства о торговле Южной Индии с Западом содержит «Перипл Эритрейского моря». В тексте (50) упоминается о Декане, автор именуется «южной страной» (Дахинабаг), ссылаясь на местный язык, где слово «даханос» означает «юг»; он говорит о Кероботре (54) (очевидно, санскр. Кералапутра) и царстве Пандьев (54), о стране тамилы Ламирика или Дамирика (53). «В эти торговые пункты, — сообщает „Перипл“ (56), — ходят большие суда, сообразно тяжести и количеству (вывозимого оттуда) перца и малабатра. По преимуществу сюда ввозятся очень много золотых сосудов, хризолиты, немало простых одежд, пестрые материи... медь, олово, свинец... отсюда вывозят перец... очень хороший жемчуг, слоновую кость... различные прозрачные камни... черепаху»<sup>1813</sup>. О торговле Рима с Южной Индией во II в. н.э. пишет Птолемей. У него уже содержатся более подробные сведения о царстве Чола (Нора) и Пандья, упоминаются многие крупные порты Южной Индии.

Названия южноиндийских городов (в странах Чера, Пандья и Чола) в «Перипле», у Плиния Старшего и Клавдия Птолемея находят прямые соответствия в тамильских источниках<sup>1814</sup>, что свидетельствует о тесных контактах Южной Индии с Римом в первые века нашей эры.

В надписях из Карли, Насика, Амаравати и Нагарджуниконды упоминаются торговцы из различных областей страны. Это оказывает на связи Южной Индии и Декана с северными и восточными районами<sup>1815</sup>.

Некоторые данные о торговле Южной Индии с другими областями страны и с зарубежными странами в первые века нашей эры можно извлечь и из местных тамильских источников, хотя датировка последних сопряжена со значительными трудностями<sup>1816</sup>. Наибольший интерес представляют свидетельства эпических поэм «Шилаппадигарам» и «Манимехалей». В них многократно говорится о южноиндийских торговцах, совершавших путешествия на Север Индии, и о прибытии североиндийских купцов в города и порты Юга. В «Шилаппадигарам» подробно описывается крупный город Каверипаттинам, куда стекались товары «со всего света». Текст упоминает о богатых яванах, очевидно римлянах, о товарах чужеземных купцов, огромных судах путешествующих через моря и океаны. Широкую известность получили торговцы из Мадураи. Они вели торговлю драгоценными камнями, специями, благовониями, металлами. В раннетамильской литературе рассказывается о яванах, которые привозили в города Южной Индии керамические изделия и особые лампы украшенные фигурами гусей. Эти письменные свидетельства подтвердились открытием римской торговой фактории в Арикамеду (недалеко от Путтучери)<sup>1817</sup>. Обнаруженные здесь вазы были наготовлены в Аретце (так называемые аретинские вазы) еще в I в. до н.э.

*Система государственного управления.* Господствовавшей формой правления в государствах Декана и некоторых других областях Южной Индии была монархия, причем власть строго передавалась по наследству от отца к сыну. В эпиграфике эпохи Сатаваханов и Вакатаков сохранились некоторые данные, позволяющие судить об отдельных сторонах и особенностях системы управления этих государств в первые века нашей эры. Сопостав-

<sup>1812</sup> H.Goetz. A Unique Indian Bronze from South Arabia. — JOIB. 1962– 1963, vol. 12.

<sup>1813</sup> Подробнее см.: The Periplus of the Erythraean Sea. Tr. from the Greek and Annotated by W.H.Schoff. 2 ed. Delhi, 1974; Псевдо-Арриан. Плавание вокруг Эритрейского моря. — ВДИ. 1940, №2.

<sup>1814</sup> Подробнее см.: É.Lamotte. Los premières relations entre l'Inde et l'Occident, — «La Nouvelle Clio». 1953, t. V, №1–4, с. 83–118.

<sup>1815</sup> См.: D.Das. Economic History of the Deccan, с. 217.

<sup>1816</sup> Подробнее см.: Moti Chandra. Trade and Trade Routes in Ancient India. Delhi, 1977, ch. 8.

<sup>1817</sup> Подробнее см.: J.M.Casal. Fouilles de Virampatnam — Arikamedu. P., 1949; R.E.M.Wheeler. Rome beyond the Imperial Frontiers. L., 1955.

ление эпиграфических материалов сатаваханского и вакатакского периодов показывает, что за несколько столетий качественных сдвигов не произошло, хотя к IV — V вв. многие институты получили развитие и оформление. Империя Вакатаков отличалась большей централизацией, более строгим контролем центра над различными сферами жизни.

Сатаваханское государство делилось на провинции — джанапады, во главе которых находились махасенапати (обычно этот титул носили высшие военные чиновники)<sup>1818</sup>, провинции состояли из округов — ахара<sup>1819</sup>. В округах власть сосредоточивалась в руках чиновников — аматьев<sup>1820</sup>. Низшей административно-территориальной единицей провинциального управления была деревня — грама.

В надписях сатаваханской эпохи упоминаются бхандагарики, ведавшие запасами продовольствия, лекхаки — писцы, нибандхары — чиновники, следившие за правильной регистрацией царских указов; сообщается о махаратхах и махабходжаках, обладавших довольно высоким положением. Они могли сами дарить земли и даже целые деревни<sup>1821</sup>, но были ли они наместниками провинций или просто знатными людьми, определить пока невозможно. Некоторое влияние на систему управления империи Сатаваханов могли оказать шакские кшатрапы. Сатаваханские цари к своему традиционному титулу *gājan* стали добавлять и титул *svāmin*, который применялся шакскими правителями<sup>1822</sup>.

В вакатакской эпиграфике встречаются некоторые термины для обозначения административных единиц — *раштра* (раджья), *вишая*, *бхукти*, *ахара*<sup>1823</sup>. Особое положение в системе их управления, как и при Сатаваханах, занимали сенапати, издававшие декреты о дарении земли<sup>1824</sup>. В надписи на медных пластинах Праварасены II говорится о чиновнике — *gājuka*<sup>1825</sup>. Не исключено, что в эпоху Вакатаков, как и при Маурьях, раджуки являлись провинциальными чиновниками, обладавшими широкими полномочиями. Вакатакские надписи говорят и о «деревенских чиновниках», в частности о грамакуте. Эпиграфика эпохи Сатаваханов и Вакатаков содержит некоторые данные о налоговой системе. Известно, в частности, о царской доле урожая<sup>1826</sup>, о сборах с населения фруктами, деревом и т.д.<sup>1827</sup> В надписи Пулакешина I упоминается налог *урагика*<sup>1828</sup> (возможно, дополнительный налог, собираемый с землевладельцев); грамоты царя Виндхьяшакти II указывают на освобождение от уплаты «дханьи» и «хираньи», т.е. зерном и деньгами<sup>1829</sup>. В буддийских надписях из Нагарджуниконды, связанных с династией Икшваков, также содержится упоминание о махасенапати, котхагариках (санскр. *koṭṭhāgārika* — «хранитель сокровищ», об округах (*gāṅga*) и т.д.

Эпиграфические свидетельства позволяют предположить, что в изучаемый период в Декане, несмотря на усиление централизованной системы управления, известное значение продолжали сохранять институты, связанные с более древней политической организацией. Ломка этих старых институтов проходила здесь медленнее, чем на Севере страны, но система управления во многом строилась по северным образцам. Несколько иное положение

---

<sup>1818</sup> EI. Vol. 14, c. 155.

<sup>1819</sup> D.C Sircar. *Select Inscriptions...*, c. 212.

<sup>1820</sup> EI. Vol. 8, c. 73–74.

<sup>1821</sup> EI. Vol. 7, c. 61.

<sup>1822</sup> *A Comprehensive History of India*. Vol. 2.

<sup>1823</sup> EI. 1939–1940. Vol. 25, c. 265; EI. 1937–1938. Vol. 24. c. 261; *Inscriptions of the Vākāpakas*, c. XXXIV — XXXIX.

<sup>1824</sup> *СII*. Vol. 3, c. 245.

<sup>1825</sup> EI. Vol. 24, c. 56.

<sup>1826</sup> EI. Vol. 7, c. 61.

<sup>1827</sup> EI. 1955–1956. Vol. 31, c. 264.

<sup>1828</sup> D.Das. *Economic History of the Deccan*, c. 58.

<sup>1829</sup> EI. 1941–1942. Vol. 26, c. 137.

сложилось, очевидно, в государствах крайнего Юга, где влияние Севера (в том числе санскритской литературной традиции) было еще не столь сильным<sup>1830</sup>.

Вместе с тем это влияние постоянно росло и более всего ощущалось при дворах крупных правителей, которые стремились царствовать по образцу североиндийских государств. Они окружали себя советниками «пяти разрядов», держали при себе сут, магадхов и вайталиков, т.е. певцов и сказителей, представлявших североиндийскую традицию (прежде всего, видимо, эпическую — в первые века нашей эры «Махабхарата» и «Рамаяна» были уже хорошо известны на Юге). Большим уважением пользовались при дворе и брахманы, иногда получавшие в дар земельные наделы. Под руководством брахманов цари совершали ведийские жертвоприношения. Но одновременно они прибегали и к древним автохтонным ритуалам, например к архаическим жертвоприношениям на полях битв. Все это свидетельствует о том, что процесс слияния северной и южной культур хотя и шел быстро, но был еще далек от завершения. Древние местные традиции оказывались весьма стойкими, и архаические социальные институты еще долго бытовали на Юге.

Социальная история южноиндийских государств в первые века нашей эры исследована пока еще недостаточно, хотя за последние годы уже появился ряд ценных трудов, посвященных этой важной проблеме<sup>1831</sup>.

*Религии Южной Индии.* Большинство надписей эпохи Сатаваханов регистрируют дары многим религиозным школам. И сатаваханские цари, и шакские кшатрапы на территориях, захваченных у Сатаваханов, особое покровительство оказывали буддистам различных школ, хотя в целом проводили политику религиозной терпимости. Шакский кшатрап Ушавадата, по его словам, не делал различий между буддийскими школами<sup>1832</sup>. В эпиграфике фигурирует несколько школ, но чаще других упоминаются махасангхики<sup>1833</sup>. Им даровали пещеры и даже деревни<sup>1834</sup>. В надписях из Нагарджуниконды первых веков нашей эры встречаются названия ряда буддийских школ и подшкол (махасангхики, бахусутии), упоминаются разделы канона, некоторые центральные понятия буддийской доктрины<sup>1835</sup>.

Сопоставление деканских надписей с северными (прежде всего из Матхуры) выявляет связи южноиндийских буддистов со своими единоверцами из района Матхуры и северо-западных областей страны, причем надписи Юга демонстрируют влияние лексических форм северной традиции, хотя можно проследить и обратное направление — с Юга на Север. Уже отмечалось, что, очевидно, с Деканом периода Сатаваханов связано и становление собственно махаянских школ и появление первых махаянских текстов<sup>1836</sup> — проблема, которая заслуживает пристального внимания специалистов по истории буддизма и его основных направлений.

Отдельные данные позволяют связывать с Сатаваханами имя крупнейшего буддийского философа Нагарджуны. У Сюань Цзана имеется сообщение о том, что последние годы своей жизни философ провел при дворе царя Сатаваханов (Sha-to-pó-ha)<sup>1837</sup>. О правителе

---

<sup>1830</sup> Subrahmaniam Nainar. Sangam Polity. L., 1966; R.S.Kennedy. The King in Early South India as Chieftain and Emperor. — IHR. 1976, vol. 3, №1; N.B.Dirks. Political Authority and Structural Change in Early South-Indian History. — «The Indian Economic and Social History Review». 1976, vol. 13, №2.

<sup>1831</sup> См.: S.Jaiswal. Studies in the Social Structure of the Early Tamils. — Indian Society: Historical Probings. Delhi, 1974.

<sup>1832</sup> EI. Vol. 8, с. 82–83.

<sup>1833</sup> Подробнее см.: Th.Damsteegt. Epigraphical Hybrid Sanskrit, с. 160. Одним из главных форпостов последователей этой секты был район Амаравати (É.Lamotte. Histoire du bouddhisme indien. Louvain, 1958 с. 580–582).

<sup>1834</sup> J.N.Banerjea. Schools of Buddhism in Early Indian Inscriptions. — IHQ. 1948, vol. 24, №4.

<sup>1835</sup> Th.Damsteegt. Epigraphical Hybrid Sanskrit, с. 181, 192; подробнее см.: J.Ph.Vogel. Prakrit Inscriptions from a Buddhist Site at Nāgārjunikoṅṅa.

<sup>1836</sup> A.K.Warder. Indian Buddhism. Delhi, 1970.

<sup>1837</sup> On Joan Chwang's Travels in India (629–645 A.D.). Trans, by Th.Watters. Vol. 2. L., 1905, с. 1200–1208.



Южной Индии Сатавахане говорится и в сочинении, приписываемом Нагарджуне, «Сухри-лекха», сохранившемся в китайском переводе<sup>1838</sup>.

В некоторых районах, прежде всего в Андхре и Калинге, значительное распространение получил джайнизм. Позиции джайнизма на Юге были даже более сильными, чем на Севере страны. Особо много сторонников здесь имела школа «япания», которая «откололась» от дигамбаров. Сторонники этого течения и южном джайнизме следовали менее строгим дисциплинарным правилам, признавали ношение одежды, не были столь категоричны в выполнении всех аскетических предписаний. В тамильской литературе периода санги упоминаются джайнские монахи и джайнские обители в Мадурай<sup>1839</sup>.

Наряду с буддизмом и джайнизмом определенным влиянием пользовались брахманизм и индуизм, также проникшие в Декан из Северной Индии. Судя по надписям, индуистами были вакатакские цари, хотя они не проявляли враждебности к представителям других религиозных направлений. Рудрасена I и его последователи были шиваитами, а Рудрасена II — вишнуитом. В эту эпоху все большее значение приобретают храмы, которым цари даруют земли. Из эпиграфики известно о строительстве храмов в честь Шивы и Вишну. Рудрасена I, например, воздвиг храм в честь Шивы в Деотеке (недалеко от Нагпура). Вакатаки, судя по эпиграфике, оказывали покровительство брахманам, совершавшим ритуалы типа «шраута».

Наиболее важной фигурой древнетамильского пантеона был Муруган, бог, олицетворявший собой юность, красоту, воинскую доблесть. Он представлялся в виде юноши с цветочными гирляндами на груди и с копьем в руке. Многие указывают на его связь с производительными силами природы, с солнцем и огнем. С культом Муругана были связаны экстатические коллективные пляски, песнопения и кровавые жертвоприношения. Ярко эмоциональный характер богопочитания позволяет говорить об этом культе как о наиболее раннем проявлении религиозного течения бхакти. Впоследствии Муруган был вовлечен в индуистский пантеон как сын Шивы Сканды, а его мать, тамильская богиня войны и победы Коттавай, стала ассоциироваться с Дургой. Слияние северного Сканды и южного Муругана в один образ популярного божества демонстрирует влияние дравидийского субстрата на ортодоксальный индуизм.

Другим значительным местным божеством был Тирумаль. В его культе много общего с культом Муругана — коллективные пляски, эмоциональность, акцент на эротику, но мифологически Тирумаль противопоставлен Муругану, поскольку связан с водой (дождями), тьмой, ночью. Впрочем, изначальный характер этого бога менее ясен, потому что он весьма рано был выведен из чисто дравидийского контекста и слился с образом Кришны. Как таковой, он вполне определенно выступает, например, в «Повести о браслете», где описываются его пляски с пастушками.

Первые века нашей эры ознаменовались широким распространением в Декане и Южной Индии вишнуизма. Идеал бхакти получил новую жизнь в творчестве местных поэтов — альваров. Многие концепции, разработанные альварами, были восприняты в самых различных течениях североиндийского движения бхакти.

Сосуществование и тесное переплетение буддизма и джайнизма с шиваизмом и вишнуизмом (последние постепенно укрепляли свое влияние<sup>1840</sup>), одна из характернейших черт религиозного синкретизма на Юге Индии, оказало немалое воздействие на культурное развитие страны в целом. В областях Южной Индии сохранились и древние дравидийские верования. Интересно, что Вакатаки поклонялись, в частности, божеству города Рамтека — Рамгири-Свамину. Местные верования постепенно трансформировались, соединяясь с но-

<sup>1838</sup> É.Lamotte. Histoire du bouddhisme indien, c. 379.

<sup>1839</sup> M.Arokiaswami. The Classical Age of the Tamils, c. 99; A.K.Chatterjee. A Comprehensive History of Jainism. Calcutta, 1978.

<sup>1840</sup> Об этом свидетельствует сопоставление эпиграфики Сатаваханов и Вакатаков: если большая часть грамот о земельных дарениях в эпоху Сатаваханов связана с буддистами, то при Вакатаках — с индуистами (см.: Inscriptions of the Vākāṅakas, c. XLII).

выми верованиями и культурами, создавали сложную и своеобразную систему религиозных представлений.

Наряду с североиндийскими религиями на Юг проникла санскритская и пракритская литература, широкое распространение получил санскрит (показательно, что индуистские надписи Юга написаны преимущественно на санскрите, буддийские и джайнские — на пракритах при постепенном усилении процесса санскритизации; надписи о дарении, часто «нейтрального религиозного» характера, сделаны также в основном на санскрите).

Некоторые более поздние авторы (например, Анандивардхана и Хемачандра) упоминают о Сарвасене как создателе пракритской кавьи. По мнению В.В.Мираши, составителем этого сочинения был вакатакский царь Сарвасена<sup>1841</sup>. Талант этого писателя и поэта был, очевидно, хорошо известен в средние века: показательно, что Кунтака упоминает о нем наряду с Калидасой. С Сатаваханами связывают и появление знаменитого пракритского поэтического сборника «Саттасаи», приписываемого Хале<sup>1842</sup>.

В изучаемую эпоху получил распространение тамили. Так, на некоторых серебряных монетах сатаваханских царей нанесены надписи: на одной стороне — пракритские, выполненные шрифтом брахми, на другой — тамильские на южном варианте брахми («дамили», «тамили»)<sup>1843</sup>. Этот билингвизм, очевидно, свидетельствует не только об определенной политике сатаваханских правителей, но и о возрастании роли дравидийского этнокультурного субстрата. Указанные нумизматические находки — важнейший факт культурного синкретизма.

Наследие историко-культурных процессов, протекавших в Южной Индии в первые века нашей эры, оказало влияние на последующее развитие этой части страны, определило в немалой степени его специфику.

---

<sup>1841</sup> Inscriptions of the Vākākas, с. LIII.

<sup>1842</sup> A.B.Keith. A History of Sanskrit Literature. Ox., 1961, с. 223–224.

<sup>1843</sup> См.: R.Nagaswami. A Bilingual Coin of Sātavāhana. — Seminar on Inscriptions 1966. Madras, 1968, с. 200–202; он же. A Bilingual Coin of Vasihiputra Śiva Śri Pulumavi. — «The Andhra Pradesh Journal of Archaeology». 1979, vol. 1, №2, с. 105–113. По мнению И.К.Сармы, на монеты нанесен текст не на тамили, а на телугу (I.K.Sarma. A Coin Mould-Piece from Nāgārjunikōa Excavations. New Light on the Silver Coinage of the Sātavāhanas. — JESHO. 1973, vol. 16, p. 1, с. 89–106; он же. Coinage of the Sātavāhana Empire. Мнение И.К.Сармы не находит поддержки у большинства индийских ученых.

## ГЛАВА XX

### ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ В ПЕРВЫЕ ВЕКА НАШЕЙ ЭРЫ

Исследователь истории древней Индии первых веков нашей эры располагает значительным числом источников: это — серии эпиграфических памятников, многочисленные литературные и религиозные сочинения, данные археологии, свидетельства античных авторов и т.д. Однако совместное рассмотрение материалов кушанского и гуптского периодов весьма условно. Хотя основные черты экономического развития были характерны для рассматриваемой эпохи в целом, было бы неверным ставить знак равенства между экономическим развитием Северной Индии в периоды Кушан и Гупт: многие новые явления, которые стали ведущими в эпоху Гупт, в предыдущий период лишь зарождались, либо только складывались предпосылки для их возникновения. (В последние десятилетия появился ряд трудов, посвященных особенностям экономического развития каждого из указанных периодов<sup>1844</sup>).

Первые века нашей эры были временем экономического расцвета древней Индии. Длительные периоды политической стабильности, быстрое развитие производительных сил в Южной Индии, рост и укрепление внешних торговых связей, причем и со странами, с которыми раньше таких связей или не было вовсе, или они были только эпизодическими (Средиземноморье, Юго-Восточная Азия, Дальний Восток), являлись главными показателями этого процесса.

*Сельское хозяйство.* К эпохе Гупт лучшие и наиболее удобные для обработки земли, по-видимому, уже использовались. Дальнейшее расширение посевных площадей могло производиться только в более труднодоступных районах, что требовало значительных усилий для отвоевания земель у джунглей, для осушения болот и т.д. Повышение политической роли государств, расположенных в низовьях Ганга и в Южной Индии, отражало подъем их экономики и свидетельствовало о сельскохозяйственном освоении новых земель.

Сельское хозяйство в Индии и ранее находилось на высоком уровне. В рассматриваемый период оно не претерпело существенных структурных изменений, кроме, пожалуй, дальнейшего увеличения удельного веса земледелия за счет скотоводства, лесных промыслов и рыболовства. В старых земледельческих районах долин Ганга и Инда происходило дальнейшее улучшение методов обработки почвы. Мотыжное земледелие все больше уступало место плужному, причем перед посевом земля вспахивалась зачастую дважды и трижды. Шире распространялась известная ранее практика чередующихся посевов с целью собирать по два, а то и по три урожая в год<sup>1845</sup>. Это было возможно только при высокой культуре земледелия, ибо требовало правильного учета климатических факторов, умелого подбора культур, применения удобрений и т.д.

Некоторые продукты земледелия, например рис, становились предметом вывоза в другие страны. Распространение этой наиболее ценной, но и более трудоемкой зерновой культуры само по себе свидетельствовало о возросшем уровне земледелия; имелось множество сортов риса, приспособленных к природным условиям различных районов стра-

---

<sup>1844</sup> См., например: B.N.Mukherjee. The Economic Factors in Kushāna History. Calcutta, 1970; B.N.Puri. India under the Kushānas. Bombay, 1965; R.N.Saletore. Early Indian Economic History. Bombay, 1973; D.N.Jha. Revenue System in Post-Mauryan and Gupta Times, Calcutta, 1967; N.N.Kher. Agrarian and Fiscal Economy in the Mauryan and Post-Mauryan Age. Delhi, 1973; S.K.Maity. The Economic Life of Northern India in Gupta Period (300–550 A.D.). Calcutta, 1957; K.V.Rangaswami Aiyangar. Aspects of Ancient Indian Economic Thought. Varanasi, 1965; B.Ch.Sen. Economics in Kaurāya. Calcutta, 1967; R.S.Sharma, D.N.Jha. The Economic History of India up to 1200 A.D.: Trends and Prospects. — JESHO. 1974, vol. XVII, №1, с. 48–80.

<sup>1845</sup> Страбон XV.1.13.

ны<sup>1846</sup>, применялся и такой относительно совершенный агротехнический прием, как высадка отдельных сортов его рассадой.

Индия — родина сахарного тростника. К рассматриваемому времени сахар, очищенный и в виде полупродуктов, стал существенной частью пищевого рациона индийцев и даже предметом экспорта.

Из технических культур наиболее важной был хлопчатник, хотя использовались и дикорастущие его разновидности. Известны были и некоторые натуральные красители (особенно индиго), но возможно, что предметом искусственного выращивания они еще не были.

Значительного развития достигло садоводство. Этому способствовало то обстоятельство, что растительный мир Индии очень богат разными видами деревьев и кустарников. Окультуривание их не требовало больших усилий, поскольку плоды многих из них съедобны и в диком виде. Древние индийцы широко употребляли в пищу плоды манго, хлебного дерева. В первые века нашей эры стала быстро распространяться кокосовая пальма, сыгравшая большую роль в экономике Юга страны; следует отметить бананы, апельсины, виноград. Экономическое значение садовых культур было особенно велико в голодные годы, т.к. их урожайность заметно устойчивее, чем зерновых культур.

Отдельные области славились производством какого-либо ценного продукта. Так, районы современных Гуджарата и Махараштры уже тогда были известны как центры хлопководства и изготовления хлопчатобумажных тканей<sup>1847</sup>, Керала — производства перца<sup>1848</sup>, Бихар и Бенгалия — рисоводства.

Скотоводство в тот период играло уже подчиненную роль (только в северо-западных районах страны удельный вес его оставался довольно высоким), однако и оно сохраняло немалое значение. Основным из домашних животных по-прежнему оставался крупный рогатый скот. Лошади использовались преимущественно в армии, в кавалерии, и как упряжные животные в боевых колесницах. Основным районом разведения лошадей оставался Северо-Запад страны; в другие области Индии их ввозили. Главной ударной силой армии продолжали служить боевые слоны. Их использовали также для перевозки тяжестей и во время торжественных церемоний. Слоны ценились очень высоко, и владение ими было царской монополией. Тягловыми животными обычно были быки и буйволы; тяжести перевозились также на ослах, мулах, верблюдах. Остальные домашние животные — овцы, козы, свиньи — играли в хозяйстве меньшую роль. Птицеводство, по-видимому, также не получило широкого распространения.

Лесной промысел в долинах Инда и Ганга вследствие уменьшения площади лесов потерял прежнее значение, но для многих племен предгорьев Гималаев, Центральной и Южной Индии он по-прежнему был важной сферой хозяйственной деятельности. Отсюда в города — в виде добычи, захваченной завоевателем, или в виде дани — шли такие продукты, как плоды, строительный лес и топливо, лекарственные растения, листья, используемые в качестве писчего материала, красящие вещества, лак. Многие из этих продуктов тоже стали предметом экспорта.

Удельный вес охоты в экономике снижался, хотя сохраняла большое значение ловля высоко ценимых слонов и, кроме того, животных и некоторых птиц, шедших на продажу даже в другие страны. Охота способствовала, кроме того, истреблению хищных животных, опасных для людей, домашнего скота, полей и огородов.

Несмотря на то что окружающие Индию моря и внутренние водоемы богаты рыбой, рыболовство в древности, очевидно, не достигло особого развития. Сказывались малая изрезанность берегов, затруднявшая простейшие формы мореплавания и рыболовства, а также презрение членов высших каст к рыбным продуктам как предмету питания и к самому этому промыслу — уделу отсталых племен. Экономическую выгоду приносила добыча

<sup>1846</sup> Om Prakash. Food and Drinks in Ancient India. Delhi, 1961.

<sup>1847</sup> Псевдо-Арриан. Перипл Эритрейского моря (далее — Перипл) 41, 51.

<sup>1848</sup> Перипл 56.

драгоценных раковин, черепаховых щитков и прежде всего ловля жемчуга на отмелях, примыкающих к южной части полуостровной Индии. Индия и Шри-Ланка уже тогда были главными поставщиками жемчуга в другие страны.

*Искусственное орошение.* Выше отмечалось, что искусственное орошение практиковалось в индийском сельском хозяйстве с самой глубокой древности. Играло оно немалую роль и в рассматриваемый период. В источниках неоднократно сообщается о каналах, плотинах, искусственных прудах, колодцах<sup>1849</sup>; упоминаются и водоподъемные колеса<sup>1850</sup>. Земля, орошаемая и не зависящая от дождя (adevamāt□kā), считалась особо благоприятной для процветания страны<sup>1851</sup>. Однако было бы неверно переоценивать значение ирригации в древнеиндийской экономике, как это часто делают те, кто считает, что земледелие целиком было основано на искусственном орошении. Такое утверждение обычно опирается на данные о развитии земледелия в древнем Египте или Месопотамии, но неприменимо к Индии.

Мы располагаем лишь немногими бесспорными доказательствами существования в древней Индии крупных ирригационных сооружений. Одним из них было искусственное озеро Сударшана («Великолепное») на п-ве Катхиавар, созданное еще при Чандрагупте Маурье и сохранявшееся при Гуптах. Если судить по тому, что выполнение особо крупных работ на плотине отмечалось надписями (150 и 456 гг.)<sup>1852</sup>, оно, очевидно, считалось в древности уникальным. К сожалению, нам неизвестна площадь орошаемых при помощи этого водохранилища земель, но то было, видимо, крупное сооружение. Другим таким сооружением был оросительный канал, построенный при Нандах в Ориссе, о расширении которого при царе Кхаравеле говорится в Хатхигумпхской надписи<sup>1853</sup>. В качестве третьего примера можно указать на ирригационные работы, предпринятые царем государства Чолы Карикалой (II в.) в нижнем течении р. Кавери<sup>1854</sup>; по-видимому, значение этих работ было велико, и память о них еще долго сохранялась, т.к. строительство некоторых ныне действующих каналов приписывается местной традицией Карикале.

Но жизненной необходимости в массовом строительстве крупных оросительных сооружений все же не было. Обеспеченность атмосферными осадками в Индии была намного выше, чем в других странах древней цивилизации. В большинстве случаев здешний земледелец находился или в благоприятных, или, во всяком случае, в сносных условиях: там, где не рос джут, рос хлопчатник<sup>1855</sup>; где не рос хлопчатник, рос лен; где нельзя было выращивать рис, можно было выращивать пшеницу; где не росла пшеница — сеяли ячмень и т.д. Да и климат полторы-две тысячи лет назад был более влажным, а обилие лесов смягчало крайности сезонной неравномерности выпадения осадков. Кроме того, значительные земельные площади периодически затоплялись разливами рек, и это земледельцы нередко использовали в своих интересах; но такие земли не могут считаться орошаемыми искусственно. Бывали, правда, и засухи, однако проблема борьбы за воду не стояла перед древними индийцами столь остро, как перед другими восточными народами.

Соответственно и роль государства в ирригационном строительстве была менее значительной, чем в некоторых государствах древнего Востока. В Индии такие работы поощрялись налоговыми льготами<sup>1856</sup>, суровые наказания назначались за повреждение оросительных сооружений<sup>1857</sup>. Но непосредственным организатором ирригационных работ цен-

<sup>1849</sup> EI. VIII, с. 42; XX, с. 72; Нарада XI.18 и 20–21; Брихаспати XIX.3.

<sup>1850</sup> Артх. II.24; Панчатантра IV.5.

<sup>1851</sup> «Нитисара» Камандаки (далее — Камандака) IV.52.

<sup>1852</sup> EI. VIII, с. 42–45; СИ. III, с. 57.

<sup>1853</sup> EI. XX, с. 71–89.

<sup>1854</sup> The Age of Imperial Unity. Bombay, 1961, с. 231. Эти данные менее надежны, ибо основаны на довольно позднем ланкийском литературном источнике. Небесспорна и датировка правления упомянутого царя.

<sup>1855</sup> Даже в настоящее время большая часть посевных площадей, занятых в Индийской республике под хлопчатником, искусственно не орошается.

<sup>1856</sup> Так, еще в «Артхашастре» (III.9) предписывается соорудившему оросительное устройство или пруд освободить от налогов на пять лет и пр.

<sup>1857</sup> Артх. III.9; Нарада XIV.4; Брихаспати I.235.

тральная государственная власть выступала не часто. Обычно оросительные сооружения были невелики по масштабам и возводились общинами или частными лицами; их разрешалось сдавать в аренду, закладывать, продавать и т.д.

*Ремесло.* В рассматриваемый период дальнейшее развитие получило ремесло. Совершенствовались материалы и орудия труда, повышалось профессиональное мастерство, происходила дальнейшая специализация и разделение труда<sup>1858</sup>.

Высокого уровня достигла металлургия. Индийское железо уже тогда славилось своим отличным качеством. Местные кузнецы изготавливали из него разнообразную утварь, сельскохозяйственный инвентарь, инструменты для ремесленников и оружие для воинов. Самым ярким свидетельством высокого технического уровня и мастерства древнеиндийских металлургов является уже упоминавшаяся железная колонна, находящаяся в настоящее время в Дели. Судя по надписи, сооружение ее относится к 415/416 г. — началу царствования Кумарагупты I. Высота ее достигает 7,2 м, вес — около 6,25 т. Чтобы изготовить такую колонну, нужно было иметь сложное оборудование, а в работах должны были участвовать одновременно десятки искусных мастеров. Другим вызывающим почтительное удивление обстоятельством является то, что эта колонна более чем за полторы тысячи лет даже в индийском климате оказалась почти не тронутой ржавчиной, и надпись на ней до сих пор отчетливо видна.

Столь же искусными были литейщики по цветным металлам. Убедительно свидетельствует об этом, например, отлитая в V в. медная статуя Будды весом более 2 т и высотой 2,25 м<sup>1859</sup>. Из медных сплавов изготавливали сосуды, кухонную утварь, зеркала, предметы религиозного культа и дешевые украшения. Дорогие украшения делались из золота и серебра. Археологические находки, скульптурные изображения и живопись свидетельствуют о том, что индийские ювелиры были первоклассными знатоками своего дела.

Заметных успехов добились древние индийцы и в обработке камня. Именно к рассматриваемому периоду относится широкое строительство пещерных храмов. Естественные пещеры значительно расширяли и углубляли, стены их тщательно выравнивали, из монолитов высекали колонны с капителями; вход украшался вырезанными в коренной породе арками, колоннами, скульптурами и барельефами. Некоторые из храмов достигали громадных размеров<sup>1860</sup>. Так же сооружались и пещерные монастыри, но внутреннее убранство их было проще. С течением веков в ряде мест (Аджанта, Эллора, Бхубанешвар) возникли целые пещерные поселения. Создание подобных сооружений требовало много времени, огромной затраты труда (квалифицированного и неквалифицированного), высокого строительного искусства, хорошего знания свойств разных пород камня, большого опыта его обработки. Тогда же началось возведение наземных храмов, при строительстве которых широко использовался камень.

Совершенствовалось искусство домостроения. Индийские мастера умели возводить здания монастырей, где могли проживать одновременно сотни монахов, обширные хозяйственные постройки, культовые сооружения. Жилые дома в городах часто были в несколько этажей и имели множество помещений различного назначения.

Гончарное дело уже к периоду Кушан достигло высокого уровня. Хотя вследствие упрочения международных культурных и экономических контактов индийцы ознакомились с мастерством гончаров даже отдаленных стран (например, Италии), сколько-нибудь важных заимствований местные ремесленники не сделали. Формы сосудов для хранения зерна, воды, варки пищи и прочей утвари издавна соответствовали условиям жизни и быта

---

<sup>1858</sup> В «Дигха-никае» (II.50), «Махавасту» (III.442–443) и «Милинда-панхе» (V.4, с. 331) перечислены многие десятки ремесленников самых различных специальностей.

<sup>1859</sup> Сюань Цзан (VII в.) утверждал, что он видел в Индии медные статуи Будды высотой 24 и 32 м (Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World. Vol. 1. L., 1906, с. 51; vol. 2, с. 174). Отдельные части их отливали порознь, а потом соединяли.

<sup>1860</sup> Так, длина внутреннего зала в пещерном храме в Карле (недалеко от совр. Бомбея; около начала нашей эры) достигала 38 м, ширина и высота — 14 м. Размер зала в пещере монастыря VI в. Рагмахал (Багх) еще больше — 29,25 × 29,25 м.

индийцев и существенным изменениям не подвергались, сохранившись в некоторых случаях даже до наших дней. В отличие от стран античного мира в Индии гончарное дело не поднялось до художественного ремесла; его продукция носила в основном строго утилитарный характер.

Большое художественное значение имела терракота. Количество ее в период Гупт увеличивается, качество изготовления и мастерство исполнения заметно улучшаются. Это свидетельствует о росте эстетических потребностей основной массы населения, ибо художественная терракота из-за ее дешевизны сравнительно с изделиями из камня в металла была скульптурой, предназначенной в значительной мере для простого народа. Из терракоты делались фигурки богов, детские игрушки и разного рода безделушки.

Периоды Кушан и Гупт были, по-видимому, временем расцвета ткачества. По дошедшим до нас изображениям индийцев в скульптуре и живописи видно, что одежда их стала разнообразной. Именно в это время Индия выступала экспортером тканей, в первую очередь хлопчатобумажных (выращивание хлопчатника в других странах еще не получило широкого распространения). Вывозились также и шелковые ткани, как произведенные в самой Индии, так и реэкспортируемые китайские. Среди богачей и знати Средиземноморья ношение, например, шелковых и хлопчатобумажных тканей стало обычным явлением. В качестве текстильного волокна в Индии использовался также лен, а в северо-западных районах, отличающихся более суровым климатом, и шерсть. Ткани окрашивали в разные цвета и украшали затейливыми вышивками. Впрочем, это относилось главным образом к тканям, производимым профессионалами для состоятельных слоев городского общества. Крестьянские семьи употребляли в основном ткани собственного домашнего производства, простые и некрашеные.

Надо указать также на изготовление парфюмерии и косметики, резьбу по дереву и слоновой кости. В этот период наибольшие успехи были достигнуты в производстве предметов роскоши и религиозного культа. В производстве предметов широкого потребления качественные успехи были не столь заметны.

Ремесленное производство в основном, очевидно, было мелким. Обычно трудились сам ремесленник, члены его семьи и ученики<sup>1861</sup>, хотя известны в крупные ремесленные предприятия, вроде уже упоминавшихся 500 гончарных мастерских, принадлежавших одному хозяину, в которых работало множество рабов. Сам характер работы в рудниках, на сооружении крупных жилых зданий и храмов, строительстве речных и морских судов или упомянутой железной колонны в Дели требовал кооперирования большого числа работников в устойчивых производственных коллективах.

*Судостроение и мореплавание.* Важной отраслью было, вероятно, судостроение. Прямые данные о его масштабах, техническом уровне и формах организации труда практически отсутствуют. Но известно о судах, способных перевозить сотни людей с грузом и совершать далекие путешествия по океану<sup>1862</sup>. Такие суда могли быть построены лишь на крупных судостроительных верфях, где трудились десятки корабельных плотников и еще больше подсобных рабочих. Для таких судов был необходим сложный такелаж. О государственных мастерских по производству корабельных снастей сообщается еще в «Артхашастре» (II.23). Известно о существовании судов, принадлежавших государству и используемых как для мирных, так и для военных целей<sup>1863</sup>. По-видимому, государство располагало также и верфями для постройки речных и морских судов.

---

<sup>1861</sup> Нарада V.16–21.

<sup>1862</sup> В джатаках №196 и 518 упоминаются суда, способные перевозить по 500 пассажиров с товарами, а в №466 (IV.159) — даже тысячу семей. На монетах, выпускавшихся сатаваханскими царями во II в., встречаются изображения двухмачтового судна, а в настенных росписях Аджанты — трехмачтового (см.: G.B.Deo. Another Ship-type Coin of Yajña Śātakarni. — JNSI. 1962, vol. 24, p. 2, с. 174–175; India and Italy. Rome, 1974, с. 19).

<sup>1863</sup> В одной из надписей времени Гупт (СII. III, с. 256) в составе армии Самудрагупты названы большие суда (mahānau).

В первые века нашей эры происходит значительное расширение морской торговли Индии с зарубежными странами — Африкой, Аравией, Ираном, странами Средиземноморья, Ланкой, Юго-Восточной Азией. Античные авторы полагали, что этому в большой степени способствовало открытие греческим моряком Гиппалом в середине I в. периодичности муссонов в Индийском океане<sup>1864</sup>, тогда и стало возможным плавать не только вдоль берегов, но и прямо через Аравийское море. Не исключено, что жители Средиземноморья с этим природным явлением познакомились действительно лишь в указанное время, но есть данные, позволяющие полагать, что индийские мореплаватели знали муссоны и умели их использовать значительно раньше<sup>1865</sup>. Европейцы активно включаются в торговлю на Индийском океане только с I в. н.э.<sup>1866</sup>, индийские же мореплаватели даже в Аравийском море продолжали играть важную, а в торговле со странами Юго-Восточной Азии — преобладающую роль.

Последнее способствовало переселению индийцев в страны Юго-Восточной Азии. Понятно, что это могло быть осуществлено только при наличии относительно большого и достаточно совершенного флота, морские пути должны были быть хорошо освоены, а индийские моряки отлично знать свое дело. Следует иметь в виду, что условия мореходства в Индийском океане несравненно сложнее, чем в Средиземном море. Таким образом, есть все основания считать, что в мореходном искусстве древние индийцы не уступали народам античного мира.

До нас дошли относящиеся к началу V в. записки буддиста-паломника Фа Сяня<sup>1867</sup>, рассказавшего о своем путешествии морем из Индии в Китай<sup>1868</sup>. Из порта Тамралипти (совр. Тамлук в Бенгалии) он отплыл на Шри-Ланку, куда и прибыл после двухнедельного плавания. Там Фа Сянь пробыл два года, затем вместе со своим багажом, самой существенной частью которого было несколько сот рукописей буддийских религиозных сочинений и предметы культа, погрузился на торговое судно, где находилось 200 пассажиров. За главным судном на буксире следовало судно поменьше. В открытом море на корабле образовалась течь. Мореплаватели хотели перебраться на меньшее судно, но его команда, заботясь только о своем спасении, перерезала канат. Оставшиеся на судне, чтобы облегчить вес, выбросили все имущество; то же сделал и Фа Сянь, сохранивший лишь манускрипты. Терпящему бедствие кораблю пришлось выдержать тринадцатидневный шторм; все, однако, обошлось благополучно, и он в конце концов пристал к какому-то острову. Здесь течь была устранена, и путешествие продолжилось. Из описания Фа Сяня ясно, что судно плыло не вдоль берега, а в открытом море, т.к. местонахождение судна и направление движения определяли не по береговым ориентирам, а по Солнцу, Луне и звездам. Мореплаватели оказывались в трудном положении, когда облака закрывали небо. Уже в то время на море было немало пиратов, встреча с которыми не сулила купцам ничего хорошего.

После девяноста дней плавания судно наконец прибыло на Яву. Отсюда Фа Сянь отплыл уже прямо на родину на другом большом судне с числом пассажиров в 200 человек, среди которых были и индийские купцы. Путешественник опять пережил и бури, и ливневые дожди. К тому же во время пути, который оказался более продолжительным, чем на это рассчитывали, стала ощущаться острая нехватка продуктов и воды. Только на семидесятый день Фа Сянь добрался до родных берегов.

---

<sup>1864</sup> Перипл 57. О датировке открытия Гиппала мнения исследователей расходятся. Некоторые относят его к началу I в. н.э., а другие даже к I в. до н.э. См.: R.E.M.Wheeler. Rome beyond the Imperial Frontiers. L., 1954, с. 126–130.

<sup>1865</sup> Е.М.Медведев. Об уровне географических знаний древних индийцев в III — I вв. до н.э. — КСИНА. 1961, №57. В Перипле (30) сообщается, что на о-ве Диоскуриада (совр. Сокотра) постоянно проживали индийцы.

<sup>1866</sup> По сообщению Страбона, «около 120 кораблей совершают плавание из египетского порта Миос Гормос в Индию, тогда как при Птолемах только немногие осмеливались плыть туда и ввозить индийские товары» (II.5.12; см. также XVII.1.13); P.Ch.Praakash. Foreign Trade and Commerce in Ancient India. Delhi, 1977.

<sup>1867</sup> Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. LXXIX-LXXXIII.

<sup>1868</sup> В Индию он добрался сушей через Восточный Туркестан и Кашмир.



Судя по всему, рейс, в котором принял участие Фа Сянь, не носил какого-то чрезвычайного характера, а был довольно обычным, хотя и требовал смелости и готовности к риску.

*Внутренняя торговля.* Как было показано в предыдущих главах, разнообразие природных условий различных областей Индии, а также форм хозяйственной жизни способствовало развитию торгового обмена. Правда, в течение всего периода древности процветала в основном торговля предметами роскоши. Товары массового потребления (зерно, фрукты, текстильные и гончарные изделия, древесина и т.д.) редко становились статьями постоянной и значительной по масштабам межобластной торговли. Сухопутных дорог было мало, реки же в большей части Индии (особенно на юге страны) как пути сообщения были очень неудобны. Да и особой необходимости в дальних перевозках таких продуктов не возникало: основные географические районы обладали достаточно благоприятными возможностями для производства на месте всех главных продуктов и предметов, кроме, пожалуй, металла и соли<sup>1869</sup>.

И все же есть достаточно оснований считать, что в первые века нашей эры в бассейнах Инда и Ганга, а также в приморских районах страны торговля велась довольно широко. Существование крупных ремесленных центров, которые славились производством какого-либо одного вида изделий (гончарных, текстильных)<sup>1870</sup>, предполагает торговые связи с районами, значительно отдаленными. Расширение внешней торговли содействовало развитию и внутренней торговли. Все это оказывало влияние на общественно-экономическую структуру: росли города, развивалось денежное обращение, обогащались торговоростовщические слои.

Торговые караваны везли с Юга жемчуг, самоцветы, перец, из пригималайских областей — шерстяные и кожаные изделия, из Магадхи — металлы и металлические изделия, из восточных областей — шелк и шелковые ткани, приводили на продажу слонов, с Северо-Запада пригоняли табуны лошадей, из Матхуры, Варанаси и Апаранты (Западная Индия) шли высококачественные хлопчатобумажные ткани, с морского побережья в глубь страны доставляли соль, черепаховые щитки, из портовых городов — различные заморские товары (драгоценные и цветные металлы, изделия художественного ремесла) и т.д.

Известно, что и цари активно участвовали в торговле, причем торговля некоторыми товарами была даже их монополией<sup>1871</sup>. Для периода Гупт нет очевидных доказательств существования царской торговли или установления обязательных цен<sup>1872</sup>. Но государство, как и прежде, стремилось активно воздействовать на торговлю административными мерами. Специальные правительственные служащие должны были следить за правильностью мер и весов, за выполнением покупателями и продавцами различных предписаний, установленных государством для предотвращения мошенничества или злостной спекуляции<sup>1873</sup>. Всем этим обеспечивался контроль над рынком в интересах главных покупателей — двора, знати, чиновничества.

Царская казна, вероятно, получала от торговли немалые доходы в виде пошлин, платы за перевоз через реки и т.д. Поэтому государство всячески поощряло торговлю и старалось облегчить деятельность купцов, заботясь о торговых путях<sup>1874</sup>, о поддержании

---

<sup>1869</sup> Разумеется, в обычных условиях. При засухах и наводнениях, временами поражавших отдельные части страны, население районов, подвергшихся стихийному бедствию, жестоко страдало от голода и не всегда могло получить действительную помощь от своих более благополучных соседей.

<sup>1870</sup> В джатаках упоминаются крупные поселения плотников, кузнецов, гончаров. В различных источниках называются города Матхура и Варанаси как важные текстильные центры и т.д.

<sup>1871</sup> Артх. II.12 и 16; Ману VIII.399.

<sup>1872</sup> Как, например, у Ману (VIII.401–402) и Яджнавалкьи (II.264).

<sup>1873</sup> У Нарады (особенно в главах VII, VIII, IX) и у Брихаспати (XIII, XVIII, XXII) перечисляется много таких правил.

<sup>1874</sup> Камандака V.78.

порядка на базарах, об имуществе заболевшего или умершего купца<sup>1875</sup>, пресекая злоупотребления местной администрации.

*Внешняя торговля.* О внешней торговле имеется больше точных данных, чем о какой-либо другой сфере хозяйственной жизни Индии того времени. Это — свидетельства индийской и античной литературы, материалы археологии и нумизматики и т. д.

Главными торговыми портами на западном побережье Индии были Барбарикон (как называли его греки), расположенный в дельте Инда — возможно, на месте порта, основанного здесь еще Александром Македонским, Бхригукачча (греч. Боригаза, совр. Бхаруч) в устье Нармады и далее к югу — Шурпарака (совр. Сопара), Кальяна, Мухирипаттинам (греч. Музирис). Важнейшим портом на восточном побережье Индии был Тамралипти (ныне потерявший свое прежнее значение Тамлук), расположенный в западном рукаве Ганга при впадении его в Бенгальский залив. Он был естественным выходом к морю наиболее богатой и населенной части Индии — долины Ганга. Кроме Тамралипти заметную роль играли порт Кудура в устье Годавари, Арикамеда<sup>1876</sup> недалеко от современного Путтуччери (здесь в I — II вв. находилась римская торговая фактория), порт в устье Кавери — Каверипаттинам и на самом крайнем Юге — Коркан. Эти порты обслуживали нужды не только индийской, но и транзитной торговли между странами Ближнего и Дальнего Востока.

Сухопутная торговля велась во всех направлениях — даже через Гималаи, но важнейшим было северо-западное. Здесь по долине р. Кабул проходил наиболее удобный путь, связывавший страну с внешним миром. Через Таксилу и Пурушапуру купцы отправлялись в Парфию и дальше к странам Средиземноморья или в другие области Средней Азии; они двигались по Амударье и Каспийскому морю<sup>1877</sup>, через Закавказье к Черному морю или в Южную Сибирь либо через Восточный Туркестан в Китай. Великий шелковый путь из Китая к странам Средиземноморья имел ответвление, соединявшее Бактрию с Баригазой, установившей прочные морские связи со странами Ближнего Востока. Значение этого участка пути особенно возросло, когда контакты Бактрии с Западом временно прерывались. Сухопутные пути были безопаснее морских, но больше зависели от политических отношений между государствами. Кроме того, они требовали значительных расходов и были более длительными.

Основными предметами вывоза из Индии были пряности (перец<sup>1878</sup>, имбирь, шафран, бетель), благовония и лекарства (сандал, нард, мускус, киннамон, алоэ), лаки, красители (индиго, киноварь), шелк (частично китайского происхождения), рис, сахар, растительные масла (кунжутное, кокосовое), хлопок, древесина особо ценных пород (тик, сандал, эбеновое дерево), жемчуг, драгоценные и полудрагоценные камни (алмазы, сапфиры, рубины, аметисты, яшма, аквамарины), слоновая кость, черепаховые щитки, экзотические животные (попугаи, павлины, фазаны, слоны, обезьяны, тигры, леопарды и пр.), рабы<sup>1879</sup>. Из изделий индийского ремесла следует отметить шелковые и высшие сорта хлопчатобумажных тканей, а также высококачественную сталь<sup>1880</sup>.

---

<sup>1875</sup> Нарада III.16–18.

<sup>1876</sup> Это — современное название, означающее «Холм развалин». Древним грекам он был известен, по-видимому, как Подура или Подуке.

<sup>1877</sup> Античные авторы (например, Страбон II.1.15; XI.7.3) утверждают что в их время Амударья впадала в Каспийское море. Данные археологии не подтверждают этого (С.П.Толстов. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962, с. 77).

<sup>1878</sup> Индийский перец к концу периода древности широко употреблялся и в Европе. Когда вождь готов Аларих в 408 г. требовал выкуп с осажденного им Рима, он в числе прочего указал на 3 тыс. фунтов перца; и он получил его.

<sup>1879</sup> Перипл 31. В «Дигестах Юстиниана», относящихся к первой половине VI в., среди индийских товаров упоминаются евнухи *spadones Indici* (Н.В.Пигулевская. Византия на путях в Индию. М.— Л., 1951 с. 81–82).

<sup>1880</sup> Перипл 6. Через пять веков после написания «Перипла» о ввозе в Византийскую империю «индийского железа, не подверженного ржавчине», говорится в «Дигестах Юстиниана».

Ввозились в страну металлы — драгоценные (золото, серебро) и цветные (медь, олово, свинец, сурьма), в виде монет, слитков и изделий (посуда, украшения), лошади, пурпур, кораллы, вино, рабы<sup>1881</sup>; из предметов ремесла — художественные гончарные изделия из стекла, некоторые ткани (например, льняные). Много из того, что Индия экспортировала (меха, шелк, шелковые ткани, некоторые драгоценные камни, жемчуг), она частично ввозила из Шри-Ланки, из стран Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока<sup>1882</sup>.

Употребляя современную терминологию, можно сказать, что баланс внешней торговли Индии (особенно с Римской империей) был, как правило, активным. Еще во второй половине I в. Плиний Старший (VI.101) указывал, что ежегодная утечка драгоценных металлов из Римской империи в Индию составляет 50 млн. сестерциев. Он приводит (XII.84) цифру 100 млн. для Индии, Сери (Китая) и Аравии. Т.к. значительная часть индийской торговли шла через Аравию, а китайской — через Индию, то допустимо предположить, что она получала еще какую-то долю от 50 млн. сестерциев, оставляемых Плинием за Китаем и Аравией. Достоверность данных Плиния подтверждается тем, что в Индии к настоящему времени найдено в разных местах несколько тысяч золотых и серебряных античных монет (главным образом римских, относящихся к I в. н.э.), тогда как в странах Средиземноморья древнеиндийские до сих пор не обнаружены. Поскольку это продолжалось в течение многих веков, в Индии в конце концов накопилось огромное количество драгоценностей.

Однако весьма распространенное в то время мнение о несметных богатствах Индии преувеличено. За это немало ответствен Геродот, сообщивший, что индийская сатрапия, в которую входила только небольшая часть Северо-Запада Индии, платила Ахеменидам дань в размере 360 талантов золота — это должно было соответствовать 4680 эвбейских талантов серебра (III.94 и 95). Поскольку, согласно Геродоту, Вавилония платила 1000 талантов серебра, а Египет только 700, то оказывается, что индийская сатрапия платила чуть ли не в три раза большую дань, чем две богатейшие страны того времени — Вавилония и Египет, вместе взятые. Это — безусловно преувеличение<sup>1883</sup>.

Внешняя торговля Индии с восточными странами развивалась без заметных перебоев. Что касается торговли со странами Средиземноморья, то с III в. объем ее явно сократился<sup>1884</sup>. По-видимому, это было связано также с экономическим и политическим упадком Римской империи и затяжными войнами с Ираном.

*Денежное обращение.* От периодов Кушан и Гупт сохранилось множество монет<sup>1885</sup>, они гораздо разнообразней и лучше изготовлены, чем монеты предшествовавшего периода. Увеличивается удельный вес серебряных монет, и распространяются золотые<sup>1886</sup>. Это свидетельствует о расширении торговли, о росте в ней удельного веса крупных торговых сделок, об увеличении в стране количества драгоценных металлов.

Размеры монет в древней Индии были непосредственно связаны с мерами веса, но единой системы не существовало. Это препятствовало и возникновению единой монетной

---

<sup>1881</sup> Перипл 36 и 49.

<sup>1882</sup> О ввозе в Индию мехов и шелка из Китая известно было и античным писателям (Перипл 39, 64). «Китайские ткани» (сīпара□□а) и ткани, «происходящие из китайской земли» (сīnabhūmija), упоминаются также в «Артхашастре» (II.11).

<sup>1883</sup> Подробнее см.: Г.Ф.Ильин. Древний индийский город Таксила. М., 1958, с. 9–10.

<sup>1884</sup> См.: E.H.Warminster. The Commerce between the Roman Empire and India. Cambridge, 1928; R.A.Jairazbhoy. Foreign Influence in Ancient India. Bombay, 1963; India and Italy; M.P.Charlesworth. Roman Trade with India: a Resurvey. — Studies in Roman Economic and Social History in Honour of Allan Chester Johnson. Princeton, 1951.

<sup>1885</sup> J.Allan. Catalogue of the Coins of the Gupta Dynasty. L., 1914; A.S.Altekar. The Coinage of the Gupta Empire. Varanasi, 1957; D.W.MacDowall. The Weight Standards of the Gold and Copper Coinages of the Kushāna Dynasty from Vima Kadphises to Vāsudeva. — JNSI. 1960, vol. 22, с. 63–74; R.S.Sharma. Coins and Problems of Early Indian Economic History. — JNSI. 1969, vol. 31. №1, с. 1–8; он же. Usury in Early Mediaeval India. — Comparative Studies in Society and History. 1965, vol. 8, №1, с. 56–77.

<sup>1886</sup> Золото как средство обмена употреблялось издревле в виде стандартных золотых украшений (нишка). Золотые монеты (или клейменные куски золота), возможно, появились еще при Маурьях, но бесспорных свидетельств этому нет.

системы. Соотношения денежных единиц, даваемых в литературе смрити, сильно различаются между собой. Нумизматические данные также не совпадают ни с одной из систем, приводимых и шастрах.

Из медных монет чаще всего упоминается пана (или каршапана, или каршика) весом около 9,5 г. Более мелкой была машака (1/16 паны) и еще более мелкой — какани (1/80 паны). Употреблялись также свинцовые монеты и из сплавов различных цветных металлов. Серебряные монеты тоже назывались панами, но не всегда можно было понять, о какой именно пане идет речь в тексте. Большинство монет Западных Кшатрапов и Гупт (кушанские серебряные не обнаружены) имело вес 1,8 г. Самый крупный клад (1395 штук) найден в Санунде (округ Илахабад).

Бесспорные свидетельства регулярного выпуска золотых монет относятся к периоду Кушан. Обычное название такой монеты — «динара»<sup>1887</sup> (она называлась также «суварна»). Кушанская динара весила около 7,6 г и отличалась высоким содержанием золота (близко к 100%). Вес гуптских монет колебался от 7,6 (ранние) до 9,8 г (поздние). Содержание золота в монетах до правления Чандрагупты II приближалось к 80%, при последних же Гуптах оно падало до 50% и ниже. Самый большой клад золотых гуптских монет найден в Баяне (Восточный Раджастхан) — около 2100 штук.

Кроме монет, выпускаемых крупными государствами, свои эмиссии имели и небольшие государственные образования<sup>1888</sup>.

В стране (особенно на Юге) имелись в обращении римские монеты, на Северо-Западе — старые монеты греко-бактрийских царей. Вообще в чеканке монет древние индийцы следовали во многом иноземным образцам<sup>1889</sup>. Очевидно, под их влиянием местные монеты приняли круглую форму и на них стали изображаться правители.

В мелочной торговле употреблялись раковины каури. Оставался в обычае и натуральный обмен, игравший значительную роль даже во внешней торговле.

Развитие денежных отношений в гуптский период выразилось в росте ростовщичества. В литературе шастр того времени долговому праву уделяется намного больше внимания, чем раньше. Прежние ограничения произвола ростовщика, проникшие в нее из обычного права, все чаще игнорируются. Так, Нарада (I.106–107) отмечал, что, хотя в некоторых областях Индии долг вместе с процентами не должен быть вдвое больше начальной суммы, в других он может превысить ее в три, четыре и даже восемь раз. Распространенным явлением становится заклад земли<sup>1890</sup>, усложняется система поручительства и письменная документация. Нерушимость долговых обязательств постоянно подчеркивается. Неуплата долга с религиозной точки зрения рассматривается как грех, во искупление которого должник в новой жизни возрождается рабом своего кредитора<sup>1891</sup>.

Для кредитора не считалось зазорным любыми средствами, даже силой, заставлять должника уплатить долг — запереть его у себя дома, избить, принудить к исполнению любой работы. Кредитор мог захватить жену, сына или скот должника и не возвращать до уплаты долга (Брихаспати XI.57–59). И во всех случаях государство не вставало на защиту должника (Нарада I.122–123). Если же кредитор обращался к государству с просьбой о воздействии на неплательщика, государство должно было пойти ему навстречу; кстати, царю при этом шли 5% взысканной с должника суммы (Нарада I.131–132). По-видимому, не случайно при перечислении видов рабов только теперь начинает фигурировать как устойчивый термин «раб-должник», тогда как даже у Ману этот термин еще не встречается.

---

<sup>1887</sup> Dīnāra — слово явно заимствованное; в латинском denarius также означало крупную монету.

<sup>1888</sup> Подробнее см.: K.K.Das Gupta. A Tribal History of Ancient India. A Numismatic Approach. Calcutta, 1974.

<sup>1889</sup> B.Srivastava. Economic Significance of Roman Coins Found in India. — JNSI. 1964, vol. 26, с. 222–228; R.Sewell. Roman Coins Found in India, — JRAS. 1904, с. 591–639; R.Göbi. Roman Patterns for Kushāna Coins. — JNSI. 1960, vol. 22, с. 75–96.

<sup>1890</sup> Ману VIII.143; Нарада I.26–27.

<sup>1891</sup> Нарада I.7–8.

Некоторые ростовщики с большим размахом вели денежные операции (прием имущества в заклад и на хранение, выдача ссуд и пр.). Кассы торговых и ремесленных союзов тоже производили различные денежные операции. В надписях имеется немало данных о частных вкладах в кассы различных корпораций, проценты с которых предназначались на содержание монахов и другие благочестивые цели<sup>1892</sup>.

*Город.* История древней Индии показывает, как постепенно увеличивались различия между городом и деревней<sup>1893</sup>. Город был средоточием ремесла, торговли, денежного обращения, центром политической жизни; здесь находились ставки государей, размещались правительственные учреждения и проживали представители высших слоев общества; он был центром культуры, науки, искусств, литературы. Город явно опережал в своем развитии деревню; за ее счет он рос, расцветал, богател.

Действительная роль древнеиндийского города в науке пока не оценена (лишь в последние годы появились интересные работы по этой теме<sup>1894</sup>). В немалой степени это объясняется тем, что письменные источники не сохранили подробных описаний каких-либо конкретных городов<sup>1895</sup>, а археологические материалы еще недостаточны. Основные доступные нам данные содержатся в шастрах (Ману VII.70–76; Артх. II.3–4) и в буддийской литературе (Милинда-панха V.4). Более поздние сведения (например, по трактатам об архитектуре раннего средневековья<sup>1896</sup>) им не противоречат. Это позволяет считать, что в течение рассматриваемого периода индийцы продолжали традиции древнего градостроительства и городской жизни<sup>1897</sup>.

При выборе места для города важнейшими были соображения безопасности. Кроме того, и сам город играл роль укрепления; не случайно слова «пур», «нагара» (город) и «дурга» (крепость) часто употребляются как синонимы. Непременной частью города являлись оборонительные сооружения — стены с башнями, рвы, наполненные водой. Рекомендация «Артхашастры» планировать город в виде квадрата с пересекающимися под прямым углом улицами подтверждается некоторыми археологическими раскопками. Так, Таксила III (Сирсукх) на Северо-Западе страны представлял собой почти правильный прямоугольник<sup>1898</sup>, а Шишупалгарх<sup>1899</sup> и Джаугада<sup>1900</sup> в Ориссе — квадрат. Судя по данным археологии и письменных источников, дворец государя помещался обычно близко к центру и представлял собой цитадель. Неподалеку находились главный храм и дома высших служащих. Утверждение, что париям разрешалось жить только за городской стеной, подкрепляется свидетельствами китайских паломников<sup>1901</sup>. Территории в пределах городских стен даже у таких считавшихся крупными городов, как Таксила и Шишупалгарх, составляли только 1–1,5 кв. км, но за ними располагались районы городской бедноты; понятно, что остатки глинобитных и тростниковых хижин не могли сохраниться до наших дней.

---

<sup>1892</sup> В надписи №12 из Насика (EI. VIII, с. 82) сообщается, что Ушавадата вложил 2 тыс. каршапан в одну корпорацию (шрени) ткачей и 1 тыс. в другую. Проценты с них должны были идти на содержание монахов. В надписи №15 (там же, с. 88) говорится, что некая Вишнудатта передала различным шрени 1 тыс., 2 тыс. и 500 каршапан на лечение больных монахов (СII. III, №16 и др.)

<sup>1893</sup> Судя по «Артхашастре» (II.4), некоторая часть горожан (особенно в небольших городах) продолжала заниматься земледелием.

<sup>1894</sup> См.: A.Ghosh. *The City in Early Historical India*. Simla, 1973; Amita Ray. *Villages, Towns and Secular Buildings in Ancient India*. Calcutta, 1964; V.K.Thakur. *Urbanisation in Ancient India*. Delhi, 1981.

<sup>1895</sup> Часто цитируемый в исторической литературе рассказ в «Милинда-панхе» (I.2) о Сагале — столице Греко-Индийского царства в Пенджабе — вряд ли может считаться действительным описанием. Это скорее всего лишь литературный стереотип полусказочного процветающего города, обычный в древнеиндийской литературе.

<sup>1896</sup> Ю.Я.Цыганков. *Древнеиндийский город (по данным «Артхашастры»)*. — КСИНА. М., 1963, №61.

<sup>1897</sup> См.: Е.М.Медведев. *О самоуправлении североиндийских городов раннего средневековья*. — *Индийская культура и буддизм*. М., 1972.

<sup>1898</sup> J.Marshall. *Taxila*. Vol. 1. Cambridge, 1951.

<sup>1899</sup> AI, 1949, №5.

<sup>1900</sup> B.V.Lal. *Archaeological Excavations and Expeditions*. — *Oriental Studies in India*. Delhi, 1964, с. 186.

<sup>1901</sup> Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. XXXVIII, 74.

Поэтому действительные размеры городов должны были быть значительно большими, чем это показывают данные раскопок. Сюань Цзан, упоминая о виденных им городах (бывших в его время — VII в. — зачастую уже в развалинах), неоднократно сообщает, что они имели в окружности 30, а то и 40 ли, т.е. более 10 км (1 ли того времени = 270 м). Некоторые же, например Вайшали, достигали 60–70 ли<sup>1902</sup>, Паталипутра — 70 ли<sup>1903</sup>, или 18–19 км в окружности. Следовательно, эти города в период их расцвета могли насчитывать многие сотни тысяч жителей.

Число городов в Северной Индии к середине I тысячелетия нашей эры по сравнению с предшествующим периодом вряд ли заметно выросло. На скрещении важных сухопутных и речных путей, в удобных гаванях и в устьях рек процветали уже ранее существовавшие города — порты Бхригукачча на западном побережье и Тамралипти на побережье Бенгальского залива, в долине Ганга — торговые города Варанаси, Каньякубджа (Канauj), Ахичхатра, Матхура, в Западной Индии — Валабхи, в Центральной Индии — Дашапура, на Северо-Западе страны — Пурушапура (совр. Пешавар), Таксила, Шакала и др. Сохраняли свое значение Паталипутра, Айодхья, Вайшали, Уджаяни, Каушамби, Чампа. Но одновременно пришли в упадок многие города, ранее бывшие столицами североиндийских государств, — Индрапрастха, Хастинапура, Капилавасту, Шравасты, Раджагриха, Кушинагара. Не все они смогли перенести политические потрясения, сопутствовавшие процессу складывания и длительного существования империи Гупт. Зато в Южной Индии в первые века нашей эры отмечался быстрый рост городов. Если мы не знаем достоверно о городах Юга в эпоху Маурьев, то уже известно о множестве процветающих городов в рассматриваемый период, в том числе и о городах во внутренних районах страны — Мадурай, Канчи, Танджавуре, Пратиштхане, Насике и др.

\* \* \*

В VI в. начинается упадок экономики. Немалую роль в этом в Северной Индии сыграло нашествие гуннов-эфталитов, однако оно не было единственной причиной. Каким бы разрушительным ни было нашествие, последствия его могли быть ликвидированы в течение ряда лет, если бы не внутренние причины, которые этому препятствовали. Кроме того, изменения в экономике наблюдались не только на территории, подвергшейся вторжению.

Первое, что бросается в глаза, — это упадок городов<sup>1904</sup>. Сюань Цзан, описывая в 40-х годах VII в. города, через которые он проезжал, отмечал, что даже Паталипутра, Вайшали и Раджагриха обезлюдели, некоторые районы лежали в развалинах. В V в. долина Ганга, согласно свидетельству Фа Сяня, была хорошо обработана<sup>1905</sup>; Сюань Цзан же нашел в первой половине VII в. территории шакьев и колиев поросшими джунглями; до Кушинагары и далее до Варанаси он ехал все время через джунгли<sup>1906</sup>, даже между Праягой и Каушамби, т.е. в самом центре долины Ганга, простирался лес, в котором водились дикие слоны<sup>1907</sup>. Дороги стали небезопасными. Сюань Цзан в отличие от Фа Сяня неоднократно подвергался нападениям разбойников. В самом центре империи Харши на Ганге бесчинствовали флотилии речных пиратов. Они захватили Сюань Цзана (вблизи Айодхьи) и чуть не принесли его в жертву богине Дурге<sup>1908</sup>.

Процесс упадка городских центров затронул и многие другие области Индии. Сюань Цзан, посетивший Гандхару и ее столицу Пурушапуру, писал, что города пришли в запустение; той же участи подверглись и монастыри, некогда богатые и процветающие. Упадок монастырей и других буддийских религиозных центров не только был связан с ослаб-

---

<sup>1902</sup> Там же. Т.2, с. 66.

<sup>1903</sup> Там же, с. 82.

<sup>1904</sup> См.: R.S.Sharma. Decay of Gangetic Towns in Gupta and Post-Gupta Times. — JH (Golden Jubilee Volume). 1973, с. 135–150.

<sup>1905</sup> Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. XLII, LVI.

<sup>1906</sup> Там же. Т.2, с. 31, 43.

<sup>1907</sup> The Life of Hiuen Tsiang by the Shaman Hwui Li. L., 1911, с. 90–91.

<sup>1908</sup> Там же, с. 86–87.

лением роли буддизма в ту пору, но и отражал общие процессы, происходившие в экономике страны. Кризис захватил и такой крупный центр, как Таксила: в послегушанскую эпоху резко уменьшается площадь поселения, сокращается денежное обращение. В послегушанскую эпоху, по сообщениям Сюань Цзана, замирает городская жизнь и в Кашмире. Большой интерес представляют материалы археологии. Раскопки городов позднегушанского и послегушанского периодов также указывают на кризис городской жизни, упадок многих городских центров. Раскопки многослойных поселений показали, что в ряде городов слои послегушанского периода перекрываются слоями, относящимися уже к мусульманской культуре, — явный показатель замирания городской жизни в гушанскую эпоху, в некоторых — кризис наступил в послегушанский период<sup>1909</sup>. К таким же выводам приводят результаты археологических работ в других районах Индии — в Харьяне, Раджастане, Уттар-Прадеше. Так, из 20 раскопанных городских поселений в округах Мирут и Музаффарнагар в 19 послегушанские слои перекрыты «средневековой» керамикой. Даже такой крупный и процветающий центр, как Шравасты, постепенно ослабевает и скудеет, а после IV в. жизнь в нем и вовсе фактически замирает. Тот же процесс охватил Каушамби, Ахичхатру, Айодхью, Чиранд, Чампу, Сопур, Каятху, Махешвар, Навдатоли, т.е. он проявился в самых различных районах страны, не затронутых вторжениями иноземных племен.

Ученые предлагали различные объяснения причин падения городских центров в поздне- и послегушанский периоды: политические (в том числе связанные с вторжением гуннов-эфталитов), религиозные, климатические и т.д. Действительно, отдельные города и области испытали на себе воздействие этих факторов, но в основе этого общего, характерного для большинства районов Индии процесса лежали, как отмечалось, причины экономические, связанные с начавшимся застоєм в ремесле и торговле, общей натурализацией экономики<sup>1910</sup>. Это ясно видно на примере изменений в денежном обращении<sup>1911</sup>. С VI в. резко уменьшилось количество монет, они сделаны уже из плохого металла и скверно изготовлены. Даже серебряные монеты встречаются редко, золотые же с середины VII в. на триста лет исчезают вовсе, что указывает на сокращение и общего объема торговли, и размеров отдельных сделок. Так, от некоторых могущественных и длительно существовавших династий (Раштракуты, Палы) совсем не сохранилось монет, а от других (Пратихары, Чалукьи) остались только единичные. О кризисе денежного обращения может свидетельствовать и сообщение Фа Сяня о том, что обычным способом обмена были раковины каури. Материалы гушанской и послегушанской эпох говорят о запустении многих внутренних торговых путей, ранее считавшихся основными (например, Уттарпатхи — главной «северной дороги»). Новые тенденции в экономике привели и к нарушению внешней торговли. Это также повлияло на положение городов — центров ремесла и торговли<sup>1912</sup>.

Натурализация экономики, упадок городов — основных центров культуры — неизбежно приводили к замедлению развития науки, литературы, искусства, отчетливо проявившемуся в период раннего средневековья.

Вместе с тем с VII — VIII вв. н.э. на основе различных праkritов, и прежде всего апабхрانشа, складываются местные языки — предшественники будущих бенгали, хинди, гуджарати, маратхи и т.д., создаются основы донациональных литератур, региональные центры культуры, формируются этнолингвистические общности<sup>1913</sup>.

---

<sup>1909</sup> V.K.Thakur. Urbanisation in Ancient India (здесь изложены материалы археологии).

<sup>1910</sup> Сказанное относится в первую очередь к Северной Индии.

<sup>1911</sup> V.K.Thakur. Economic Changes in Early Medieval India. — D.D.Kosambi Commemoration Volume. Varanasi, 1977.

<sup>1912</sup> D.B.Chattopadhyaya. Trade and Urban Centres in Early Medieval India. — IHR. 1977, vol. 1, №2; R.S.Sharma. Problem of Transition from Ancient to Medieval in Indian History. — IHR. 1974, vol. 1, №1; он же. Indian Feudalism Retouched. — IHR. 1974, vol. 1, №2; L.Gopal. The Economic Life of Northern India. Delhi, 1965. Интересные данные о падении торговли (в том числе внешней) приводит P.C.Шарма [см.: R.S.Sharma. Social Changes in Early Mediaeval India (500–1200 A.D.). Delhi, 1981 (Second Print)].

<sup>1913</sup> См.: И.Д.Серебряков. Литературный процесс в Индии (VII — XIII века). М., 1979.

Экономические симптомы будущих изменений прослеживаются только к концу рассматриваемого периода, поэтому детальное их изучение не является задачей настоящей работы. И если мы говорим об этом, то лишь для того, чтобы подчеркнуть сходство с теми экономическими процессами, которые начались несколько ранее в Римской империи и Китае. Известно, что в упомянутых странах они возвещали о возникновении и развитии новых, феодальных, общественных отношений. Сходная картина наблюдалась и в Индии.



## ГЛАВА XXI

### СДВИГИ В ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ И СОСЛОВНО-КАСТОВОЙ СИСТЕМЕ. ЗАРОЖДЕНИЕ ФЕОДАЛЬНОГО УКЛАДА

В советской индологии начало феодального периода в истории Индии принято относить к VI в. н.э.<sup>1914</sup> (это в основном совпадает с той эпохой всемирной истории, которая обычно именуется «средними веками»). Но элементы новых общественных отношений стали появляться значительно раньше. Процесс их становления и укрепления привел к изменениям в социально-экономической структуре Индии, заметным рубежом которых является середина I тысячелетия н.э. Вычлнить протофеодальные и собственно феодальные черты в социальной и экономической сферах древней Индии первых веков нашей эры чрезвычайно сложно: они появлялись постепенно, их фиксация в источниках, особенно литературных, крайне неопределенна. Более того, всем новым явлениям авторы брахманских сочинений старались придать традиционную форму, освятить их авторитетом древних священных установлений. Однако в общей картине социально-экономического развития рассматриваемой эпохи все же удастся выявить некоторые тенденции, которые указывают на становление новых общественных отношений, хотя проследить их непосредственную связь с нарождавшимся феодальным укладом весьма непросто. Так обстоит, например, дело с характеристикой рабства в гуптскую эпоху.

*Изменения в положении рабов.* При ознакомлении с литературой дхармашастр можно выявить определенную тенденцию: чем к более позднему времени относится памятник этой литературы, тем большее внимание в нем уделяется рабству. Это можно объяснить не только значительным усложнением условий общественной жизни и отношений между рабовладельцами и рабами. Основная причина состояла, очевидно, в постоянно возрастающем интересе авторов дхармашастр к вопросам гражданского и уголовного права.

В ранних дхармасутрах, относящихся к V — III вв. до н.э. (Апастамба, Баудхаяна, Гаутама, Васиштва), упоминания о рабах единичны, случайны, и основные вопросы, связанные с рабовладельческими отношениями (порабощение, отношения между рабом и господином, отпуск раба на волю и пр.), в них специально не разбираются. Даже в «Законах Ману» (около начала нашей эры) о рабах говорится мало: этому вопросу посвящены толь-

---

<sup>1914</sup> См.: История Индии в средние века. М., 1968; К.З.Ашрафян. Феодализм в Индии. Особенности и этапы развития. М., 1977; Л.Б.Алаев. О характере общественного строя средневековой Индии. — Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973. Е.М.Медведев считает, что «примерно с VIII в. феодальная формация приобретает законченное выражение и в базисных, и в надстроечных институтах». Генезис же феодального общества он прослеживает уже в первой половине I тысячелетия до н.э. (Е.М.Медведев. Основные этапы развития феодальных отношений в Индии в древности и средневековье. — Узловые проблемы истории Индии. М., 1981). См. также: Г.Ф.Ильин. О феодальных отношениях в древней Индии. — Очерки экономической и социальной истории Индии, с. 96–109; дискуссия по этому вопросу приводится в ст.: Е.М.Медведев. Генезис феодальной формации в Индии. — Там же, с. 56–95.

За последние годы проблема феодальных отношений все больше привлекает и внимание индийских ученых. Наиболее интересны следующие публикации: R.S.Sharma. Indian Feudalism: 300–1200. Calcutta, 1965; он же. Indian Feudalism Retouched. — IHR. 1974, vol. 1, №2, с. 320–330; он же. Social Changes in Early Medieval India (500–1200 A.D.). Delhi, 1969; он же. Problem of Transition from Ancient to Medieval in Indian History. — IHR. 1974, vol. 1, №1, с. 1–9; Land System and Feudalism in Ancient India. Ed. by D.C Sircar. Calcutta, 1966; D.C Sircar. Landlordism and Tenancy in Ancient and Medieval India as Revealed by Epigraphy Records. Lucknow, 1969; Lallanji Gopal. On Feudal Policy in Ancient India. — JIH. 1963, vol. 41, p. 2, с. 405–413; B.N.S.Yadava. Some Aspects of the Changing Order in India during the Śaka-Kuṣāṇa Age. — Kuṣāṇa Studies. Allahabad. 1968, с. 75–97; он же. The Accounts of the Kali Age and the Social Transition from Antiquity to the Middle Ages. — IHR. 1978–1979 vol. 5, №1–2, с. 31–63; R.K.Dwivedi. Critical Study of the Changing Social Order at Yugānta, or the End of the Kali Age. — D.D.Kosambi Commemoration Volume. Varanasi, 1977.

ко три стиха (VIII.415–417), и информацию о рабах приходится собирать в основном из текста, в котором рассматриваются другие темы (VIII.177, 323; IX.179.229 и др.). В значительно меньшей по объему, но более поздней «Яджнавалкья-смрити» рабам уделяется больше внимания, и содержащийся в ней материал разнообразней. В такой же мере это относится к еще более поздней «Нарада-смрити» (особенно V.25–43). Уже в «Артхашастре» имелись некоторые ограничения произвола хозяина и делались попытки воспрепятствовать обращению в рабство свободнорожденных ариев — представителей четырех варн. Даже если предположить, что не все положения такого рода исполнялись на практике, а были отражением субъективных взглядов ее составителей, то и само появление подобных взглядов тоже было знаменем времени. В других странах древнего мира (в Римской империи, в Китае) государство довольно поздно начинает вмешиваться в отношения между рабовладельцами и рабами, законодательно ограничивать произвол хозяев и само порабощение. Эти явления обычно расцениваются историками как свидетельства кризиса рабовладения.

Что касается авторов дхармашастр, то они заботились главным образом о льготах для высших варн, особенно для брахманов. Так, у Ману (VIII.177) объявляется допустимым заставлять отрабатывать долг только равного себе или низшего по «происхождению» (jāti) должника, но никак не высшего. Это положение подтверждается и Яджнавалкьей (II.44). Этот автор (II.183), как и Нарادا (V.39), провозглашает следующий общий принцип: рабство не считается законным, если оно противоречит порядку варн, т.е. член низшей варны не может иметь в качестве раба члена высшей варны. Очевидно, довольно рано брахманы стремились установить в этом отношении некоторые льготы специально для своей варны. Так, у Ману (IX.229) указывается на недопустимость принуждения к труду за неуплату штрафа брахмана — оно означало фактическое низведение до состояния порабощения; при этом, однако, подразумевалось, что с членами других варн такое обращение вполне допустимо. Брахманы старались утвердить правило, согласно которому брахман вообще не подлежал порабощению.

Нарада (V.35) и Яджнавалкья (II.183) утверждают: тот, кто отступил от аскетического обета, становится рабом царя и не может ни при каких обстоятельствах получить освобождение. Это должно было относиться в первую очередь к брахманам<sup>1915</sup>. Текст Яджнавалкьи позволил некоторым индийским исследователям прийти к выводу о появлении в гуптскую эпоху и других новых тенденций в эволюции рабства. Стих II.183 был истолкован как указание на возможность обращения в рабство кшатриев и вайшьев<sup>1916</sup>. Если принять такую интерпретацию, то заметно различие позиций Яджнавалкьи и Ману (VIII.412): согласно последнему, брахман, низводящий дваждырожденного до рабского положения (dāsyā), подлежал суровому штрафу. Можно обратить внимание еще на один новый аспект в положении рабов: Яджнавалкья (II.133–134) предусматривает выделение наследственной доли имущества сыну рабыни от хозяина-шудры. Здесь интересно и то, что шудра выступает в качестве рабовладельца.

Цифровых данных, на основании которых можно было бы сказать, что численность рабов изменилась, нет, но, видимо, упомянутые ограничения не смогли ее существенно уменьшить<sup>1917</sup>. Во всяком случае, массовые порабощения пленных еще происходили. Так, согласно Сюань Цзану, царь эфталитов Михиракула (следовательно, речь идет о событиях первой половины VI в.) при завоевании Гандхары захватил 900 тыс. пленных; 300 тыс. из

---

<sup>1915</sup> Обращение брахманов в рабство имело место и за пределами древности, хотя и осуждалось общественным мнением; при этом иногда были случаи обращения брахманов в рабство даже за долги их родителей (см.: Повесть о заколдованных шакалах. Древние тамильские легенды. М., 1963, с. 59–63).

<sup>1916</sup> S.Chattopadhyaya. Social Life in Ancient India (in the Background of the Yājñavalkya-smṛiti). Calcutta, 1965, ch. 7.

<sup>1917</sup> Утверждение известного индийского историка Н.Банерджи (Slavery in Ancient India. — «The Calcutta Review». 1930, №2), будто ограничения, содержащиеся в «Артхашастре», были фактической отменой рабства в Индии, не соответствует действительности.

них он приказал перебить, 300 тыс. утопить в Инде и столько же роздал своим воинам<sup>1918</sup>. Приведенные Сюань Цзаном цифры, вероятно, преувеличены, но сам факт массового обращения в рабство пленных не вызывает сомнений. Однако в позднегуптскую и послегуптскую эпохи война уже, очевидно, не рассматривалась как важный источник рабства. Раннесредневековый комментатор «Законов Ману» Медхатитхи (ок. середины IX в.) выступил против прежнего обычая обращать в рабство побежденных воинов и считал правомочным принуждение к рабским работам только рабов, принадлежавших их хозяину, захваченному в плен.

Существование рабства в Индии отнюдь не ограничивается хронологическими рамками периода древней и даже средневековой истории (известно, что оно в скрытых формах существовало до нашего времени), но об использовании труда рабов в сферах материального производства в период Гупт имеется очень мало данных. По-видимому, в это время его роль действительно падала, что было вполне естественным явлением: распространение феодальных форм эксплуатации на прежде независимых тружеников должно было уменьшить потребность в труде рабов. Показательно, что о дарении рабов почти не сообщается в эпиграфике раннего средневековья. Если сравнить, например, свидетельства о рабах и использовании их труда по раннебуддийским памятникам (в частности, палийского канона) и махаянским сочинениям, то видно явное снижение таких упоминаний в текстах первых веков нашей эры. О падении роли рабского труда в производстве говорят и астрологические сочинения, относящиеся к середине и второй половине I тысячелетия н.э.<sup>1919</sup>

Б.Ядава справедливо обращает внимание на изменение статуса кинаши (*kīnāśa*) от периода Ману до более поздних шастр<sup>1920</sup>. В «Законах Ману» (IX.150) говорится, что при разделе имущества брахмана между его сыновьями от жен, относящихся к четырем различным варнам, сын от брахманки получал добавочную часть: быка-производителя, повозку, украшения, дом и кинашу («обрабатывающего почву»). Уже Г.Бюлер полагал, что под кинашей имеется в виду раб, работающий в поле. (Это толкование представляется справедливым.) У Нарады (IV.178–181) же кинаша и даса ясно различаются, а в «Брихаспати-смрити» (I.44; XIII.32) кинаша рассматривается как крестьянин и работник в поле, получающий плату за свой труд.

Судя по Нараде (V.29–43), в этот период большое внимание стало уделяться отпуску рабов на волю, хотя попытки установить какие-либо правила появляются еще в «Артхашастре» и у Яджнавалкьи.

В стихах V.26–28 Нарада перечисляет 15 видов рабов: «Рожденный в доме, купленный, полученный [в дар] и по наследству, получающий пищу во время голода, заложенный хозяином; полученный из-за долга, захваченный в битве, выигранный на пари или в кости, передавший себя (букв. «пришедший со словами: „Я — твой“»), отступник от обета, ставший рабом на определенный срок; бывает также раб за пищу, поработанный из-за его связи с рабыней и продающий себя. [Они] являются пятнадцатью видами рабов».

Рабы, перечисленные у Ману (VIII.415), фигурируют (частично в иной терминологической форме) и у Нарады (кроме поработанных за преступления). Имеется и одно важное добавление — «полученный из-за долга». Число категорий рабов в основном выросло за счет большей детализации. Это указывает на практическую необходимость точнее определить статус того или иного раба, ибо отпуск его на волю зависел в значительной мере от условий его порабощения. В сущности, само перечисление видов рабов у Нарады выглядит

---

<sup>1918</sup> Si-Yu-Ki. *Buddhist Records of the Western World*. Vol. 1. L., 1913, с. 172. См. также надпись П. в. н.э. из Насика (D.G.Sircar. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*. Vol. 1. 2 ed. Calcutta, 1965, с. 169), в которой, если судить по контексту, также речь идет о массовом порабощении военнопленных.

<sup>1919</sup> См.: B.N.S.Yadava. *The Problem of the Emergence of Feudal Relations in Early India*. — Presidential Address. *Indian History Congress*. XLI Session. Bombay, 1980.

<sup>1920</sup> B.N.S.Yadava. *The Accounts of the Kali Age and the Social Transition from Antiquity to the Middle Ages*.

как бы введением к рассказу о том, как и на каких условиях должен осуществляться их отпуск на свободу.

Уже в «Артхашастре» были определены некоторые важные положения как о временно попавших в рабство, так и о «подлинных» рабах: «после возмещения цены он (речь идет о первой категории) обретает свободу (āryatva)». Это можно рассматривать как предписание отпускать такого раба во всех случаях, когда он может заплатить за себя выкуп. О второй категории говорится: «Штраф в 12 пан для того, кто не освобождает раба по получении выкупа, и (он) подлежит аресту до выполнения»<sup>1921</sup>.

У Нарады (V.26) только о рабах первых четырех видов — «рожденный в доме, купленный, полученный [в дар]» и по наследству — говорится, что они не могут освободиться иначе, как по милости хозяина<sup>1922</sup>. Но и для этих категорий предусматривалось исключение, т.к. раба, спасшего жизнь своему хозяину, полагалось освободить и даже выделить ему долю наследства как сыну<sup>1923</sup>. «Захваченный в битве», так же как «передавший себя» и «выигранный на пари или в кости», освобождался при получении «заместителя»<sup>1924</sup>, дающего такой же «трудовой эффект». «Раб за пищу» освобождался после простого отказа его от получаемого содержания<sup>1925</sup>; раб, «получающий пищу во время голода», становился свободным, уплатив пару быков (Нарада V.31). Различия в освобождении двух последних категорий объясняются тем, что прокормление раба во время голода обходилось дороже, чем в обычное время, и потому труд раба мог и не оправдать расходов хозяина на его содержание. «Порабощенный на срок» становился свободным по истечении установленного времени (V.33). Раб, «заложенный хозяином», передавался хозяину после возвращения им долга; если же раба отдавали в уплату долга, то он уже считался равным проданному (V.32). Долговой раб («полученный из-за долга») освобождался от рабства уплатой долга с процентами (V.33). «Порабощенный из-за его связи с рабыней» переставал быть рабом после разрыва с ней интимных отношений (V.36). Не мог быть освобожден тот свободнорожденный, который сам продал себя в рабство; он считался самым презренным из рабов (V.37). Пожизненным рабом царя, не заслуживавшим ни освобождения, ни снисхождения, объявлялся «отступник от обета»<sup>1926</sup>, под которым понимался всякий, принявший обет аскетической жизни, но затем отказавшийся от его исполнения. Нарада и Яджнавалкья упоминают также об отпуске на свободу «сделанного рабом насильно» и «проданного разбойниками». Среди разрядов рабов они не приводятся, т.к. пребывание их в рабском состоянии вообще считалось незаконным; они должны были освободиться царем без всякой компенсации владельцу<sup>1927</sup>.

Освобождение раба сопровождалось, очевидно, совершением обряда, описанного у Нарады (V.42–43), но, безусловно, возникшего значительно раньше. Хозяин, решивший освободить своего раба, торжественно снимал с его плеча сосуд (наполненный водой, в котором находились неочищенные зерна риса и цветы) и разбивал его. Затем хозяин окроплял голову раба и трижды провозглашал: «Не раб!» После этого бывший раб уходил от своего бывшего хозяина, повернувшись лицом к востоку. Впрочем, совершение этого обряда не считалось обязательным во всех случаях<sup>1928</sup>.

<sup>1921</sup> Это же имеется в виду и у Яджнавалкьи (II.185); царю предлагается следить за тем, чтобы раб, уплативший выкуп, непременно освобождался.

<sup>1922</sup> Нарада V.29. Аналогичное положение существовало в древней Греции и Риме, где раб-свободнорожденный не приравнивался по своему положению к урожденному рабу.

<sup>1923</sup> Нарада V.30. См. также: Яджн. II.185.

<sup>1924</sup> Нарада V.34. В «Артхашастре» об освобождении рабов-военнопленных говорится подробнее, но менее определенно: «Захваченный на поле боя свободнорожденный освобождается после соответствующего времени работы или за половину цены» (III.13). (Пер. А.А.Вигасина. — «Хрестоматия по истории древнего Востока». Т.2. М., 1982).

<sup>1925</sup> Нарада V.36; Яджн. II.185.

<sup>1926</sup> Нарада V.35; Яджн. II.186.

<sup>1927</sup> Нарада V.38; Яджн. II.185.

<sup>1928</sup> В четвертом действии «Глиняной повозки» Васантасена отпускает свою рабыню Маданику, не совершая никакого обряда.

О дальнейших взаимоотношениях хозяина и отпущенного раба свидетельств очень немного. В «Махабхарате» отмечается, что отпущенный раб должен почитать своего бывшего хозяина, как ученик — наставника (гуру)<sup>1929</sup>. Следует помнить, что гуру помимо внешних знаков уважения получал от ученика сугубо материальные подношения (подарки) и пользовался его услугами<sup>1930</sup>. Индийский ученый Б.Ядава обратил внимание на строки из «Нарады-смрити» (не включенные в издание Ю.Йолли), в которых имеется указание на то, что после освобождения раб мог рассчитывать на милость и пропитание со стороны бывшего хозяина. Аналогичный стих приписывается и «Брихаспати-смрити»<sup>1931</sup>. Таким образом, можно полагать, что отпущенный раб продолжал находиться в определенной зависимости.

Однако о существовании особой общественной прослойки вольноотпущенников свидетельств нет.

Столь большое внимание, уделяемое отпуску рабов на свободу, в источниках, которые относятся к более позднему периоду индийской древности (Нарада), возможно, отражает усиление интереса к этому вопросу — признак начинавшегося кризиса рабовладельческих отношений. Однако изменения в общественных отношениях в конкретных условиях выражались не столько в упадке прежних форм классовых отношений (рабство оставалось важным элементом общественной структуры на протяжении всего средневековья), сколько в возникновении новых — феодальных отношений. Главным при этом был процесс превращения большей части свободных общинников в феодально-зависимых крестьян. В некоторых частях Индии, где рабовладельческие отношения еще не получили широкого распространения (например, в Южной), они в меньшей мере тормозили развитие феодализации, и феодальный уклад мог формироваться быстрее.

*Изменения в земельных отношениях.* Процесс феодализации заметнее всего проявился в земельных отношениях. В рабовладельческом обществе системообразующей явилась собственность на человека, в феодальном же — на природные условия и средства труда (земля, вода, лес). Усиление в первые века нашей эры интереса к правовым аспектам собственности на землю, очевидно, также было связано со становлением феодальных отношений.

Институт частной собственности на землю развивался в течение многих веков, но именно рассматриваемый период отмечен укреплением этого института. У Ману (VIII.200) высказывается общее положение о том, что одного факта пользования (saṁbhoga) недостаточно для признания собственности (svatva), требуется еще и правовое обоснование (āgama). В гуптскую эпоху оно решительно подкрепляется другими авторитетами; в частности, подробно разбираются данные, имеющие доказательную силу (документы, свидетельства и пр.)<sup>1932</sup>. Что касается земли, то всякий, занявший никому не принадлежавший ее участок, считался законным его собственником по праву заимки (Ману IX.44). Если же была занята чужая земля, то собственником мог стать только потомок оккупировавшего землю в четвертом поколении. До этого срока прежний собственник или его потомки имели право требовать землю обратно (Митакшара II.28)<sup>1933</sup>.

Практика коммерческих сделок с землей, подобно сделкам с другими видами недвижимой собственности, распространяется, видимо, с периода Маурьев или, возможно, раньше<sup>1934</sup>; во всяком случае, в «Артхашастре» (III.9) уже закреплены определенный порядок и процедура совершения таких сделок. Они находились под контролем государства и

---

<sup>1929</sup> The Cambridge History of India. Vol. 1. Cambridge, 1922, с. 270.

<sup>1930</sup> Подробнее см.: Ману II.71–75, 244–248; Нарада V.8–15.

<sup>1931</sup> B.N.S.Yadava. The Accounts of the Kali Age and the Social Transition from Antiquity to the Middle Ages, с. 35–36.

<sup>1932</sup> Яджн. II.30; Нарада I.84–85; Брихаспати IX.22. Подробнее о праве собственности на землю в древности см.: А.М.Самозванцев. Теория собственности в древней Индии. М., 1978.

<sup>1933</sup> Нарада I.88–91; Брихаспати IX.23. 26–27.

<sup>1934</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев. М., 1973; N.N.Kher. Agrarian and Fiscal Economy in the Mauryan and Post-Mauryan Age. Delhi, 1973.

общинной администрации, продавец и покупатель обязаны были получить одобрение на свою сделку, т.к. интересы и государства и общины не должны были быть ущемлены. Покупка производилась при свидетелях, устанавливалась граница участка, и заполнялся соответствующий документ.

Сравнительно небольшое число дошедших до нас документальных свидетельств о продаже земли объясняется тем, что о таких ранних сделках упоминается только в тех дарственных грамотах, где лишь попутно сообщается о покупке земли, — в документах о дарении земли какой-либо религиозной общине<sup>1935</sup>. Такое дарение жертвователю и получателю старались увековечить (первый — чтобы прославить себя, второй — чтобы подтвердить законность обладания и пользования землей): поэтому тексты дарственных грамот гравировались на камнях или медных досках (пластинах). Обычные же сделки фиксировались на пальмовых листьях или тканях и потому до нас не дошли, но об их существовании известно из самых различных источников<sup>1936</sup>. Более частым становится заклад земли<sup>1937</sup>. Сдача земли в аренду, практиковавшаяся и много раньше<sup>1938</sup>, все чаще занимает внимание составителей шастр<sup>1939</sup>.

Таким образом, в первые века нашей эры заметно укрепляются частнособственнические права на землю за счет государственного и общинного фондов. Это выразилось не только в резком увеличении дошедшей до нас документации о продаже и дарении земли частными лицами, но и в изменении характера служебных пожалований.

Говоря о центральной части Северной Индии (Мадхьядеша), китайский паломник Фа Сянь (начало V в.) отмечал: «Все царские телохранители и слуги получают постоянное жалованье»<sup>1940</sup>. В середине VII в. другой китайский паломник, Сюань Цзан, фиксировал уже иное: «Правители областей, царские министры, прочие должностные лица и сановники — все имеют свои участки земли, приписанные к ним для их содержания»<sup>1941</sup>. Судя по этим данным, весьма важные изменения в оплате государственного аппарата произошли между V и VII веками<sup>1942</sup>.

Служебные пожалования в качестве вознаграждения производились эпизодически и раньше; они свидетельствовали о еще слабом развитии денежных отношений<sup>1943</sup> и невозможности для государства обеспечить постоянным денежным жалованьем всех государственных служащих или выдачу денежных наград лицам, оказавшим те или иные услуги государству. В этих условиях пожалование деревень или даже города высшим служащим в кормление (с правом получения в свою пользу налогов, полагающихся государству) было самым простым выходом из положения, особенно на периферии. При этом никогда не называлось ни количество земли, ни число крестьян<sup>1944</sup>; никаких личных отношений между

---

<sup>1935</sup> Один из самых ранних (II в. н.э.) эпиграфических документов такого рода — надпись №10 из Насика. В ней рассказывается, что высокопоставленный даритель Ушавадата пожаловал буддийскому монастырю поле (кṣेत्रа), которое он купил у частного лица за 4 тыс. каршапан (EI. VIII, с. 78). От периода Гупт до нас дошло только из Бенгалии 11 документов о продаже земли (S.K.Maity. *The Economic Life of Northern India in Gupta Period*. Calcutta, 1957, с. 200–201).

<sup>1936</sup> У Брихаспати (VIII.6–7) говорится даже о типичной форме таких документов.

<sup>1937</sup> Брихаспати XI.7–8, 23–24, 32, 34.

<sup>1938</sup> Апастамба II.11.28.1; Ману IX.53.

<sup>1939</sup> Вишну LVII.16; Брихаспати XVI.11–13.

<sup>1940</sup> Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. XXXVII.

<sup>1941</sup> Там же, с. 88.

<sup>1942</sup> Сведения обоих паломников не следует принимать слишком буквально: служебные пожалования давались до Фа Сяня, а денежное жалованье государственные служащие получали и после Сюань Цзана. Однако различия в оценке того, что в их время было основным, по-видимому, не случайны.

<sup>1943</sup> Неоднократно упоминалось ранее о том, что сельскохозяйственный налог (очевидно, самый обильный источник доходов государства) платили натурой (долей урожая).

<sup>1944</sup> В грамоте 518 г., найденной в Битуле (ок. Джаббалпура; EI. 1905–1906. Vol. 8, с. 287), говорится о пожаловании брахману половины деревни с правом получения поземельных налогов (удранги и упарикары) и с освобождением от постоя. Но ничего не говорится, какая именно половина, сколько в ней дворов, людей и земли. Следовательно, жаловались не земля и не люди, а только половина общей суммы доходов с

кормленщиком и крестьянами не возникало, и последние могли даже не знать, что уплачиваемый ими налог с какого-то времени идет не в царскую казну, а одному из государственных служащих. Тем, кто сам обрабатывал землю, участки давали из фонда пахотных земель, принадлежавшего царю, или выделяли из пустошей. Указывался размер участка, но не упоминались как объект дарения люди, живущие на нем.

Вот, например, отрывок из «Законов Ману» (VII), где излагается типичная система таких пожалований: «115. Следует назначить старосту для [каждой] деревни, управителя десяти деревень, управителя двадцати и ста, а также управителя тысячи... 119. Управитель десятью пусть пользуется одной кулой [земли]; управитель двадцатью — пятью кулами, управитель над сотней деревень — деревней, управитель тысячи — городом»<sup>1945</sup>. Здесь речь идет только о местной администрации: центральная получала, вероятно, содержание из казны. «Артхашастра» (V.3) рекомендует оплачивать царских слуг деньгами, пожалования же деревень следовало избегать.

Существование пожалований, перечисленных у Ману, само по себе еще не является свидетельством феодальных отношений: нет достаточных оснований полагать, что земля становилась собственностью получателя и население упомянутых деревень и городов оказывалось в личной зависимости от него. Однако такая практика благоприятствовала зарождению феодальных отношений, которые возникали и укреплялись в первые века нашей эры. Это отчетливо видно по изменению характера пожалований. Даже их оформление стало иным: дарственные религиозные грамоты, как уже отмечалось, начали высекаться на камне или вырезаться на медных пластинах. Самые древние надписи такого рода на камне датируются началом нашей эры, на меди — III в. н.э. Сначала это были копии с оригиналов, написанных первоначально на других (легкоразрушающихся) материалах. Следовательно, такого рода пожалованиям стало придаваться особое значение.

О дарственных грамотах говорится и в шастрах, относящихся к рассматриваемому периоду. Так, «Яджнавалкья-смирита» (I.318–320) рекомендует царю записывать указ о дарении земли на ткани или медной пластине. В грамоте необходимо было указать имя царя и его предков, размер дара, границы участка. Документ должен был иметь подпись, дату и печать<sup>1946</sup>. Если от времени до IV в. н.э. до нас дошли единицы таких грамот, то от последующих периодов число их начинает быстро нарастать.

Земельные пожалования стали различными по характеру. Некоторые давались без права отчуждения. Получатель мог только использовать «плоды земли» в своих интересах; такие участки предоставлялись государственным служащим даже невысоких рангов<sup>1947</sup>. Жалование земель было формой оплаты и носило временный характер — до тех пор, пока исполнялась служба. Практика передачи по наследству должностей вела к постепенному возникновению и наследственных прав на пожалованную землю, к росту влияния и независимости от царя высших государственных сановников.

Другим видом было пожалование безусловное и вечное, «пока светят солнце, луна и звезды». Эта практика имела место и раньше, но фиксироваться на меди и камне дарственные грамоты о «вечных пожалованиях» стали только теперь. Почти все известные нам ранние грамоты о такого рода пожалованиях регистрируют дарения особо добродетельным брахманам для их материального обеспечения (брахмадея)<sup>1948</sup>, храмам для совершения жертвоприношений (дэвадея) и общинам монахов на их содержание. Согласно эпиграфике,

---

указанной деревни. Об этом же свидетельствует грамота о дарении деревни 1000 брахманам (СII. Vol. III, №55).

<sup>1945</sup> См. также: Вишну III.7–10 и очень сходное сообщение в сравнительно поздней книге «Махабхараты» (XII.88. 3–17).

<sup>1946</sup> См. также: Вишну III.82; Брихаспати VIII.12–20. В последнем стихе (VIII.20) говорится даже о подделке дарственных грамот.

<sup>1947</sup> Такая практика отмечена еще в «Артхашастре» (II.1).

<sup>1948</sup> О брахмадее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев; N.N.Kher. Agrarian and Fiscal Economy in the Mauryan and Post-Mauryan Age; R.S.Sharma. Indian Feudalism.

к середине V в. уже бывали случаи продажи брахманами пожалованных им деревень частным лицам (в конкретном случае — купцу)<sup>1949</sup>.

Но в источниках кушано-гуптской эпохи появляются данные о вечных пожалованиях права получения доходов с земли и лицам других варн. При этом и сама земля могла постепенно стать частной собственностью. Такие дарения упоминаются как в дхармашастрах, так и в некоторых надписях о земельных пожалованиях частыми лицами брахманам и монастырям<sup>1950</sup>. (Частные лица, дарившие деревни, очевидно, сами когда-то получили их в качестве пожалования.) Земельные участки, полученные в дар как частная собственность, были обычно невелики — несколько гектаров. Только монастырям иногда дарились более крупные участки. Частные собственники, имевшие значительные по площади земли, все чаще начинают сдавать их в аренду.

Важной частью дошедших до нас дарственных грамот было перечисление в них иммунных прав (*parihāra*), приобретаемых получателем: освобождение от налогов, постоя, от обязанности приема царских гонцов. Несколько позже стали передаваться права, освобождающие от обязательного исполнения трудовой повинности, право на разработку полезных ископаемых (если таковые будут обнаружены на подаренной земле), а также на сокровища и клады<sup>1951</sup>. Такие льготы могло предоставлять, естественно, только государство, и грамоты о частных дарениях могли содержать иммунные права лишь с разрешения царя.

Со временем дарение обрабатываемой земли частными лицами стало сопровождаться той же процедурой, что и продажа земли. О предстоящей сделке необходимо было известить царского писца (пустапалу), деревенского старосту (грамнику), деревенских старшин (махаттаров), всех полноправных глав семей (кутумбинов); в качестве свидетелей привлекались самые уважаемые люди. Процедуре придавался сакральный характер, она завершалась ритуальным возлиянием воды на руки получателя; в конце текста грамоты содержались и «защитительные формулы», и проклятия в адрес тех, кто осмелился бы нарушить условия дарения. Все это должно было подчеркнуть важность совершаемого события. Гласность была призвана помешать злоупотреблениям, ибо могли пострадать не только члены семьи и другие родственники дарителя<sup>1952</sup>, но и государство.

Длительное устранение царской администрации от непосредственного общения с крестьянами при таких пожалованиях с передачей иммунных прав ставило крестьян в зависимость от получателя дарения. Если ранее сама царская администрация имела дело, например, с недоимщиками или с людьми, уклонявшимися от трудовой повинности, то теперь ущерб в этих случаях нес уже владелец. В дарственных грамотах начинают встречаться требования к крестьянам оказывать должное повиновение получателю пожалования<sup>1953</sup>, а также призывы к владельцу земли быть справедливым по отношению к крестьянам<sup>1954</sup>. Трудно сказать, как эти призывы осуществлялись на практике; в источниках нет данных о том, что в рассматриваемый период владелец пожалования уже обладал, например, сеньориальными правами. Уголовная юрисдикция, вероятно, все еще оставалась за государством.

<sup>1949</sup> EI. 1937–1938. Vol. 24, с. 55.

<sup>1950</sup> СII. Vol. III, №31. Упомянутый выше Ушавадата известен также и своими дарениями деревень (EI. 1902–1903. Vol. 7, с. 57; EI. 1904–1905. Vol. 8, с. 78). Он был зятем кшатрапы Нахаланы, правление которого относится к первой половине II в. н.э., но сам государем не был. Согласно надписи из Карли №14 (EI. 1902–1903, Vol. 7, с. 61), деревня со всеми ее доходами была подарена буддийской общине знатным сановником (махаратхином) Сомадевой, также явно не государем, т.к. в надписи особо отмечается царствующий государь Сири-Пулумава. См. также: EI. 1919–1920. Vol. 15, с. 41–42 о дарении деревни брахману царицей.

<sup>1951</sup> EI. 1902–1903. Vol. 7, с. 64–66; EI. 1904–1905. Vol. 8, с. 65–66; EI. 1937–1938. Vol. 24, с. 56; СII. III, №27, 31, 55, 56 и др. [см.: Е.М.Медведев. Эволюция формы индийских царственных грамот и их происхождение (II — XII вв.). — История и культура древней Индии. М., 1963].

<sup>1952</sup> У Наранды (IV) и Брихаспати (XIV) излагаются многочисленные правила отчуждения имущества в форме дарения; несоблюдение их делало дарение недействительным.

<sup>1953</sup> СII. III.№31, с. 137; EI. 1909–1910, Vol. 10, с. 75–76.

<sup>1954</sup> СII. III.№55.



Первое бесспорное упоминание в североиндийских надписях о пожаловании деревни не только с принадлежавшими ей землями, но и с ее обитателями относится к VII в.<sup>1955</sup> Но возможно, что такая практика имела место и раньше, т.к. Фа Сянь сообщал, что в его время фиксировались пожалования не только земли, но и людей, живших на ней<sup>1956</sup>.

Одним из проявлений новых тенденций в развитии социально-экономических отношений можно, очевидно, считать и усиление роли «принудительного труда» — вишти (viṣṭi). Среди ученых нет единодушия в трактовке этого термина: иногда вишти рассматривают как своего рода трудовые отработки на царя вместо уплаты налога (или же как дополнение к нему)<sup>1957</sup>. Но независимо от содержания этого термина в каждый конкретный период источники позднегуптской и особенно послегуптской эпох определенно указывают на возрастание значения вишти как принудительного труда крестьян и ремесленников, который они вынуждены были выполнять в пользу государства и, что еще более показательное, даже отдельных земельных собственников<sup>1958</sup>.

Известный индийский историк Р.С.Шарма рассматривает развитие тех тенденций, которые вели к феодализации в гуптскую и послегуптскую эпохи, но которые появились значительно раньше. Первую главу своей книги «Индийский феодализм» он посвятил именно начальной фазе (300–750) этого общего процесса становления феодализма. Обращает на себя внимание тот факт, что первые надписи, фиксирующие передачу административных прав на землю, связаны с династией Сатаваханов: полученная брахманами земля освобождается от посещения царских войск и государственных чиновников; еще больший объем иммунитетных прав отражен в надписях V в., также связанных с Деканом (династия Вакатаков). Интересно, что к Южной Индии относится и самая ранняя из известных пока надписей о практике передачи земли и работников: земельная грамота III в. периода династии Паллавов о передаче земельного участка с четырьмя издольщиками, таковы также грамоты V в. (династия Вакатаков) о дарении домов для земледельцев (каршаков), VI в. (из Ориссы) о передаче земли и всех живущих на ней работников и т.д. Эти данные позволяют считать, что раньше всего феодальные тенденции возникли (или получили развитие) в «периферийных» областях (Декан и Южная Индия), а затем утвердились и в основных — центральных районах Севера<sup>1959</sup>. Причина этого явления еще ждет своего окончательного объяснения.

Итак, отмеченные выше новые явления можно считать показателями развивающихся феодальных отношений<sup>1960</sup>. Самое существенное, что прослеживается постепенное превращение основной массы прежде свободных общинников в феодально-зависимое крестьянство.

---

<sup>1955</sup> Там же, №80. Факты пожалования участков земли, обрабатывавшихся арендаторами (которые, следовательно, автоматически попадали в зависимость от нового землевладельца), имели место и раньше (R.S.Sharma. *Indian Feudalism*).

<sup>1956</sup> Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. XXXVIII.

<sup>1957</sup> Подробнее см.: G.K.Rai. *Involuntary Labour in Ancient India*. Allahabad, 1981; D.N.Jha. *Revenue System in Post-Mauryan and Gupta Times*. Calcutta, 1967; L.Gopal. *The Economic Life of Northern India (700–1200 A.D.)*. Delhi, 1965.

<sup>1958</sup> B.N.S.Yadava. *The Accounts of the Kali Age and the Social Transition from Antiquity to the Middle Ages*; он же. *Some Aspects of the Growth of Feudal Complex in Northern India in the Post-Gupta Period*. — *Land System and Feudalism in Ancient India*. Calcutta, 1966.

<sup>1959</sup> R.S.Sharma. *Problem of Transition from Ancient to Medieval in Indian History*; он же. *Indian Feudalism Retouched*; он же. *Social Changes in Early Medieval India (500–1200 A.D.)*. Delhi, 1981 (Second Print). Интересный материал надписей из Декана был разобран М.Ньямаш (M.Njammash. *Dorfverleihungen und Landschenkungen im Dekhan vom 1 bis zum 5 Jahrhundert u. Z.* — «Klio». 1972, Bd 54, с. 251–307).

<sup>1960</sup> См.: R.S.Sharma. *Methods and Problems of the Study of Feudalism in Early Medieval India*. — *IHR*. 1974, vol. 1, №1, с. 81–84; D.C.Sircar. *Landlordism and Tenancy in Ancient and Medieval India as Revealed by Epigraphic Records* (многие выводы автора спорны, но весьма ценны данные источников); B.N.S.Yadava. *Immunity and Subjection of Indian Peasantry in Early Medieval Complex*. — *IHR*. 1974, vol. 1, №1, с. 18–28; он же. *The Problem of the Emergence of Feudal Relations in Early India*. Presidential Address Indian History Congress; R.P.Tripathi. *Studies in Political and Socio-Economic History of Early India*. Allahabad, 1981, с. 85–103.

янство. В большинстве районов Индии процесс феодализации завершился уже за пределами периода, рассматриваемого в данной книге, и относится к средневековью<sup>1961</sup>.

*Древнеиндийские монастыри.* Весьма важную роль в феодализации индийского общества сыграли монастыри. Это были сложные автономные общественные и хозяйственные организмы. В первые века нашей эры быстро растет число монастырей, увеличивается их экономическое и политическое значение<sup>1962</sup>.

По мере возрастания числа монахов и обогащения буддийской общины появлялись монастырские постройки — жилые помещения, кухни, трапезные, кладовые и т.д. Древнейшие наземные монастыри, раскопки которых дают возможность определенно судить об их характере, относятся к началу нашей эры<sup>1963</sup>. Со II в. н.э. уже возводятся каменные здания, рассчитанные на одновременное проживание десятков, сотен, а иногда и нескольких тысяч человек<sup>1964</sup>. Стрoения начинают все больше походить на маленькие крепости: многие из них сооружаются в труднодоступных районах, окружаются стенами, иногда со сторожевыми башнями. При археологических раскопках монастырей было найдено оружие — мечи, кинжалы, наконечники копий и т.д.

Помимо монахов в монастырях должно было быть и большое число обслуживающего персонала<sup>1965</sup>. Он был необходим для уборки помещений, удаления нечистот, ремонтно-строительных работ, приготовления пищи, доставки воды, личного обслуживания высокопоставленным монахам и пр. Часть этих работ делалась послушниками, а также, очевидно, и мирянами, прибывшими в монастырь для получения образования, а не для подготовки к вступлению в монахи<sup>1966</sup>. Но многие работы, наиболее тяжелые и непрестижные, могли исполняться только людьми подневольными.

Неизвестно, когда монастыри начали обзаводиться рабами, но, по-видимому, очень рано<sup>1967</sup>. Уже упоминалось предание об основании монастырей в Кашмире, о покупке основателем этих монастырей многих бедняков для того, чтобы они служили монахам, а также о борьбе этих рабов и их потомков с монахами, борьбе, продолжавшейся несколько веков. Как бы ни оценивать рассказ китайского паломника, он вряд ли мог выдумать такую ситуацию: ведь и в других источниках имеется немало свидетельств о существовании рабов в монастырях<sup>1968</sup>. Наличие среди обслуживающего персонала рабов накладывало отпечаток

---

<sup>1961</sup> Эта точка зрения была высказана автором главы еще во «Всемирной истории» (Т.2. М., 1956, гл. XVIII) и разделяется другими советскими специалистами по истории древней Индии. Такого же мнения придерживаются и авторы «Истории Индии в средние века» (М., 1969, с. 8, 11, 52 и др.). Ряд зарубежных ученых также считают, что существование феодальных отношений в Индии нельзя отнести ко времени ранее середины I тысячелетия. См.: D.D.Kosambi. An Introduction to the Study of Indian History. Bombay, 1956; S.A.Q.Husaini. The Economic History of India. Vol. 1. Calcutta, 1962; S.W.Spellman. Political Theory of Ancient India. Ох., 1964.

<sup>1962</sup> О данных эпиграфики подробнее см.: M.Njammash. Feudalisierungstendenzen in Nordindien und dem westlichen Dekhan im 2 bis 5 Jahrhundert u. Z. — «Wissenschaftliche Zeitschrift Karl Marx Universität» (Gesellschaft- und Sprachwissenschaftlichen Reihe). Lpz., 1970, Bd 19, H. 3, с. 469–477; она же. Dorfverleihungen in Gujarat und Kathiawar vom 5 Jh. bis zum 8 Jh. u. Z. — «Klio». 1976, Bd 58, №1, с. 167–186.

<sup>1963</sup> Самый ранний из известных нам наземных монастырей такого рода (I в. н.э.) найден в Дхармараджике, неподалеку от древней Таксилы (J.Marshall. Taxila. Vol. 1. Cambridge, 1951). Постоянные поселения монахов в пещерах существовали значительно раньше.

<sup>1964</sup> Если Фа Сянь указывает максимальную цифру монахов в монастыре — 700 (Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. XXXIII, XXXVI, XLIII, LXI), то Сюань Цзан неоднократно упоминает монастыри, в которых проживало более тысячи монахов (там же, с. 103, 133, 187).

<sup>1965</sup> Порфирий Тирский (III — IV вв.), пересказывая данные очевидца, упоминает слуг, обслуживавших монахов в буддийских монастырях Индии (J.McCrindle. Ancient India. Westminster, 1901, с. 170–171). См. также более позднее свидетельство Сюань Цзана о том, что некоторые монастыри и храмы имели до тысячи слуг (Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. 222–223).

<sup>1966</sup> I Tsing. A Record of the Buddhist Religion. Ох... 1896, с. 106, 154.

<sup>1967</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин. Индия эпохи Маурьев, с. 132, 338.

<sup>1968</sup> О дарении монастырям рабов и рабынь см.: «Saddharmapitakā I.14; XI.41 (SBE. Vol. XXI. Ох., 1909). Китайский посол Сунь Юн (начало VI в.) подарил двум буддийским монастырям в Удьяе и Гандхаре по два своих прислужника, чтобы те использовались на подсобных работах (Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. XCVI, CVI).

на положение других несвободных, они практически сливались с рабами в одну подневольную массу, становились собственностью монастыря. И Цзин перечислял «многочисленных слуг — мужчин и женщин» наряду с принадлежавшими монастырю зернохранилищами, полными зерна, деньгами и ценностями, хранившимися в сокровищницах. Слуги могли принадлежать и отдельным монахам, а в случае смерти последних наряду с прочим имуществом переходили в собственность монастыря.

Прокормить все непродуцирующее население было не просто, тем более что всякий производительный труд (особенно земледельческий) монахам запрещался. Монастырям требовались огромные материальные средства, приток их должен был быть регулярным и четко организованным.

Главным источником доходов сангхи постепенно стали не каждодневный сбор милостыни, а щедрые дарения, делаемые частными лицами и государством. Многие дары были единовременными (запасы пищи, одежды и пр.), но все чаще жаловались постоянные источники дохода. Уже упоминалось о земельных дарениях монастырям, зафиксированных в дарственных грамотах. Много свидетельств такого рода мы находим и в других источниках. Так, Фа Сянь сообщал, что индийские вихары имели вырезанные на медных пластинах древние грамоты о дарениях полей, домов, садов и цветников, людей и скота<sup>1969</sup>. В VII в. китайские паломники рассказывали о монастыре Наланда (в Магадхе), где действовал своего рода буддийский университет: «Царь страны уважает и чтит монахов и даровал доходы 100 деревень для содержания монастыря. Двести крестьян этих деревень ежедневно доставляют несколько сот пикулей обыкновенного риса и несколько сот катти масла и молока. Поэтому обучающиеся здесь, будучи столь щедро обеспеченными, не просят четырех средств существования (т.е. одежды, пищи, постели и лекарств)»<sup>1970</sup>; «т.к. Великий мудрец запретил монахам самим заниматься земледелием, они дозволяют другим беспрепятственно обрабатывать обложенные податями земли и получают лишь некоторую часть ее продуктов, таким образом они ведут жизнь праведную, избегая мирских дел и оставаясь невинными в умерщвлении живых существ при пахоте и орошении полей»<sup>1971</sup>.

Археологические данные, полученные при раскопках таксильских монастырей, показывают, что они были обычно расположены вдалеке от полей: при монастырях отсутствовали хлева, зернохранилища, склады инвентаря, кузницы, маслобойни и другие помещения, которые неизбежно должны были бы существовать, если бы монастыри вели хозяйство барщинного типа или если бы продукты от крестьян они получали в виде оброка изредка и большими партиями. Очевидно, крестьяне деревень, отписанных монастырям, вели хозяйство как и раньше, но регулярно в течение всего года снабжали монахов продовольствием. Порядок и очередность таких поставок определялись, по-видимому, деревенской администрацией, ибо никакой хозяйственной документации, которая позволила бы предположить существование в монастырях сложной системы учета, до нас не дошло. В целом материалы раскопок в районе Таксилы подтверждают вышеприведенные свидетельства китайских паломников.

Однако паломники сообщают и о других типах монастырского хозяйства, в том числе и латифундиального: «Согласно учению Винаи, когда поле обрабатывается сангхой, слугам монастыря или другим семьям, которые фактически производили обработку, должна даваться доля продукции. Все произведенное надо делить на шесть частей, и одна шестая должна взиматься общиной. Сангхе следует предоставлять работающим быков и землю для обработки, и других обязательств у нее нет. Раздел продукции может меняться согласно времени года. Большинство монастырей на Западе (т.е. в Индии. — *Авт.*) следует упо-

---

Возможно, что рабами были и те люди, которых, по утверждению Фа Сяня (там же, с. XXXVII), дарили монастырям наряду с полями, домами, садами и скотом.

<sup>1969</sup> Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. XXXVIII.

<sup>1970</sup> S.Beal. The Life of Hieuen-Tsiang. L., 1888, с. 112–113. И Цзин, побывавший в Наланде через 30–40 лет после Сюань Цзана, говорит уже о более чем 200 деревнях, подаренных монастырю царями многих поколений. Число монахов он указывает как превышающее 3 тыс. (I Tsing. A Record..., с. 65, 154).

<sup>1971</sup> I Tsing. A Record..., с. 62.

мянутому обычаю, но имеются и такие, которые очень жадны и не делят продукции, но монахи сами распределяют работу среди слуг — мужчин и женщин — и наблюдают, чтобы работы производились должным образом»<sup>1972</sup>.

О том, что монастыри издавна обзаводились хозяйствами, позволяет предполагать надпись из Насика (II в. н.э.), сообщающая о дарении царем монастырю 200 нивартан (ок. 240 га) земли<sup>1973</sup>. Поскольку ничего не говорится о приписке людей, можно считать, что монастырь должен был обрабатывать землю с использованием подневольного труда. Из другой надписи<sup>1974</sup> выясняется, что монастырь не смог освоить дарованную землю и царь оставил ему только 100 нивартан.

Рост числа монастырей<sup>1975</sup> и монастырского землевладения в значительной степени способствовал феодализации общественных отношений. Земельные дарения монастырям существенно отличались не только от светских пожалований, но и от дарений отдельным брахманам. Брахманские надель (хотя бы и вечные) через несколько поколений могли опять оказаться в руках государства как выморочные или конфискованные под разными предлогами<sup>1976</sup>. Пожалования же монастырям были действительно вечными, они не могли стать выморочными, их конфискация была связана с огромным риском — восстановить против себя могущественную санху. Крестьяне, таким образом, практически навсегда оказывались прикрепленными к монастырям.

*Феодальные отношения в Южной Индии.* Уже отмечалось, что большинство дошедших до нас дарственных грамот из Северной Индии обнаружено в Бенгалии, Мадхья-Прадеше и Гуджарате. В районах, где происходило развитие цивилизации в предыдущий период (в Пенджабе, Уттар-Прадеше и Бихаре), их найдено мало. Обращает на себя внимание значительное число дарственных грамот, обнаруженных в Южной Индии. В этой части страны происходили, пожалуй, более коренные изменения в общественных отношениях, чем к северу от гор Виндхья; во многом они были и специфическими.

В период Маурьев в большей части полуостровной Индии еще господствовал первобытнообщинный строй. Крупных государств здесь, кроме, может быть, крайнего Юга, по-видимому, не существовало. Характерно, что в надписях Ашоки нет упоминаний о царях и царствах Юга, тогда как современные ему эллинистические цари в XIII наскальной надписи называются даже по имени. Ко времени образования империи Гупт картина резко изменилась. В Аллахабадской колонной надписи в честь Самудрагупты говорится о побежденных им 12 царях Дакшинапатхи (Южной страны), владения которых он не включил в состав своего государства.

В период между III в. до н.э. и IV в. н.э. в этих районах Индии наблюдались подъем экономики, резкое увеличение числа городов, их рост и процветание. Все это свидетельствовало о быстром развитии классовых отношений, получившем толчок еще в то время, когда племена Южной Индии входили в состав империи Маурьев.

Поскольку в северной части страны уже многие века существовали классовое общество и государство с устоявшимися формами управления, традициями и идеологией, нарождавшиеся господствующие классы южноиндийских государств нередко перенимали от своих северных соседей формы государственного устройства, методы управления и т.д. В Южной Индии быстро распространились буддизм, джайнизм и индуизм. Ко дворам южно-

---

<sup>1972</sup> Там же, с. 61.

<sup>1973</sup> EI. 1904–1905. Vol. 8, с. 71–72.

<sup>1974</sup> Там же, с. 73, №5.

<sup>1975</sup> В окрестностях Таксилы, например, в V в. на территории менее 50 кв. км находилось 17 (!) монастырей с числом обитателей от нескольких десятков до тысячи (монастырь Дхармараджика).

<sup>1976</sup> Согласно одной грамоте, брахманы, получившие в вечное держание деревню, могли лишиться ее, если бы были виновны в государственных преступлениях, убийстве брахмана, воровстве, супружеской неверности или если бы вредили другим деревням (СII. III, №55). Судя по всему, лишение брахманов дарений во время смут средневековья было нередким явлением, т.к. защитительные формулы в конце пожалованных грамот со временем становятся все более длинными и грозными — явное свидетельство их недостаточной эффективности.

индийских царей приглашались ученые брахманы из Северной Индии, местные божества включались в индуистский пантеон, на Юг проникала религиозная этико-правовая литература, а с нею и санскрит. Но столь прочных насаждаемых брахманством традиций, как на Севере, здесь не было.

Естественно, что классовые отношения не могли быть занесены извне: они могли возникнуть только в том случае, если для этого созрели необходимые условия на местной почве. За несколько веков Южная Индия вступила в эпоху развитого железа, здесь появились крупные города, получили развитие ремесла, торговля (в том числе зарубежная), судоходство и мореплавание, т.е. она проделала путь, на который населению долины Инда потребовалось более двух тысяч лет. Соответственно этому бурно развивались на Юге и общественные отношения; за такой же короткий исторический срок южноиндийские первобытнообщинные племена достигли ступени развитого классового общества, относительно быстро пройдя рабовладельческую стадию развития, а во многих случаях, видимо, и минуя ее<sup>1977</sup>.

В первые века нашей эры в Южной Индии, как отмечалось, происходил процесс феодализации общества, причем, возможно, более интенсивный, чем на Севере страны<sup>1978</sup>, но имевший свои особенности. Здесь не было массовых этнических смешений, племенные и общинные традиции отличались значительно большей стойкостью. В отличие от высших сановников гуптской администрации, оказавшихся волей служебных перемещений далеко от своих мест проживания и не связанных с местным населением (не говоря уже о потомках знатных шакских, парфянских, кушанских и прочих родов), феодализм на Юге был органически связан с местным населением этническими, родовыми и племенными узами, общностью религии и исторических традиций<sup>1979</sup>.

Все эти особенности оказали существенное воздействие на дальнейшие исторические судьбы Южной Индии не только в средние века, но и в новое время.

*Сословно-кастовый строй.* В общем процессе изменений общественных отношений заметные сдвиги происходили и в сословно-кастовом строе. Уже к началу нашей эры положение варн в действительной жизни не во всем соответствовало тому, как оно описывалось в брахманской литературе шастр. В рассматриваемый период этот разрыв еще больше увеличился: в середине VII в. китайский паломник Сюань Цзан описывал систему четырех варн как реально существовавшую, но уже с заметными модификациями<sup>1980</sup>. Даже в XI в. хорезмиец Бируни упоминал о варнах<sup>1981</sup>.) Возрастание общественной роли зажиточных городских слоев, превосходство богатства над знатностью в это время становятся особенно заметны. Произведения художественной литературы этого периода наполнены изречениями о благодетельности богатства и несчастном положении родовитого бедняка<sup>1982</sup>.

Немалое воздействие на сословно-кастовую структуру оказало проникновение в Индию (особенно в северо-западные области) новых этнических элементов — греков, бактрийцев, шаков, парфян, гуннов-эфталитов и др. Они довольно быстро растворялись в основной массе местного населения, индианизировались<sup>1983</sup> и так или иначе находили свое место в сословно-кастовой системе. Подобные вторжения происходили и раньше, но именно в рассматриваемую эпоху они приобрели характер крупных по численности и масшта-

---

<sup>1977</sup> Развитие различных племен Южной Индии не было одинаковым. Обширный район в верховьях рек Нармады и Маханади и некоторые другие отставали и в средние века.

<sup>1978</sup> Надписи II в. н.э., служащие важным источником для изучения развития феодальных отношений, найдены в Декане (пещеры в Карли и Насике). Материалы деканской эпиграфики подробно разобраны М.Ньямаш (см. примеч. 1959).

<sup>1979</sup> Некоторые феодалы фальсифицировали свою родословную и старались вывести свое происхождение от древних арийских эпических героев, но это не меняет существа дела.

<sup>1980</sup> Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. 82.

<sup>1981</sup> Бируни. Индия. Ташкент, 1963, с. 123–126.

<sup>1982</sup> Например: «Везде почет для богача, пусть даже низок родом он, и всюду гонят бедняка, пусть, как Луна, он родовит» (Панчатантра II.5, стих 104).

<sup>1983</sup> Данные эпиграфики (особенно надписи в Карле и Насике) показывают, что шакские цари и знать носили индийские имена и щедро одаряли общины монахов и отдельных брахманов.

бам завоевательных походов. Поскольку завоеватели получали высокое социальное положение, к ним нельзя было долго относиться как к варварам-мlechхам или отводить место в нижней части сословной лестницы. Большую часть их рассматривали как деградировавших кшатриев<sup>1984</sup>.

Происходившие в обществе изменения коснулись всех варн, хотя и не в равной мере. Снижение роли фактора родовитости, упрощение религиозного ритуала, а также широкое распространение буддизма и джайнизма заметно сказались на положении брахманов. В литературных источниках имеется много данных об обеднении древних брахманских родов, о падении авторитета брахманов. Часто в древнеиндийской драме встречается тип придворного брахмана (видушака), исполняющего роль не то домашнего шута, не то камердинера. В драме Шудраки «Глиняная повозка» (V — VI вв.) выведен профессиональный вор Шарвилака, бывший по варне брахманом. Позже в связи с частичной регенерацией общинных и родовых отношений и с упадком буддизма и джайнизма значение брахманов снова возросло.

Резко усилилось размывание варны кшатриев. Это было связано, по всей вероятности, с ослаблением и падением республик и укреплением в армии системы наемничества. К VI — VII вв. рядовые кшатрийские роды почти повсеместно исчезли: к кшатриям стали причислять только царские династии. Но даже среди правителей не все были кшатриями. Многие древние царские династии погибли в частых войнах, их престолы были захвачены удачливыми выходцами из других варн. Так, Сатаваханы и Вакатаки были по традиции брахманами, а создатели самых мощных государств периода IV — VII вв. — Вардханы и, возможно, Гупты — вайшьями. Сюань Цзан в своих записках сообщает о сословно-кастовой принадлежности 13 современных ему индийских царей. Из них только 5 были кшатриями, 4 — брахманами, 2 — вайшьями и 2 — шудрами. В средние века само слово «кшатрий» постепенно выходит из употребления, и только немногие феодальные роды (особенно раджпуты) решались вести свое происхождение от древних кшатриев<sup>1985</sup>.

Поскольку ремесленный люд состоял в основном из шудр<sup>1986</sup>, то с расцветом ремесла и укреплением городов их общественное положение менялось. Но изменения происходили и в сельском хозяйстве. Уже в «Артхашастре», когда говорится об освоении царем новых земель (II.1), рекомендуется заселять их преимущественно шудрами-земледельцами. Сюань Цзан всех шудр уже считал земледельцами: вайшьи, согласно его утверждению, были торговцами, которые считались более почтенными, чем земледельцы<sup>1987</sup>. Но, вероятно, во многих случаях не только шудры становились земледельцами, но и земледельцы шудрами, т.к. с развитием феодальных отношений рядовые свободные общинники — вайшьи превращались в феодально-зависимых крестьян, и это вело к ухудшению их общественного, прежде всего сословно-кастового, статуса. Эти новые тенденции в положении шудр нашли отражение не только в сутрах и шастрах, но и в позднебуддийских (прежде всего махаянских) сочинениях. Большой интерес представляют сообщения и такого менее затронутого конфессиональной тенденциозностью текста, как «Ангавиджа» (Aṅgavijjā), относящегося к разряду астрологических работ (его составление связывают обычно с кушанской эпохой, хотя возможна и более поздняя датировка — гуптский период). Заслуживает, например, внимания свидетельство «Ангавиджи» о том, что в разряд слуг (pessa; в эту группу включались наемные работники и дасы) не входили шудры, которых относили к

<sup>1984</sup> Ману X.43–44. Подробнее см.: Romila Thapar. Ancient Indian Social History. Delhi, 1978.

<sup>1985</sup> В некоторых средневековых трактатах утверждается, что ко времени их составления кшатриев и вайшьев в Индии уже не было (P.V.Kane. History of Dharmaśāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law. Vol. 2. Poona, 1941, с. 380–382).

<sup>1986</sup> Шудры, по-видимому, составляли большинство свободного населения. Так, согласно данным «Ваю-пураны» (59, 107 и сл.), в г. Ваюпуре на 18 тыс. дваждырожденных приходилось 36 тыс. шудр (D.R.Patil. Cultural History from the Vāyu Purāṇa. Poona, 1946, с. 330).

<sup>1987</sup> Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. 82. Это подтверждается и пурапами (D.R.Patil. Cultural History..., с. 37); I Tsing. A Record of the Buddhist Religion, с. 189.

ариям (т.е. свободным, полноправным членам «арийского» общества)<sup>1988</sup>. В «Милиндапанхе» (III.3.26) вайшьи и шудры объединены в одну группу, которая занималась земледелием, скотоводством и торговлей, что отражает не столько понижение статуса вайшьев, сколько улучшение положения шудр. В более поздних по времени источниках (например, у комментатора «Нарада-смрити» Асахаи) шудры иногда характеризуются как земледельцы. Повышался и религиозный статус шудр: даже брахманские учителя стали разрешать им слушать веды, совершать некоторые ведийские церемонии.

В Южной Индии сословно-кастовая система оформляется в период становления там феодальных отношений и значительных изменений древней системы четырех варн в Северной Индии: на Юге происходило сглаживание общественных различий между шудрами и дваждырожденными и постепенное размывание варн кшатриев и вайшьев. Поэтому здесь образовались две основные варны — брахманов и шудр: варны кшатриев и вайшьев в Южной Индии в полной мере так и не сложились. Показательно, что к шудрам в Южной Индии в средние века относились многие цари, сановники, торговый люд, а также основная масса земледельцев-общинников. Ремесленники в своем большинстве составляли особые касты, более низкие, чем шудры.

Таким образом, к концу древности прежняя система четырех варн претерпела значительные изменения, хотя брахманство продолжало цепляться за древние традиции и старалось закрепить стойкие нормы и традиционные положения<sup>1989</sup>. Основным элементом в сословно-кастовой системе постепенно становится каста — джати.

*Варна и джати.* Основные признаки, характерные для варны (прежде всего наследственный характер варнового статуса, традиционность основных занятий, эндогамность и т.д.), были присущи и джати, но джати обладала некоторыми признаками, которые заставляют рассматривать ее как особый общественный институт — касту. Однако появление джати ни в коей мере не было «отменой» варнового деления. Более того, варновая характеристика постепенно превращалась в способ классификации многочисленных местных каст. Большая часть джати причислялась к той или иной варне, а если джати стояли ниже варны шудр, то рассматривались в качестве вневарновых. Конечно, варны и джати не совпадали друг с другом, и не случайно авторы текстов (шастр) по-разному решают вопрос об отнесении конкретных каст к той или иной варне. Можно предполагать, что позиция древних авторитетов во многом зависела не от личных взглядов, а от традиций конкретных районов и даже социальных групп.

Отдельные джати упоминаются еще в поздневедийских текстах, обычно в связи с описанием царских ритуалов, — это суты, ратхакары и другие группы придворных, представлявшие, видимо, определенные ритуальные ранги<sup>1990</sup>. В позднейших сочинениях, когда речь заходила о джати, перечислялись обычно именно эти кастовые наименования. Указания Мегасфена на замкнутые профессиональные группы — «разряды» населения Индии, отдельные сведения Панини и буддийских источников позволяют говорить о наличии каст (джати) в магадхско-маурийский период. В «Артхашастре» касты предстают как вполне сложившийся институт<sup>1991</sup>. Но именно кушано-гуптская эпоха отмечена особым развитием этой социальной единицы.

---

<sup>1988</sup> См.: B.N.S.Yadava. Some Aspects of the Changing Order in India during the Śaka-Kuṣāṇa Age — Kuṣāṇa Studies.

<sup>1989</sup> См., например, «Нитисару» Камандаки (II.18–21), относящуюся к V — VI вв.; см. также: J.Duncan M.Derrett. Law and the social Order in India before the Muhammadan Conquest. — JESHO. 1904, vol. 7, №1; интересный материал об изменениях в сословной структуре содержится в художественной литературе, в частности в драме Шудраки «Глиняная повозка» (R.P.Tripathi. Studies in Political and Socio-Economic History of Early India).

<sup>1990</sup> См.: W.Rau. Staat und Gesellschaft im alten Indien. Wiesbaden, 1957; A.A.Macdonnel, A.B.Keith. Vedic Index of Names and Subjects. Vol. 1–2. Varanasi, 1958; J.C.Heesterman. The Ancient Indian Royal Consecration. The Hague, 1957.

<sup>1991</sup> Г.М.Бонгард-Левин, А.А.Вигасин. Общество и государство древней Индии (по материалам «Артхашастры»). — ВДИ. 1981, №1.

Джати не являлись, как правило, общеиндийскими, а охватывали группу лиц, населявших определенный район. Это были люди, обычно занятые в одинаковой или сходной сфере производственной деятельности, что нередко вело к общности экономических интересов. Джати отличались от варн также наличием выборных (или наследственных) постоянных органов управления, системы взаимопомощи, общей кассы, пополняемой за счет взносов и отчислений членов джати, существованием многочисленных общественных и бытовых связей между членами джати (совместное проведение религиозных праздников, участие в семейных торжествах и обрядах, сопровождавших заключение браков, рождение детей, похороны, поминки и пр.). Каждая джати старалась следовать нормам и обычаям (svadharma), традиционно приписываемым именно этой касте<sup>1992</sup>, причем такие нормы получали религиозную санкцию и строгую ритуальную предопределенность.

Следует иметь в виду, что положение каст в общей сословно-кастовой и социально-экономической структуре было различным и очень рано возникла их иерархия с учетом происхождения, престижности занятий, роли в экономической и политической сферах. «Касты и цехи, — писал К.Маркс, — возникают под влиянием такого же естественного закона, какой регулирует образование в животном и растительном мире видов и разновидностей, — с той лишь разницей, что на известной ступени развития наследственность каст и исключительность цехов декретируются как общественный закон»<sup>1993</sup>.

Эндогамное объединение — джати была тесно связана с институтом готры — экзогамного рода. Не случайно многие джати выросли на основе именно племенных образований. Следы этнического происхождения многих каст, упоминаемых в древнеиндийской литературе, легко обнаруживаются в их названиях (нишады, пулинды, дравиды и др. вплоть до греков, парфян и т.д.) (Ману X.43). Но не каждая каста была племенного или этнического происхождения, и тогда лишь ее структура внешне имитировала племенную. В условиях древней Индии, где стойко сохранялись патронимические или клановые связи, каста выступала как объединение близких по родству и брачным отношениям патронимических «союзов». Создание такого рода эндогамных объединений могло происходить на различной основе, и этому способствовали сходство занятий, которым следовали члены патронимии, близость социального статуса и т.д. Таким образом, практически всякое объединение — этническое, профессиональное или религиозное — в древней Индии имело тенденцию принимать кастовый характер. Особенно большую роль в оформлении системы каст сыграло развитие ремесла и торговли.

Еще задолго до рассматриваемого периода развитие рабовладельческих отношений, рост ремесла и торговли значительно изменили соотношение общественных сил в Индии. Если раньше ремесленники и торговцы были немногочисленны и разрозненны, то в первые века пашей эры в связи с расцветом городской жизни они получили возможность организоваться для взаимопомощи и отстаивания общих интересов. Союзы торговцев и ремесленников (гана, шрени, нуга, нигама) постепенно становились весомой экономической и общественной силой. Они добились большого политического влияния, с их правилами внутреннего распорядка считалась царская администрация. Возможно, что некоторые торговые и ремесленные союзы могли нанимать войско<sup>1994</sup>. Они сосредоточивали в своих руках значительные денежные средства<sup>1995</sup>, а их кассы выполняли «банковские операции».

Некоторые из таких союзов могли оформиться в виде особых каст-джати. Но они приобретали кастовый характер в разное время: многие из них (особенно корпорации торговцев) стали кастами лишь в средневековье; названия же большинства современных джа-

---

<sup>1992</sup> Согласно «Артхашастре» (Ш.7), царь устанавливает правила наследования в соответствии с дхармой каждой области, джати, объединения (saṅgha) и деревни. Ср. также: Гаутама XI.20; Васиштха XIX.7; Ману VIII.41 и др.

<sup>1993</sup> К.Маркс. Капитал. Т.I.— Т.23, с. 352.

<sup>1994</sup> Артх. IX.2.

<sup>1995</sup> В одной из надписей V в. н.э. (СII. Vol. 3, №18, с. 79) рассказывается, например, о союзе (шрени) шелкоткачей, который построил в 436 г. в г. Дашапуре (ныне Мандасор) на свои средства храм Солнца, а в 473 г. его капитально отремонтировал.



ти не встречаются в древних источниках. Возможно, это свидетельствует об относительно позднем возникновении некоторых каст.

Кастовая организация не ограничивалась ремесленниками и торговцами. Объединены были в союзы также музыканты, актеры, писцы и т.д.<sup>1996</sup> Они также составляли свои особые касты. Касты существовали и в деревне (сельские ремесленники одной специальности и сельские слуги, занятые в определенной сфере, также принадлежали к отдельным джати). Кастовый по форме характер могли принимать и сельские общины, члены которых специализировались на определенном ремесле (например, деревни-общины гончаров, кузнецов и т.д.)<sup>1997</sup>. К этому же приводила и специализация племен или групп общин по отдельным отраслям земледелия, скотоводства, рыболовства, охоты и т.д. Но профессиональные союзы и джати — институты не тождественные.

Союзы ремесленников и торговцев начинают возникать после появления профессионального ремесла, т.е. в очень глубокой древности. Джати же складывались тогда, когда уже существовала система варн, и главным образом в пределах варн, объединявших производительное население.

В научной литературе неоднократно отмечалось, что термин «джати» иногда применялся и для обозначения принадлежности к варне<sup>1998</sup>. Это и неудивительно, т.к. оба термина означали сходные и тесно связанные общественные институты. Но когда требовалась особая точность в определениях, индийцы различали варну и джати. Если речь шла о четырех сословиях общества, применялось слово «варна» (чатурварнья — четырехсословное общество). В дхармасутрах и шастрах о варнах и джати говорится как о разных общественных институтах<sup>1999</sup>. Различие между ними подтверждается и синонимическим словарем Амарасинхи «Амаракоша» (IV — V вв. н.э.), где эти термины находятся в разных синонимических рядах (II.7 и II.66).

*Брахманская теория происхождения джати.* О том, что каста-джати — более поздний общественный институт, чем варна, свидетельствует и брахманская традиция, выводящая джати из варн и даже не пытающаяся изобразить джати результатом божественного установления. То обстоятельство, что джати возникли внутри варн и были во многом на них похожи, очевидно, и привело древнеиндийских авторитетов к объяснению происхождения джати смешением варн<sup>2000</sup>. Касты, появившиеся якобы от смешанных браков представителей основных четырех варн, упоминаются уже в ранних сутрах<sup>2001</sup>. У Ману (X) наиболее полно изложена теория происхождения джати от смешения варн. По традиционным правилам вполне «законными» считались только дети от родителей, равных по варне<sup>2002</sup>. Нарушением правил был брак мужчины с женщиной, варна которой ниже на одну ступень (т.е. брахмана с кшатрийкой и кшатрия с вайшьейкой), но дети от таких браков рассматривались как дваждырожденные и относились к варне отца<sup>2003</sup>. У Вишну говорится, что ребенок считался принадлежащим к варне матери, если она была более низкой варны, чем отец<sup>2004</sup>. Напротив, в джатаке №465 (IV.144) Будде приписывают следующие слова, сказанные им царю Кошалы о его сыне, рожденном от рабыни: «Какое значение имеет род мате-

<sup>1996</sup> Термином «сангха» назывались иногда организации (артели) и наемных работников (Артх. III.14).

<sup>1997</sup> Еще в джатаках неоднократно упоминаются деревни, населенные плотниками и кузнецами (№156, 387, 466), охотниками (№540), рыбаками (№41, 139), солеварами (№428). Этнографам хорошо известны подобные факты даже в современной Индии (Народы Южной Азии. М., 1963, с. 652–657).

<sup>1998</sup> P.V.Kane. History of Dharmasāstra. Vol. 2, с. 55.

<sup>1999</sup> «Пусть царь, учитывая все установления областей, джати и семей, заставляет четыре варны исполнять присущие им обязанности» (Васиштха XIX.7); см. также: Ману I.116, 118; Яджн. II.70. 209.

<sup>2000</sup> J.D.M.Derrett. Law and Social Order...; V.Jha. Varṇasankara in the Dharmasūtras: Theory and Practice. — JESHO. 1970, vol. 13, №3. Интересный материал содержится также в статье С.Джайсвал (S.Jaiswal. Studies in Early Indian Social History: Trends and Possibilities. — IHR. 1979–1980, vol. 6, №1–2.

<sup>2001</sup> Гаутама IV.16–21; Баудхаяна I.9.17.3–4.

<sup>2002</sup> Ману X.5; Вишну XVI.1.

<sup>2003</sup> Баудхаяна I.9.17. 3–5; Ману X.6.

<sup>2004</sup> Вишну XVI.2. Об этом же писал и Бируни (Индия, с. 470).

ри? Главное — род отца (pitigottameva ramātam)». По-видимому, единый для всей Индии порядок так никогда и не сложился и в различных областях существовали разные обычаи. Возможно также, что джатаки еще не отразили тех изменений в сословно-кастовой структуре, которые стали заметными в гуптскую и позднегуптскую эпохи.

О детях от всех прочих смешанных браков в сутрах и шастрах говорится, что они должны принадлежать к иной джати, чем оба родителя. Но о том, к какой именно следует относить потомство от смешанных браков, среди авторов шастр нет единого мнения<sup>2005</sup>. Правда, некий принцип все же существовал: чем грубее считалось нарушение сословно-кастовых брачных правил, тем к более низкой джати должен был относиться ребенок. Самым серьезным грехом с точки зрения ортодоксального брахманства был брак мужчины-шудры с брахманкой: их ребенок считался «чандала»; он называется у Ману «самым низким из людей»<sup>2006</sup>.

Другим обстоятельством, еще больше подчеркивающим искусственный характер брахманской теории происхождения джати, служит то, что многие из них были племенами или народностями. Даже составители «Законов Ману» не решились объявить появление таких джати, как, например, яваны (греки), шаки (саки), пахлавы (парфяне), лишь результатом смешения четырех варн; о них говорится, что, будучи некогда кшатриями, они опустились до состояния шудр (vālatva) из-за нарушения священных обрядов и неуважения к брахманам<sup>2007</sup>. Но ряд других племен и народностей, например магадхи, вайдехи, андхры, считаются потомками от смешанных браков.

Образование каст-джати было процессом длительным и постепенным. Давая свою трактовку этому явлению, брахманские авторитеты старались опереться на древние традиции. «Брахманы, кшатрии и вайшьи — три варны дваждырожденных, четвертая — шудры, рожденные один раз, пятой же нет»<sup>2008</sup> — это положение считалось незыблемым, ибо такой порядок установлен самими богами<sup>2009</sup>. Очевидно, поэтому и возникла теория о том, что джати — результат смешанных браков. Такое объяснение казалось наиболее естественным и увязывалось с существовавшими принципами и нормами функционирования варновой системы.

В индологии брахманская теория была, однако, некритически воспринята некоторыми историками<sup>2010</sup>, хотя еще в прошлом веке ее резко критиковал крупный индийский общественный деятель и историк Р.Ч.Датт<sup>2011</sup>. Несколько позже выдающийся индийский историк Р.Ч.Маджумдар считал излишним даже выступать против этой теории ввиду ее очевидной абсурдности<sup>2012</sup>.

*Касты неприкасаемых.* История средневековья и нового времени показывает, что в касты замыкались различные секты (лингаяты, и др.), первоначально даже отрицавшие кастовые различия. Как уже говорилось, в касты превращались некоторые племена и на-

---

<sup>2005</sup> Так, происхождение магадхи выводится то от брака шудры и вайшьи (Баудхаяна I.9.17.7), то от вайшьи и брахманки (Гаутама IV.18), то от вайшьи и кшатрийки (Гаутама IV.17; Ману X.11; Яджн. I.94), то от шудры и кшатрийки (Вишну XVI.5).

<sup>2006</sup> Ману X.12, 16 и 26; см. также: Гаутама IV.15 и 23.

<sup>2007</sup> Ману X.43–45. Только Гаутама (IV.21) объявлял яванов детьми кшатриев и шудрянок.

<sup>2008</sup> Ману X.4.

<sup>2009</sup> Поэтому, видимо, грамматик Панини вынужден был считать чандалов особым подразделением шудр (V.S.Agrawala. *India as Known to Rāṣini*. Lucknow, 1953, с. 77–78). Но это объясняется, очевидно, тем, что в его время (IV в. до н.э.) отличие чандалов от шудр не было столь заметным, как позднее.

<sup>2010</sup> Причина этого заблуждения была объяснена К.Марксом и Ф.Энгельсом: «Если примитивная форма, в которой осуществляется разделение труда у индусов и египтян, порождает кастовый строй в государстве и в религии этих народов, то историк воображает, будто кастовый строй есть та сила, которая породила эту примитивную общественную форму» (К.Маркс и Ф.Энгельс. *Немецкая идеология*. — Т.3, с. 38).

<sup>2011</sup> R.C.Dutt. *A History of Civilization in Ancient India Based on Sanscrit Literature*. Vol. 2. L., 1889, с. 70–74; Vol. 3. L., 1890, с. 149–159.

<sup>2012</sup> R.C.Majumdar. *Corporate Life in Ancient India*. Calcutta, 1922, с. 38; см. также: G.S.Ghurye. *Caste and Class in India*. Bombay, 1957, с. 101, 107.

родности. Решающим для определения варно-кастового статуса было значение и положение новой общественной или этнической группы в общей социальной структуре. Некоторые из них включались в систему варн (и чаще всего относились к шудрам), но многие оказывались вне системы четырех варн и по своему общественному положению были ниже шудр. В древности такие касты, стоящие вне варн, обозначались разными терминами — *bāhya*, *antuaja*, *aparātra*, что соответствует понятиям «отверженный», «находящийся вне». Некоторые из них считались «неприкасаемыми» (*aprasya*).

Возникновение понятия «ритуальная неприкасаемость» относится к глубокой древности. Оно было связано с весьма архаичными магическими представлениями о табу и ритуальной нечистоте. «Нечистыми» у древних индийцев считались мертвые тела, женщины некоторое время после родов, некоторые виды животных и др. Человек, дотронувшийся до них, осквернялся и мог очиститься только совершением особых обрядов; до этого же он считался неприкасаемым, и каждый, кто касался его, сам осквернялся. К неприкасаемым могли относиться и те иноплеменники, которые употребляли по установленным нормам «нечистую» пищу или следовали ритуально оскверняющим занятиям.

С возникновением общественного неравенства представление о неприкасаемости менялось. Профессии, которыми вынуждены были заниматься низшие категории населения и отдельные племена (убой животных, торговля мясом, обработка кож, уборка мусора и нечистот и др.), прежде всего объявлялись нечистыми, что исключало эти разряды общества из варновой системы и тем самым приводило к их жестокой эксплуатации. Неприкасаемость для этих категорий трудящихся становилась «неочищаемой», а значит, пожизненной и даже наследственной.

Некоторые отсталые племена, которые были вынуждены заниматься собирательством, охотой, рыболовством и презируемыми промыслами, объявлялись отверженными и нечистыми. Это давало новое оправдание для их неприкрытого угнетения. В процессе укрепления государственности эти племена теснее включались в жизнь общества, но отпечаток отверженности они преодолеть так и не смогли<sup>2013</sup>.

Судя по имеющимся текстам, очень рано наметилась тенденция рассматривать некоторые разряды шудр как неприкасаемые<sup>2014</sup>. В поздневедийской литературе встречаются упоминания о племенах, которых презирали за отсталый образ жизни (чандалы, паулкасы, нишады, кираты)<sup>2015</sup>, но, как и в ранних дхармасутрах<sup>2016</sup>, бесспорных указаний на их неприкасаемость нет.

К рубежу нашей эры институт неприкасаемости безусловно существовал («Артхашастра» не раз говорит о нормах общения с неприкасаемыми), но особое развитие он получил в первые века нашей эры, что отражало общий процесс общественных изменений<sup>2017</sup>. Показательно, что китайский паломник Фа Сянь (V в. н.э.) описывал неприкасаемых довольно подробно<sup>2018</sup>. К этому периоду касты неприкасаемых стали заметным явлением социальной жизни.

---

<sup>2013</sup> Точка зрения, будто наличие неприкасаемых каст — исключительная особенность Индии (М.Сингх. Угнетенные касты Индии. М., 1953, с. 2), ошибочна. Неприкасаемость существовала у многих народов и кое-где, как и в Индии, сохранялась до недавнего времени. Вполне сравнимы с индийскими париями японские эта и среднеазиатские иетти бам (Г.П.Снегирев. Маздеистская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии. М., 1960; З.Я.Ханин. Социальные группы японских париев (очерк истории до XVII в.). М., 1973).

<sup>2014</sup> Отголосками далекого прошлого можно считать предписание брахману не вкушать пищу, полученную от шудры (Ману IV.218), определение связи с шудрянкой как оскверняющей брахмана (Ману III.19; XI.179); см. также; Гаутама XVII.6; Апастамба I.5.16.22; Вишну LVII.16.

<sup>2015</sup> Бр.-уп. IV.3.22; Чх.-уп. V.10.7; 24.4.

<sup>2016</sup> Гаутама XIV.30; Апастамба II.1.2.8.

<sup>2017</sup> См.: V.Jha. From Tribe to Untouchable: The Case of Niśādas. — Indian Society: Historical Probing. Delhi, 1974; он же. Stages in the History of Untouchables. — IHR. 1975, vol. 2, №1; S.C.Bhattacharya. Some Aspects of Indian Society — From 2nd Century B.C to 4th Century A.D. Calcutta, 1978; R.S.Sharma. Śūdras in Ancient India. 2 ed. Delhi, 1980.

<sup>2018</sup> Si-Yu-Ki... Vol. 1, c. XXXVIII.

Презирались такие занятия, как уход за лошадьми и колесницами, услужение, плотничество, врачевание, профессии бродячего акробата, плясуна, фокусника и др.<sup>2019</sup> Но, по-видимому, не все, занимающиеся этими видами деятельности, были неприкасаемыми, т.к. сам род деятельности многих из них требовал непосредственного контакта с «чистыми» членами общества. Следует иметь в виду, что и в наше время не все неприкасаемые касты занимают строго определенное место в обществе; отношение к ним в разных местностях со стороны разных каст неодинаково, и некоторые касты, считающиеся неприкасаемыми в одной части Индии, не являются таковыми в другой. Так, вероятно, обстояло дело и в древней Индии.

Чаще всего в источниках среди неприкасаемых упоминаются чандалы, считавшиеся, по брахманской классификации, потомками мужчин-шудр и брахманок, но, очевидно, бывшие первоначально одним из отсталых племен. Они исполняли обязанности похоронной прислуги, палачей<sup>2020</sup>, мусорщиков, были охотниками и мясниками. Прикосновение к чандале требовало очистительных обрядов<sup>2021</sup>. «Чистым» индийцам не следовало пользоваться теми колодцами, из которых брали воду чандалы (Артх. I.14). Чандалам следовало жить вне селений, и им разрешалось входить туда только днем для выполнения необходимых работ. Они даже имели отличавшие их знаки. Считалось добродетельным любое проявление своего презрения к ним (Ману X.50–56).

Данные индийских источников подтверждаются сообщениями чужеземцев. Так, Фа Сянь рассказывал: «Чандалы называются „дурными людьми“ и живут отдельно от всех других. Если они входят в город или на рынок, они стучат в кусок дерева. Тогда люди, узнав, кто они такие, избегают вступать с ними в контакт... Только чандалы занимаются охотой и торгуют мясом»<sup>2022</sup>. Сходные сведения сообщает и Сюань Цзан: «Мясники, рыбаки, плясуны, палачи, мусорщики и т.д. имеют свои жилища вне города. При входе в город и при передвижении в нем они должны придерживаться левой стороны дороги, пока не придут домой»<sup>2023</sup>.

К неприкасаемым относились также паулкасы (или пуккасы), нишады, швапачи, мритапы; антьявасайины (по брахманской классификации — дети от брака чандалы и нишадки), составлявшие «кладбищенский персонал», считались презренными даже для других<sup>2024</sup> отверженных.

Согласно шастрам, неприкасаемые стояли как бы вне религиозных и моральных норм (dharma) <sup>2025</sup>. К концу периода древности прикосновение чандалов к дваждырожденным каралось телесными наказаниями или денежным штрафом размером в 100 пан<sup>2026</sup>; «чистый» индеец, оскорбленный неприкасаемым, имел право наказать его сам; при этом неприкасаемый приравнивался к рабу<sup>2027</sup> (хотя рабом он все же не считался). И за пределами древности в тех случаях, когда имела место частичная регенерация рабовладельческих отношений, первыми жертвами порабощения оказывались самые незащищенные из труженников — неприкасаемые<sup>2028</sup>.

Неприкасаемость каст, так же как и кастовость вообще, не оставалась неизменной с древнейших времен до наших дней. Большинство неприкасаемых каст, существовавших в древности, неизвестны в настоящее время, однако появилось множество новых. Поэтому современные неприкасаемые не всегда являются прямыми потомками древних.

<sup>2019</sup> Ману X.32–39, 47–49, 55–56.

<sup>2020</sup> Ману X.55, 56; Артх. III.3; Вишну XVI.11.

<sup>2021</sup> Гаутама XIV.30; Апастамба II.1.2.3; Ману V.85.

<sup>2022</sup> Si-Yu-Ki... Vol. 1, с. XXXVIII.

<sup>2023</sup> Там же, с. 74.

<sup>2024</sup> Ману X.39.

<sup>2025</sup> Гаутама IV.20.

<sup>2026</sup> Яджн. II.234; Вишну V.104.

<sup>2027</sup> Нарада XI.14. Неприкасаемые называются здесь «грязью среди людей» (malā manuṣyeṣu).

<sup>2028</sup> Л.Б.Алаев. Южная Индия, М., 1963, с. 323; он же. Социальная структура индийской деревни. М., 1976, с. 205–223.

«Век Кали». В связи с рассматриваемыми проблемами общественного развития древней Индии в гуптскую и позднегуптскую эпохи заслуживают внимания сообщения ряда источников (прежде всего ранних пуран)<sup>2029</sup> об эпохе Кали, которая характеризуется многими нелестными эпитетами. Калиюга рисуется как период нарушения традиционной варновой системы, падения моральных устоев — дхармы (очевидно, прежде всего индуистской религии и установленных норм), снижения роли брахманского сословия, ухудшения статуса вайшьев и возвышения шудр<sup>2030</sup>; в эту эпоху, согласно пураническим текстам, уже не выполняются на должном уровне ритуалы, набирают силу «еретические» секты, к власти приходят правители из низких варн и даже варвары — млеччхи. Такое представление о Калиюге нашло отражение и в некоторых частях эпоса (например, в «Шантипарве»), которые условно могут датироваться III — IV вв. н.э., а также и в более поздних пуранах (VII — VIII вв. н.э.).

Некоторые индийские ученые считают, что все эти описания отразили те новые явления в политической, экономической и социальной сферах, которыми были отмечены первые века нашей эры, особенно эпоха Гупт. Действительно, в это время большие изменения, как мы видели, произошли в сословно-кастовой структуре (укрепляются касты-джати, увеличивается число неприкасаемых групп, падает роль вайшьев, но поднимается статус шудр и т.д.), в духовной сфере (большую популярность получает махаяна<sup>2031</sup>, складывается тантризм<sup>2032</sup>, вовлекавший в свои ряды представителей низших каст и даже внекастовых и отразивший влияние местных неарийских культов), в политической жизни (образование Кушанской империи, первые правители которой были выходцами из Средней Азии, усиление власти шакских кшатрапов, вторжение эфталитов и т.д.), в государственном управлении (приход к власти ряда шудрянских династий). Все эти сдвиги, очевидно, не остались незамеченными для авторов пуран, вызвали тревогу у ортодоксального брахманства, пытавшегося сохранить свои прежние позиции и старый традиционный уклад жизни. В свете этого понятна и выдвинутая ими «теория происхождения каст». Такая позиция была реакцией брахманских кругов на новые явления, их предостережением о грядущих изменениях, характер которых они, конечно, не понимали, но которые отражали объективный исторический процесс — переход к феодализму.

Таким образом, к V — VI вв. н.э. в общественных отношениях (в том числе в сословно-кастовой системе) произошли качественные изменения и вместе с тем появились и окрепли новые явления, связанные с общим процессом феодализации. Конечно, вопрос о времени появления и характере феодальных отношений, над разрешением которого в последние годы активно работают многие ученые, прежде всего в СССР, ГДР и Индии, весьма сложен и таит в себе много неясного. Выявляются лишь основные тенденции развития; формы же, в которых проходило становление феодального уклада, истоки и этапы этого процесса, его специфика и т.д. еще остаются недостаточно понятными, четко выявленными. Нужны дальнейшие научные исследования, ученые надеются получить в свое распоряжение новые источники, необходимо кооперирование усилий антиковедов и медиэвистов, применение более совершенной методики анализа эпиграфических и нарративных текстов, типологическое изучение раннефеодальной эпохи в Индии и в других странах Востока и Запада. Однако уже сейчас можно утверждать, что, несмотря на определенную его специфику, процесс возникновения и становления феодализма в Индии принципиально был сходен с теми явлениями, которые происходили в рассматриваемую эпоху в других регионах мира.

---

<sup>2029</sup> Эти сочинения датируются примерно IV — V вв. н.э.; см.: F.E.Pargiter. *The Purāna Text of the Dynasties of the Kali Age*. Ox., 1913.

<sup>2030</sup> Подробнее см.: R.C.Hazra. *Studies in the Purānic Records on Hindu Rites and Customs*. 2 ed. Delhi, 1975; B.N.S.Yadava. *Some Aspects of the Changing Order in India during the Śaka-Kuṣāna Age*.

<sup>2031</sup> A.K.Warder. *Feudalism and Mahāyāna Buddhism*. — *Indian Society: Historical Probings*.

<sup>2032</sup> R.S.Sharma. *Material Milieu of Tantrism*. — *Indian Society: Historical Probings*.

*Азиатский способ производства и древняя Индия.* В связи с проблемой возникновения феодального общества в Индии следует упомянуть о теории, отрицающей существование в этой стране феодализма (как, впрочем, и рабовладельческого общества) и утверждающей, что в Индии и в ряде других стран Востока (в древности и средние века) существовала особая формация с азиатским способом производства.

В 20–30-х годах этот вопрос оживленно обсуждался в советской исторической науке. Но дискуссии не дали существенных научных результатов, т.к. в центре внимания были не столько факты истории стран древнего и средневекового Востока, сколько вопрос о том, что подразумевал К.Маркс под термином «азиатский способ производства». К тому же на ход дискуссии немалое воздействие оказали моменты, вовсе не имевшие отношения к науке.

Дискуссии 60-х — начала 70-х годов также не добавили новых ощутимых аргументов в пользу этой теории. В сущности, сторонники азиатского способа производства опять ограничились толкованием известных высказываний К.Маркса, не подкрепляя свои схемы исследованием конкретного исторического материала<sup>2033</sup>. Многие участники дискуссии даже не ставили вопрос о том, в какие исторические периоды и в каких именно странах этот способ производства существовал.

Основными чертами азиатского способа производства его сторонники обычно считают следующие три<sup>2034</sup>.

1. Непременным условием земледелия в странах, где существовал азиатский способ производства, было искусственное орошение.

Однако в Индии искусственное орошение никогда не являлось жизненно важным условием земледелия. Хотя атмосферные осадки в стране распределяются неравномерно, пустыни составляют незначительную часть территории страны, и к тому же той, которая не играла сколько-нибудь значительной роли в историческом развитии. В основных же районах древнеиндийской цивилизации (Пенджаб, долина Ганга) острой необходимости в искусственном орошении не было и решающей роли оно не играло.

2. Государство выполняло жизненно важную для населения функцию по строительству и регулированию оросительной системы.

Из древнеиндийских источников, однако, известно, что строительство оросительных сооружений (в основном мелких — прудов, колодцев) никогда не являлось важной задачей хозяйственной политики древнеиндийского государства, а было делом преимущественно общин и частных лиц. Строительство оросительных систем в Индии не было столь насущно необходимым, как, скажем, в Египте или Месопотамии, а потому в источниках сохранилось очень мало свидетельств о том, что древнеиндийские цари выступали инициаторами таких работ; особенно малочисленны свидетельства в отношении Пенджаба и долины Ганга.

3. Государство было собственником земли; отсутствовала частная собственность на землю.

Это положение также не соответствует реальной картине экономического развития в древней Индии. В различных древнеиндийских государствах существовала племенная и общинная собственность на землю, в наиболее развитых государствах в его непосредственном ведении находились только свободные (никому не принадлежавшие) земли, лес и воды. Обрабатываемая же земля принадлежала частным собственникам, пастбища — общинам. Обрабатываемая земля покупалась, продавалась, дарилась, закладывалась, передавалась по наследству. Хозяин земли мог обладать всеми основными правами частного собственника — правами владения, пользования и распоряжения. Поэтому считать государство единственным собственником всей земли неправомочно.

---

<sup>2033</sup> Обзор точек зрения см.: В.Н.Никифоров. Восток и всемирная история. М., 1975.

<sup>2034</sup> В данном случае мы ссылаемся на решительного сторонника упомянутой теории акад. Е.С.Варгу, в книге которого «Очерки по проблемам политэкономии капитализма» (М., 1964) изложены основные положения этой теории.

Таким образом, все три выдвигаемых тезиса не могут относиться к древней Индии, и поэтому нельзя считать ее страной, где господствовал азиатский способ производства.

## ГЛАВА XXII

### МАХАЯНА И ИНДУИЗМ. ОСНОВНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ

#### БУДДИЗМ МАХАЯНЫ

Кушанская эпоха была временем расцвета буддизма. В ту пору уже существовало множество течений и школ, как следовавших установкам раннего учения и свято оберегавших незыблемость организационных норм древней сангхи, так и значительно отошедших от доктринальных основоположений первоучителя и принципов винаи<sup>2035</sup>. Источники дают разные перечни этих буддийских «подразделений», но в них всегда упоминаются сарвастивадины и махасангхики<sup>2036</sup>. В первые века нашей эры складывается одна из двух основных ветвей буддизма, махаяна («большая колесница»), и в дальнейшем именно это направление стало ведущим в Индии, а также в ряде стран Центральной Азии и Дальнего Востока. Другие течения, к коим в первую очередь причислялись тхеравадины, получили общее наименование «хинаяна» («малая колесница»).

Сами названия указывают на одно из главных различий между этими двумя направлениями: махаяна вовлекла в сферу своего влияния широкие слои мирян, причем разработанные ею мифологические представления и ритуальные предписания обеспечили ей гораздо большую популярность по сравнению с опиравшейся преимущественно на монашество хинаяной. Кстати, слово «хинаяна» употреблялось только в текстах махаянской традиции и выражало тем самым известное пренебрежение со стороны ее приверженцев к более замкнутому течению буддизма<sup>2037</sup>. Хинаянисты же именовали себя по названиям школ.

В истории индийской и азиатской культуры в целом махаяна сыграла важную роль, однако ее изучению было уделено сравнительно мало внимания. Это объясняется рядом обстоятельств. В первый период развития буддологии в поле зрения ученых попали сочинения, принадлежавшие к «южной» школе, прежде всего тексты палийской «Типитаки». В течение долгого времени общепринятым было мнение об особой древности палийских сочинений и их аутентичности учению Будды. Даже когда были открыты, опубликованы и исследованы санскритские буддийские тексты и взгляд на историю буддизма во многом пришлось изменить, продолжало бытовать представление о приоритете канона тхеравадинов. Большая заслуга в утверждении нового подхода к буддийским текстам и соотношению хинаяны и махаяны принадлежит русским ученым В.П.Васильеву, И.П.Минаеву, Ф.И.Щербатскому и Е.Е.Обермиллеру, указавшим на исключительное значение северобуддийских санскритских сочинений и их китайских и тибетских переводов.

Численное превосходство палийских текстов по сравнению с ранними санскритскими (они, как правило, не сохранились и дошли до нас в переводах) давало основание рассматривать памятники махаянской религии и философии как сектантские и вторичные (этот взгляд также не подтвердился, но нарушить сложившуюся традицию оказалось делом далеко не простым). В 50–70-е годы, особенно после введения в научный оборот махаянских текстов из Центральной Азии, исследование этой области буддологии заметно активизировалось. Среди изданных трудов в первую очередь нужно отметить работы Э.Ламотта, Э.Конзе, Х.Гюнтера, А.Ваймана, Й.В. де Йонга, Э.Вальдшмидта, Э.Фрауваля-

<sup>2035</sup> N.Dutt. *The Spread of Buddhism and the Buddhist Schools*. Delhi, 1980.

<sup>2036</sup> N.Dutt. *Buddhist Sects in India*. Delhi, 1977; A.Bureau. *Los Sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Saigon, 1955.

<sup>2037</sup> См.: N.Dutt. *Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hīnayāna*. L., 1930.



нера, Д.С.Руэгга, Р.Н.Робинсона, а также японских ученых Дж.Такакусу, Х.Накамуры, Ш.Ватанабе, Д.Т.Сузуки<sup>2038</sup>.

*Истоки махаяны.* Одна из самых сложных и вместе с тем центральных проблем современной буддологии — проблема соотношения хинаяны и махаяны, непосредственно связанная с датировкой ранних текстов последней и определением географического ареала распространения ее первых школ. Наметилось два крайних подхода: ученые, сторонники «палийской школы», видели в этой ветви буддизма не только позднюю, но и «деградировавшую» форму. Действительно приверженцы тхеравады отрицали какую-либо связь махаяны с первоначальным учением. Поскольку многие махаянские сутры сложились в Южной Индии и вначале не были так широко известны на Севере, как, скажем, тексты сарвастивады или других хинаянских школ, то они объявлялись поздней подделкой. Вместе с тем приверженцы махаянского учения были склонны преувеличивать древность своей школы и возводить ряд идей к самому Будде. Этой позиции придерживаются и многие современные исследователи махаяны.

Наиболее обоснованной представляется точка зрения о сложении махаяны в самом начале нашей эры, хотя зарождение ряда концептуальных и организационных установок относилось к более раннему времени<sup>2039</sup>. С этих позиций следует рассматривать деятельность махасангхиков. Ее можно характеризовать как тенденцию, ведущую к махаяне или даже непосредственно предшествующую ей. Палийские источники постоянно сообщают о «разделении» сангхи (сангхабхеда). Согласно сведениям тхеравадинов, разногласия по вопросам дхармы и правил монашеской жизни выявились уже на I соборе (см. гл. XV). Незадолго до II собора из сангхи была изгнана группа монахов, происходивших из Вайшали (Весали) и ратовавших за более свободное истолкование правил винаи<sup>2040</sup>. Какие доктринальные споры велись в то время, сказать трудно, но ясно, что уже вскоре после смерти первоучителя могло возникнуть (и возникало) несколько школ, по-разному интерпретировавших содержание его проповедей. Ланкийские хроники соотносят выступление монахов из Весали с появлением махасангхиков (сторонников «широкой общины», поддерживающей тесные контакты с мирянами). По-видимому, для такого утверждения действительно имелись солидные основания: более вольное толкование монашеских правил в принципе родственно идее «широкой общины».

По тхеравадинской традиции, движение махасангхиков выделилось в качестве самостоятельного еще до Ашоки (возможно, даже при Нандах) и его сторонники пытались созвать свой собор. Более обстоятельный рассказ о причинах «отпадения» махасангхиков содержится в североиндийских буддийских текстах: оно связывается с ересью Махадэвы, монаха из Матхуры — традиционного центра индийских реформаторских течений<sup>2041</sup>; «Катхаваттху» (часть канона), посвященное осуждению «еретиков», называет в числе «ложных доктрин» и некоторые взгляды Махадэвы.

Его «ересь» выразилась в критике основополагающего в раннем буддизме представления об архате. В противоположность учению, по которому процесс духовного развития человеческой личности находит свое завершение в архатстве, означающем «абсолютную свободу» от мирских уз, он заявлял, что «святые», подобно прочим людям, физически и морально несовершенны и не обладают высшим знанием. Выступление Махадэвы показывает, что вопрос об архатстве в то время порождал острые споры.

---

<sup>2038</sup> Список основных работ см.: Shinsho Hanayama. Bibliography on Buddhism. Tokyo, 1961; J.W. de Jong. A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. Varanasi, 1976; H.Nakamura. A Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism Chiefly Based on Japanese Studies, — «Acta Asiatica». 1964, vol. 6.

<sup>2039</sup> См.: A.A.Warder. Indian Buddhism. Delhi, 1970, с. 352 (I в.); E.Conze. Buddhism. Its Essence and Development. Ox., 1957, с. 123 (100 г. до н.э. — 200 г. н.э.).

<sup>2040</sup> A.Bureau. Les premiers conciles bouddhiques. P., 1955.

<sup>2041</sup> J.Masuda. Origin and Doctrines of Early Buddhist Schools. — «Asia Major». 1925, vol. 1, №1; P.Demiéville. L'origin des sectes bouddhiques. — Mélanges chinois et bouddhiques. Vol. 1. 1931–1932; É.Lamotte. Histoire du bouddhisme indien. Louvain, 1958, с. 310–320.

Тхеравадины рисует Махадэву злодеем, погубившим собственных родителей и убившим нескольких святых. Вместе с тем с его именем ассоциируется становление махаяны: сторонник сарвастивадинов Парамартха (VI в.), например, прямо говорил, что Махадэва пытался включить в канон некоторые махаянские сутры. В деталях напряженную борьбу между оппонентами проследить крайне трудно, однако, возможно, «ниспровержение архатства» в тезисах монаха из Матхуры явилось одной из причин раскола буддизма и формирования «идеала» бодхисаттвы.

О развитии махаяны в эпоху Кушан<sup>2042</sup> свидетельствуют и литературные тексты, и материалы эпиграфики. В ту эпоху в Индии насчитывалось множество буддийских школ и подшкол, относившихся преимущественно к трем главным подразделениям: стхавиравадинов (тхеравадинов), сарвастивадинов и махасангхиков<sup>2043</sup>. Соперничество тхеравадинов с махасангхиками отражено в ряде надписей кушанских царей. Здесь упоминается о строительстве вихар махасангхиками, воздвижении статуй бодхисаттв, приношениях приверженцам этой школы. Крупнейший из правителей династии, Канишка, предстает ревностным покровителем буддизма, и сутры иногда называют его «вторым Ашокой». Вопрос о конфессиональной принадлежности царя весьма спорен, скорее всего он, подобно своему маурийскому предшественнику, проявлял религиозную терпимость. Согласно Парамартхе, на созванном Канишкой буддийском соборе, где присутствовали и махаянисты, он будто бы провозгласил «высшей истиной» абхидхарму сарвастивадинов. Не надо забывать, однако, что Парамартха сам принадлежал к данному течению и потому мог тенденциозно излагать события. Так или иначе, факт широкого распространения махаяны при Кушанах не подлежит сомнению. Позднейшие тибетские тексты пытались даже объявить Канишку махаянистом, однако и к таким сообщениям нельзя относиться с полным доверием.

Махасангхики (и их школы — бахушрутия, дхармагуптака, чайтика, или шайла, пурва, или апарашайла) упомянуты в ряде надписей Северной Индии — из Вардака и Матхуры, но преобладающее число эпиграфических свидетельств связывает их с Деканом и Южной Индией (Карли, Насик, Нагарджуниконда, Амаравати, Дхарникота) и династиями Сатаваханов и Икшваков<sup>2044</sup>. Можно полагать, что именно эти районы и были форпостом сложения раннемахаянской доктрины. Указанный период был отмечен не только сосуществованием разнообразных школ и соперничеством «ортодоксального» буддизма (при всей условности данного понятия) с «еретическими» течениями (прежде всего махасангхиками), но и взаимовлиянием их<sup>2045</sup>. Возникают школы «смешанного» типа; их руководители и теоретики пропагандируют идеи, совмещавшие и хинаянские и раннемахаянские установки. Порой трудно или просто невозможно отнести ту или иную школу (подшколу) к какому-то одному из главных направлений.

Сарвастивада, получившая особое развитие при Кушанах, формально не была связана с учением махасангхиков, но ее идеологи выдвинули (или приняли) ряд концептуальных положений, которые затем были развиты в махаяне. К сарвастивадинам традиция причисляет известного поэта Ашвагхошу, однако в своем труде «Саундарананда» он высказывал мысли, давшие основание исследователю его творчества Е.Х.Джонстону охарактеризовать их как взгляды школы бахушрутия<sup>2046</sup>. Известный индийский ученый Н.Датт даже выделял в истории буддизма особый период «смешанной хинаяны» (350–100 гг. до н.э.)<sup>2047</sup>. Сочинение школы сарвастивадинов «Лалитавистара» было воспринято махаяной в качестве своего важнейшего текста. «Переходный период» все более отчетливо выявлял различия между хинаянским и махаянским направлениями; впрочем, дальнейшая история буддизма отмечена не только острой полемикой философов махаяны и позднехинаянских школ, но и

<sup>2042</sup> А.Н.Зелинский. Кушаны и махаяна. — Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т.2. М., 1975.

<sup>2043</sup> É.Lamotte. Histoire du bouddhisme indien, с. 578–581.

<sup>2044</sup> A.K.Warder. Indian Buddhism; он же. Feudalism and Mahāyāna Buddhism. — Indian Society: Historical Probings. Delhi, 1974.

<sup>2045</sup> См.: H.Beckert, Zur Frühgeschichte des Mahāyāna Buddhismus. — ZDMG. 1963 (1964), Bd 113.

<sup>2046</sup> Āśvaghoṣa. The Buddhacarila. Calcutta, 1936, с. XXXIII.

<sup>2047</sup> N.Dutt. Aspects of Mahāyāna Buddhism..., с. 4.

совместным проживанием сторонников обеих «колесниц» в пределах одних и тех же монастырей.

Становление махаяны отразилось и в «языковой сфере»<sup>2048</sup>: большинство махаянских сочинений написано на санскрите (проза на санскрите, гатхи на гибридном санскрите), хотя в них ощущается влияние пали и локальных пракритов. Обращение к санскриту (в том числе и гибриднему) активно осуществляли сарвастивадины, отдельные части канона которых сохранились в оригинале. Махаянисты создавали собственные сочинения и перерабатывали в духе своей доктрины ранние тексты. Показательна, например, судьба «Сутры о нирване», которая сохранилась в палийском каноне (часть «Дигха-никаи»), в версиях мультисарвастивадинов (санскритский текст открыт немецкой экспедицией в Турфане) и махаянистов («Махаянамахапаринирвана-сутра» — известно восемь фрагментов из Центральной Азии, причем шесть были приобретены Н.Ф.Петровским в Центральной Азии и хранятся в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР).

Самыми ранними собственно махаянскими текстами принято считать сочинения литературы праджняпарамиты<sup>2049</sup>. По мнению ученых, древнейшей из этого собрания является «Аштасакхасрика-праджня-парамита»<sup>2050</sup>. Ее составление датируется по-разному, но в пределах I в. до н.э. — начала II в. н.э. (предлагались и более ранние датировки, однако они вряд ли могут быть надежно обоснованы)<sup>2051</sup>. Главный ориентир хронологических расчетов — время перевода оригинала данной сутры, как и иных аналогичных текстов, на китайский язык. «Аштасакхасрика» была переведена во II в.; довольно рано (в первые века нашей эры) появились в Китае и другие праджняпарамитские сутры, в III — V вв. такие известные махаянские санскритские сочинения, как «Саддхармапундарика-сутра», «Ланкаватара-сутра», «Дашабхумика-сутра», «Гандавьюха»<sup>2052</sup>.

Некоторые ученые полагают, что праджняпарамитские тексты впервые были созданы махасангхиками, и именно в областях Южной Индии<sup>2053</sup>. О связи махаяны с этой частью страны свидетельствуют и раннемахаянские тексты, и более поздняя буддийская традиция, и, наконец, уже приводимые эпиграфические материалы. Примечательно, что с династией Сатаваханов соотносится творчество одного из крупнейших философов махаяны — Нагарджуны<sup>2054</sup>. Из Южной Индии эти тексты распространились на Запад и Север страны. Данную точку зрения защищают многие крупные буддологи, хотя она и не является общепринятой Э.Ламотт<sup>2055</sup>, а за ним и еще ряд исследователей, в том числе Л.Мяль<sup>2056</sup>, родиной махаяны считают Северо-Западную Индию). Указанные тексты составляют лишь небольшую часть поистине огромного собрания махаянских сочинений. По утверждению Э.Конзе, к 60-м годам нашего столетия было издано лишь 5% и переведено 2% всех махаянских сутр<sup>2057</sup>. Велики по объему многочисленные произведения философов этого направления.

*Основы учения.* Характеристика концептуальных установок развитой махаяны — задача весьма непростая. Сопоставление основных ее идей с соответствующими хинаян-

<sup>2048</sup> J.Brough. The Language of the Buddhist Sanskrit Texts. — BSOAS. 1954, vol. 16.

<sup>2049</sup> Подробнее см.: E.Conze. The Prajñāpāramitā Literature. The Hague, 1960; É.Lamotte. Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna. T.1–2. Louvain, 1944–1949.

<sup>2050</sup> E.Conze. The Prajñāpāramitā Literature, с. 9; он же. Selected Sayings from the Perfection of Wisdom. L., 1955; A.Wayman. Indian Buddhism. — «Journal of Indian Philosophy». 1978, vol. 6, №4.

<sup>2051</sup> Hanayama Shōyū. A Summary of Various Research on the the Prajñāpāramitā Literature by Japanese Scholars. — «Acta Asiatica». 1966, vol. 10.

<sup>2052</sup> N.Dutt. Aspects of Mahāyāna Buddhism..., с. 43–44.

<sup>2053</sup> E.Conze. Buddhism..., с. 124; H.Nakamura. A Critical Survey..., с. 67.

<sup>2054</sup> S.Lévi. Kaniṅka et Sātavāhana. — JA. 1963, с. 251; A.K.Warder. Indian Buddhism, с. 352; разбор индийских и китайских источников см.: R.H.Robinson. Early Mādhyamika in India and China. Delhi, 1978, с. 24–25.

<sup>2055</sup> É.Lamotte. Sur la formation du Mahāyāna. — Asiatica. Lpz., 1954.

<sup>2056</sup> Л.Мяль. Некоторые проблемы возникновения махаяны. — Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т.2.

<sup>2057</sup> E.Conze. Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. L., 1962, с. 200.

скими демонстрирует резкое различие принципиальных и частных аспектов учений<sup>2058</sup>. В качестве отправной точки для хинаяны обычно берется доктрина, зафиксированная в палийском каноне. Для махаяны, не знавшей единого канона и представлявшей почти с самого начала сумму сходных, но не единых доктринальных установок, точкой отсчета является материал как литературных, так и философских сочинений, наиболее полно отразивших расхождения со взглядами хинаянистов. Poleмика махаянских мыслителей с философами поздних хинаянских школ велась, как правило, в рамках буддийской системы, они видели свою задачу в доказательстве прямой, генетической связи между собственной доктриной и учением Будды.

Фактически, и на это уже обращалось внимание, махаяна складывалась постепенно, вбирая многие идеи хинаяны (прежде всего поздних ее школ), значительно трансформируя и углубляя их, расставляя новые акценты, разрабатывая и обосновывая свои идеи. Однако, несмотря на многообразие махаянских школ и течений и явные параллели с хинаянской доктриной, наличествовал круг представлений и основоположений, которые принимались всеми без исключения махаянскими школами и составили ядро доктрины «большой колесницы». Эти общие представления выражаются в ряде новых установок, прежде всего в учении о бодхисаттве — «существо, [стремящемся] к просветлению»<sup>2059</sup>. Идея бодхисаттвы характерна и для хинаяны, особенно сарваствивады. Считалось, что такими существами могли быть лишь будды до Шакьямуни (число их не превышало 24), сам Шакьямуни и «грядущий» будда Майтрея. В махаяне же число бодхисаттв неограниченно, и каждый верующий способен стать одним из них, если пройдет путь духовного совершенствования. Таким образом, концепция «множественности бодхисаттв» — нововведение махаяны. Соответственно трансформировалось и представление о «религиозном идеале». Если, по хинаяне, бодхисаттвами были исключительно будды, то, согласно махаяне, путь бодхисаттв доступен всем. Не случайно за ней утвердилось название «бодхисаттва-яна» («колесница бодхисаттвы»).

Хинаянская концепция архатства, ассоциирующегося с высшим знанием и внутренней углубленностью, подвергалась суровой критике: высказывались сомнения в подлинном совершенстве архатов. Их обвиняли в том, что они заботятся исключительно о собственном «освобождении» и, достигнув его, остаются безразличными к страданиям других и даже как бы противопоставляют себя прочим людям. По убеждению махаянистов, архат не преодолевал полностью оков собственного «Я», и в том проявлялся индивидуализм сторонников «малой колесницы»; элитарное положение архатов (считалось, что ими могли быть лишь монахи) свидетельствовало об узости их цели. Следовало подражать не архату, сконцентрировавшему все помыслы и стремления на своем «освобождении», а бодхисаттве.

В отличие от архатов и пратьека-будд («обособленно просветленные»), которые достигают личной нирваны, но не несут истину другим, бодхисаттва, по махаяне, будучи совершенным, сознательно пребывает в этом мире, чтобы помочь людям найти дорогу к «освобождению». Его основные атрибуты — мудрость (праджня), сострадание (каруна), «абсолютное всезнание» — означают, что он воплощает в себе идею «освобождения» от любых мирских уз и вместе с тем выступает как практический наставник, помогающий верующему обрести «религиозную истину».

Согласно махаянистам, архаты и пратьека-будды достигают лишь низшей ступени «святости». Иное дело — полное просветление, которое может снизойти и на бодхисаттв, стремящихся стать буддами. В самых первых проповедях учителя, правда, ничего не гово-

---

<sup>2058</sup> Подробнее см.: N.Dutt. *Aspects of Mahāyāna Buddhism...*; B.L.Suzuki. *Mahāyāna Buddhism*. L., 1959; H.W.Schumann. *Buddhismus. Philosophic zur Erlösung. Die grossen Denksysteme des Hinayāna und Mahāyāna*. München, 1963; H.V.Guenther. *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*. Baltimore, 1972; E.Conze. *Thirty Years of Buddhist Studies*. Ox., 1967.

<sup>2059</sup> Подробнее см.: H.Dayal. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. L., 1932; W.Rahula. *L'ideal du Bodhisattva dans le Theravada et le Mahāyāna*. — JA. 1971, t. 259.

рилось о нирване, но они старались найти в них указание на значимость «наивысшего просветления». В соответствии с представлением о трех ступенях «просветления» махаяна обосновала концепцию трех путей: достижение архатства, просветление пратьека-будд и высший путь — бодхисаттв. Иными словами, она не столько отвергала хинаянский идеал, сколько считала его узким, эгоистичным, недостаточным, а призыв к нему — проявлением недружеского и несострадательного отношения к тем, кто жаждет религиозного «освобождения».

Ранний буддизм главное внимание концентрировал на индивиде, достигающем этой цели благодаря личным усилиям. В «Махапариниббана-сутте» сказано: «Не ищи защиты у других, будь сам защитой себе». Результативность личных деяний увязывалась с всевластием «закона кармы», который будто бы предопределял судьбу человека и его возможности в достижении нравственного совершенства. Позиция махаяны в данном вопросе принципиально иная: все существа равны перед религиозным идеалом, всем открыт путь к «просветлению», в каждом присутствует «природа Будды». «Закон кармы» далеко не столь всеобъемлющ, активным началом выступает не воля индивида, а помощь бодхисаттв.

Бодхисаттва, гласит один из текстов, взял на себя обет не покидать мир, пока не будет спасена последняя, ничтожная пылинка. В махаянских сочинениях он сравнивается со щедрым человеком, раздающим пищу другим (архат же все поглощает сам). Более того, он призван не только помочь верующим в достижении религиозной цели, но и обеспечить благополучие на земле. Можно предполагать, что в соперничестве с хинаянистами махаянисты придали своему религиозному идеалу черты традиционного образа, понятного широкой массам, — божественного существа, «ответственного» за судьбы верующего в этом мире и в будущем. Бодхисаттва тем самым превращался в объект поклонения.

Если хинаяна обязательным условием на пути к «освобождению» ставила отказ от всяких связей с мирской жизнью и вступление в общину, то, по махаяне, «движение индивида к нирване» вовсе не требовало ухода в сангху. «Дух сострадания», привнесенный в буддизм приверженцами этого направления, делал их учение более привлекательным для верующих, а тезис о «всеобщем освобождении» способствовал превращению буддизма в подлинно массовую религию.

Еще одним существеннейшим нововведением махаяны явилась разработанная ею «концепция Будды». Было отброшено традиционное для хинаяны восприятие образа исторического первоучителя. С точки зрения махаянских школ, реальный Шакьямуни — не более чем воплощение некоего сверхъестественного извечного принципа, не зависящего от места и времени. Пропагандируя новую религию, он был лишь орудием «трансцендентного Будды» и явился в мир для проповеднической деятельности. Число будд бесконечно; они обитают в бесчисленных полях (сферах) — кшетрах, где есть свои миры, небеса, боги, люди, животные, и проповедуют там дхарму, но могут распространять учения и в других кшетрах. Согласно хинаяне (особенно поздней), будды пребывают в облике человека, пока не завершилась кальпа (мировой цикл), махаяна же не ограничивала «срока их жизни», которая продолжается и после того, как окончилась кальпа и мир оказался в состоянии катастрофы. Эти сверхсущества (локоттара) обладают исключительными духовными и физическими качествами и способны творить чудеса. Идея множественности будд, их бессмертия и превосходства, хотя и уходила своими корнями в раннебуддийское учение, составила одну из центральных концептуальных установок доктрины махаяны.

Новое представление покоилось, однако, на тезисе о некоем внутреннем единстве будд, что нашло отражение в концепции трикая — «трех тел Будды», или трех уровней «достижения буддства»<sup>2060</sup>. Будда рассматривался как высший принцип, первооснова вселенной. «Три тела» — три аспекта образа; первое — «дхармакая» (тело дхармы) — олицетворяет изначальную и неизменную реальность (ср. с Брахманом упанишад), второе — «самбхогакая» (тело блаженства) — связано с пребыванием Будды в сверхъестественных мирах, третье — «нирманакая» (тело преобразования), или рупакая (материальное тело) —

<sup>2060</sup> См.: T.R.V.Murti. The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. L., 1955.

с принятием им облика человека. Исторический основатель учения был одним (но не единственным) из проявлений этого последнего аспекта «природы Будды». Махаянские философы и проповедники отвергали мысль о тождестве рупакаи с Буддой хинаяны: их Будда не имеет ни конкретной формы, ни материальных атрибутов, он в образе рупакаи — лишь иллюзия верующих. «Действительным телом» выступает его манифестация в качестве дхармакаи, т.е. его космическое, истинное тело. Оно — абсолют, высшая космическая сущность (татхата), универсальная, невидимая, неразрушимая, неразличимая в формах. Все будды предстают как проявления единого «дхармакаи»; земные суть призрачные воплощения абсолюта. Видеть Будду (будд) могут лишь бодхисаттвы, которые стремятся стать им (ими), знают его дхарму. Поэтому Будда и принимает облик самбхогакаи; именно в этой ипостаси он (они) обожествляется верующими. Подобное отношение к первоучителю сложилось еще до оформления махаяны: божественные, сверхчеловеческие черты ему придавали и махасангхики (сарвастивада признавала также идею «двух тел» — в другом содержательном аспекте), но только в махаяне данные концепции приобрели новую трактовку, иной и вполне законченный вид.

Следующим шагом — уже в рамках самой этой традиции — стала разработка положения об отождествлении дхармы (и соответственно дхармакаи) с «шуньей» (см. ниже) — «дхармашуньята» — как о единственно истинном учении Будды и единственно истинной оценке «состояния буддства».

Концепция «трех тел» связывала новый этический идеал, введенный махаяной, с обожествлением Будды и будд, что повлекло за собой превращение буддизма в религию с развитой иерархией небожителей.

Создание собственно буддийского пантеона — третья отличительная черта махаяны. Она провозглашала божественными всех бодхисаттв, а их, утверждается в одном из текстов, столько, сколько песчинок на берегах Ганга. Будда выступает божеством уже в ранних махаянских сутрах; религиозная значимость же всех других святых определялась их причастностью к его «космической природе».

В первые века нашей эры в Северной Индии складывается представление о так называемых дхьяни-буддах, или татхагатах, принятое затем многими школами махаяны<sup>2061</sup>. В основе этого понятия лежит вера в то, что в процессе медитативных упражнений каждый адепт приходит в соприкосновение с некоторыми сверхличными духовными силами, потенциально содержащимися в любом существе. Персонификацией таких сил и являются пять дхьяни-будд. Долг верующего заключается в поклонении «идеальному существу», отождествлении себя с ним и в совершении обрядов. Культ позднейшей махаяны по своей многоплановости и разнообразию не уступал параллельно формировавшейся обрядности индуизма. В данном аспекте буддизм постепенно все больше сближался с ортодоксальной религией; грани как бы стирались, он заимствовал ряд мифологических сюжетов из собственно индуистских текстов. Разрабатывается сложный и крайне детализированный ритуал, правила которого должны были неукоснительно соблюдаться. Рядом с центральными фигурами пантеона — будд (Гаутама, Ами табха, Вайрочана и др.) и бодхисаттв (Авалоки-тешвара, Манджушри, Майтрея и пр.) возникает неисчислимо множество второстепенных божеств и богинь. К ним обращались с различными просьбами, прежде всего вполне земными.

Стоит напомнить, что, по учению хинаяны, верующий должен сам двигаться по «восьмеричному пути», надеясь только на себя и следуя наставлениям первоучителя. Для махаянистов подобная практика квалифицируется как искушение Мары. Они говорят о десяти ступенях (бхуми) восхождения с помощью духовных совершенств (парамит), овладевая которыми адепт достигает состояния бодхисаттвы<sup>2062</sup>. Парамит насчитывалось шесть (позднее была создана концепция десяти парамит)<sup>2063</sup>: «дана» — щедрость даяния, «ши-

<sup>2061</sup> P. Demiéville. *Choix d'études bouddhiques*. Leiden, 1973.

<sup>2062</sup> См.: D. T. Suzuki. *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*. L., 1930.

<sup>2063</sup> Подробнее см.: Mahāyāna Buddhist Meditation. Honolulu, 1978.

ла» — нравственная стойкость, «кшанти» — терпеливость, «вирья» — духовная мужественность, решимость идти по пути бодхисаттвы, «дхьяна» — созерцание, «праджня» — высшая мудрость. Реализация этих совершенств считалась необходимым условием достижения «освобождения».

Особая роль в махаяне принадлежала идее сострадания (каруна, махакаруна) и «религиозной любви» (майтри): в ней видели наиболее доступное средство приближения к бодхисаттвам и буддам. В данном пункте ее доктринальные положения в наибольшей степени соответствовали представлениям рядовых буддистов. Принцип религиозной любви в какой-то (пусть упрощенной) форме позволял осмыслить и некоторые философские идеи. Так, положение о единстве нирваны и сансары понималось мирянами как указание на равенство всех перед высшей целью, на относительность любых социальных установлений, ведь основной путь — религиозной любви — был, согласно учению махаяны, открыт одинаково для всех.

Поскольку будды и бодхисаттвы относятся к своим почитателям с любовью, спасая их и помогая им, постольку и верующий должен испытывать к ним возвышенную любовь. По сути, мы встречаемся здесь с идеей, довольно близкой к индуистскому принципу бхакти.

Трудно с определенностью сказать, каковы были истоки этой концепции в махаяне. Либо стремление к максимальному включению эмоциональных элементов в религиозную сферу проявлялось в обеих традициях параллельно, отражая в связи с поглощением официальным пантеоном разнообразных местных божеств несомненную тенденцию к политеизму, либо идея бхакти пришла в буддизм из ортодоксального брахманизма. Фактически приемлемы оба предположения. Как известно, в кушанскую эпоху махаяна претерпевает ряд важных изменений, вызванных в конечном счете сдвигами в социальной и политической областях. Она превращается в широкое религиозное движение и изыскивает средства для более интенсивного проникновения в самые различные слои населения. Не исключено, что махаянисты обратились к идее бхакти, завоевавшей уже значительную популярность.

*Космология.* Важную часть религиозной системы махаяны составляют космологические представления, сочетающие и взгляды раннего буддизма, и собственно махаянские построения. Сюда входят «сюжеты» мифической географии и космогонические мифы, затрагивающие проблемы возникновения, существования и уничтожения вселенной, жизнь обитателей ее многочисленных миров. Параллельное развитие буддизма и индуизма обусловило взаимозависимость и сходство ряда космологических положений этих религий, однако представления о космосе у буддистов имеют свою специфику, отвечающую их мировоззренческим установкам.

Согласно палийским текстам, вселенная состоит из трех миров: мира Брахмы, населенного высшими небесными существами, мира богов, где обитают божества, демоны и другие мифические персонажи, и мира Мары — владыки чувственных наслаждений, мучеников ада. Основные космологические сказания буддистов пронизывает мысль об отсутствии единого бога-творца и вообще каких-либо вечных первоначал вселенной: в ней закономерно чередуются стадии возникновения и развития, разрушения и гибели. Этот безначальный процесс описывался в учении о кальпах — периодах циклического существования.

Позднее буддисты расчленили каждый из трех миров на несколько сфер (всего их 24); верхние считались стабильными даже при космических катаклизмах. Живые существа и боги в периоды распада вселенной, вызванного стихией космического огня, возрождались особым образом в одной из сфер мира Брахмы. Когда созидательные стихии — вода и ветер — восстанавливали земные условия, обитатели этой сферы возрождались в нижних регионах в соответствии с прежней кармой. Дерево бодхи, под которым, по традиции, произошло «просветление» Будды Гаутамы, при всех природных катаклизмах исчезает последним, а появляется первым.

В махаяне данная космологическая схема получила дальнейшее развитие и претерпела качественное изменение. Небеса заполнили многочисленные будды, бодхисаттвы и прочие персонажи махаянской священной литературы, ряду которых приписывались особые функции космогонического и сотериологического характера. Они распределялись по особым странам света. Из бодхисаттв, восседающих на лотосовых тронах в регионах буддийской вселенной, наиболее почитаемыми были Авалокитешвара — владыка, вззирающий на мир (другое имя — Падмапани — «С лотосом в руке»), Манджушри — воплощение духовной красоты и мудрости, Ваджрапани — «Держащий громовую стрелу», Майтрея — идеал милосердия и любви и др. Авалокитешвара предстает эталоном сострадательности. Его духовная помощь достигает даже Авичи — самого нижнего из кругов буддийского ада. Свои религиозные подвиги он совершает, пребывая то среди животных (львов, лошадей), то среди стихий (смерч), то даже среди существ ада. О сравнительно раннем зарождении культа этого бодхисаттвы свидетельствуют путевые заметки китайского пилигрима Фа Сяня. Не менее древен и культ Манджушри: в одной из ранних сутр, «Гандавьюхе», он рисуется искоренителем лжи и скверны.

Космологические представления махаянистов отчетливо выразились в учении о «трех телах Будды». Сама вселенная зиждется на дхармакае, пронизывающем все миры и сферы и присутствующем во всем живом. «Тело блаженства», или самбхогакая, трактуется двойко: Будда наслаждается величием акта «освобождения» и вместе с тем общается с высшими бодхисаттвами, которые «подготавливают» существа к «освобождению» и передают их Будде для «отправления» в нирвану. «Тело воплощения», или нирманакая, является людям в качестве проповедников буддийского учения — будд, множество раз спускающихся на землю.

Считается, что эти земные будды происходят от пяти медитативно-созерцательных образов самбхогакаи, называемых также дхьяни-буддами. К примеру, дхьяни-буддой Шакьямуни, последнего из земных будд, выступает Амитабха, обитающий на одном из высших махаянских небес — Сукхавати, стране блаженства куда якобы Авалокитешвара направлял самых праведных буддистов; там они, возродившись из небесных лотосов, предстали перед Амитабхой. Ради страдающих он нарушает свое состояние невозмутимого блаженства и доставляет подвижникам духовные радости. Остальные дхьяни-будды «управляют» другими небесами, населенными теми, кто им поклоняется. Такой характер махаянской космологии, ее ритуально-культовое приложение в огромной степени способствовали пропаганде этого вероучения.

Обожествление будд, дхьяни-будд и высших бодхисаттв не приводило к отождествлению их с богами (дэвами); последние составляли особую группу мифических существ и располагались в своих космических сферах. Они выступали пособниками верующих на «пути избавления» от уз профанического бытия, от которого сами освободились раньше. Конечно, на уровне народной религии подобные тонкости играли незначительную роль, что лишней раз подчеркивает радикальные различия между доктринальной и «популярной» частями буддизма. Несмотря на обмирщение махаяны, ядро ее по-прежнему составляло учение о «пути».

Махаяна, таким образом, принципиально изменила природу раннего буддизма. Здесь мы сталкиваемся со своеобразным явлением: одновременно с усложнением культовых элементов заметно углублялась доктринальная часть учения. Основополагающее для хинаяны противопоставление бытия страдающего индивида (сансары) «освобождению» (нирване) теоретиками махаяны отрицается. Различия в трактовке нирваны определили разный подход к другим доктринальным установкам, в том числе касающихся «истин святого» (или «благородных истин»), «закона зависимого возникновения» (пратитьясамутпада). Махаянские мыслители не отменяли «четыре истины», но фактически проповедовали учение о двух истинах: абсолютной (парамарта-сатья) — знание природы дхармакаи и относительной (самвритти-сатья) — знание иллюзорной природы дхарм. Все эти вопросы подробно анализируются в их сочинениях.



«Никогда не было полностью осознано, — писал Ф.И.Щербатской, — какая реальная революция трансформировала буддийскую церковь, когда новый дух, бывший дотоле в скрытом состоянии, возник в блеске славы в первые века после Р.Х. ... все сооружение раннего буддизма было подорвано и сокрушено. Нирвана хинаянистов, их Будда, их онтология и нравственная философия, их концепция реальности и причинности были отброшены совместно с идеей о конечной реальности органов чувств и чувственных данных, сознания и всех элементов материи, духа и сил»<sup>2064</sup>. Еще больший разрыв с ранним буддизмом демонстрирует учение буддийского тантризма — «ваджраяна», или «путь молниеносного просветления» (ваджра — молния, алмаз, громовая стрела)<sup>2065</sup>.

Это третье направление в буддизме оформилось в середине I тысячелетия. Учение буддийских ваджраянистов развивалось параллельно индуистскому тантризму, оно взаимосвязано с ним и получило распространение на Северо-Западе, но особенно на Востоке и Северо-Востоке Индии — в Бихаре, Бенгалии, Ориссе, Ассаме. Трактаты этого течения называются тантрами, наиболее ранней из них была «Гухьясамаджа» (III в.). Для сотериологии ваджраяны характерна вера в мгновенное, как удар молнии, «просветление», что существенно отличало ее от махаянской доктрины постепенного накопления духовных совершенств.

Согласно учению буддийского тантризма, нирваны может достигнуть любой верующий в настоящей жизни. Особое значение придавалось различным эзотерическим ритуалам, магии, чтению мантр и т.д. Наряду с обычным для Индии почитанием духовных наставников (гуру) некоторые школы ваджраянистов (как позднее и индуистов) обожествляли своих первоучителей. Почти все мифологические персонажи тантристской литературы — будды, бодхисаттвы и др. — имели женские соответствия (праджни), что способствовало включению в ваджраяну еще в большей степени, чем в махаяну, местных добуддийских культов. Однако центральными в мифологии, сотериологии и прочих аспектах системы по-прежнему оставались образ Будды и «идея буддства». В связи с созерцательной практикой здесь значительное развитие получило учение о дхьяни-буддах. Судя по «Гухьясамаджа-тантре», их пять — Акшобхья, Вайрочана, Ратнасамбхава, Амитабха и Амогхасиддхи. Они суть формы превращения Будды-Бхагавата в момент его погружения в медитативные состояния. Каждый из них «проявляется» в одной из сторон света и имеет «своего» земного будду, бодхисаттву, праджню, окружение из мифических существ, а также цвет и элементы — воздух, пространство, огонь, вода, земля.

В позднейшей литературе тантр (VIII — XI вв.) к названным дхьяни-буддам добавились еще Ваджрасаттва («Алмазная сущность») и Ади-будда или «Изначальный будда». Последний — это тантрическое «тело дхармы» (дхармакайя), содержащее сущность всех будд, бодхисаттв и проявляющееся постепенно от дхьяни-будд самбхогакайи до земных будд и бодхисаттв нирманакайи. Учение об «Изначальном будде» отличает буддийский тантризм от индуистского. Однако даже образ Ади-будды в ваджраяне не трансформировался в образ бога-творца, глубоко чуждый буддизму. Созидаемые Ади-буддой миры суть миры медитативных состояний сознания, составляющие сакральную вселенную, которая изображена на священных диаграммах-мандалах, не связанных со всем видимым в обычном состоянии, т.е. с явью<sup>2066</sup>.

Согласно тантристам, саморожденный Ади-будда — всегда в нирване как исходной и конечной точке устремлений верующего. Этого будду «различают» лишь адепты шуньяты, поскольку он представляет собой вселенскую пустоту, «наполняющую» видения созерцающего. В этом случае «Изначальный будда» называется также Ваджрадхаря, или

<sup>2064</sup> Th.Stcherbatsky. The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad. 1927, с. 36, 46.

<sup>2065</sup> Подробнее см.: A.Wayman. The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism. N.Y., 1973; H.V.Guenther. The Tantric View of Life. Berkeley. L., 1973; F.D.Lessing and A.Wayman. Mkhaz-grub rje's. Fundamentals of the Buddhist Tantras. The Hague, 1968; J.Tucci. Tibetan Painted Scrolls. Roma, 1949; S.B.Dasgupta. Introduction to Tantric Buddhism. Calcutta, 1950. Большую помощь в написании этого раздела оказал В.П.Андросов.

<sup>2066</sup> A.W.Macdonald. Le Maṅḡala du Mañjuśrīmūlakalpa. P., 1962.

«Держатель ваджры», благодаря которой он дарует своим приверженцам «просветление» — знание «истинного учения», а также право его проповедовать. Собственно ваджраяна была более всего близка праджняпарамитским идеям, хотя заметно изменила ритуальную практику махаяны.

*Главные философские школы.* К концу периода древности в Индии насчитывалось множество буддийских школ, но самыми влиятельными из них были четыре: две хинаянские (вайбхашиков и саутрантиков) и две махаянские (йогачаров и мадхьямиков). Сочинения их, к сожалению, дошли до нас не полностью, в основном в переводах на тибетский и китайский языки.

Саутрантики признавали авторитетными тексты сутр, авторство которых приписывалось самому Гаутаме Будде. Вайбхашики же опирались на Вибхашу — комментарий к канонической «Абхидхарме», составленный, по традиции, во II в. н.э.

Хинаянские философы разрабатывали учение о дхармах как элементарных частицах потока бытия-сознания. Специфика этой концепции у вайбхашиков состояла в том, что они подразделяли все дхармы на абсолютные, причинно необусловленные (асамскрита) и изменчивые, причинно обусловленные (самскрита). Саутрантики отрицали возможность реального существования прошлых и будущих дхарм, а также возражали против положения вайбхашиков о двойственной природе сущего. Согласно их доктрине, сущность неотличима от действия и сущностно то, что в одно мгновение является и исчезает; понятие «вещи» есть только условное обозначение реального сочетания мгновений сознания.

Васубандху (IV — V вв.)<sup>2067</sup> в «Абхидхармакоше», авторитетнейшем сочинении буддистов различных направлений, старался объединить родственные системы хинаяны. Большое значение в его труде придается учению о моментальности дхарм — не разложимых далее составляющих психофизического бытия индивида. Период «возникновения-исчезновения» дхармы составляет мгновение, длящееся 1/75 долю секунды, за которое дхарма успевает «вспыхнуть», войти в определенное сочетание, произвести действие и «погаснуть», уступив место следующей (вайбхашик Сангхабхадра — V — VI вв. — оспаривал положения Васубандху).

Разногласия между представителями этих школ прежде всего касались эпистемологии. Вайбхашики различали два вида познания: чувственное и логически выводимое. Они отстаивали тезис о возможности незнания внешних предметов и считали, что вывод о невоспринимаемом объекте верен только в том случае, если в прошлом последний был доступен чувствам. Саутрантики, напротив, утверждали, что объект лишь сообщает органу восприятия определенную форму, которая и осознается; однако при этом требуются еще и воспринимающее состояние сознания, и готовый к восприятию орган чувства, а также ряд дополнительных условий (свет, величина и т.д.). По их мнению, сознание актуально только в настоящем, когда оно функционирует как самосознание, т.е. освещает, подобно лампе, и объекты, и само себя. Но и тогда познается лишь форма объекта, его копия, в то время как реальное существование этого объекта доказывается лишь умозаключением.

Некоторые концептуальные положения саутрантиков сближали их с махаянскими школами. Так, тибетские источники сообщают, что первые разделяли махаянскую идею космического тела Будды (дхармакайя). В свою очередь, признание ими действительными моментальных проявлений сущего легло в основу позднейшей махаянской эпистемологии и логики. Наибольшую известность получили труды саутрантиков Кумаралабхи, Шрилабхи, Махабхаданты и Васумитры.

Философы хинаяны, признавая объективное бытие дхарм, отвергали реальность индивидуальной души. Махаянисты делают следующий шаг в сторону философского негативизма. По их мнению, дхармы по своей сути столь же бессодержательны, как и все «вещественные явления» окружающего мира. Это положение принимается отдельными школами с известными отклонениями, но остается общепризнанным внутри течения.

---

<sup>2067</sup> E.Frauwallner. On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. Rome, 1951.

Ведущими школами махаяны были мадхьямика, или шуньявада, и йогачара, или виджнянавада. Крупнейший представитель первой — Нагарджуна жил, очевидно, во II — III вв.<sup>2068</sup> Общее число приписываемых ему сочинений очень велико, но важнейшее среди них — «Мула-мадхьямика-карика». Авторитет мыслителя оставался незыблемым в течение многих веков. Его труды изучались в монастырях как обязательная часть буддийской доктрины.

Основу учения Нагарджуны составляет вопрос о природе реального<sup>2069</sup>. Он решительно выступает против концепции хинаяны: ее теории дхарм противопоставляет абсолютизированный принцип «пратитьясамутпады», хорошо известный и хинаянским школам, но доведенный им до логического предела. Философ подверг сомнению тезис, согласно которому не сами вещи, зависимые друг от друга, обладают реальностью, а некие «первоэлементы мира» — дхармы. Но если «первоэлементы», рассуждал он, тоже подчинены закону зависимого возникновения, то нет ничего, что было бы необусловленным, т.е. подлинно реальным. Абсолютное господство пратитьясамутпады в окружающем нас мире означает неадекватность описания этого мира. Следовательно, любые находящиеся в нем вещи в качестве неизменных сущностей иллюзорны и единственное, что можно сказать о нем, — это то, что он «пуст» (отсюда и второе наименование школы: «шуньявада» — учение о пустоте).

Как справедливо указывал Ф.И.Щербатской, лингвистическое значение слова «шунья» не дает полного представления о смысле данного термина в философии Нагарджуны<sup>2070</sup>. Мир «пуст», но он «пуст» потому, что до конца пронизан идеей относительности (т.е. все в нем подчинено закону «зависимого возникновения»). «Пустота», таким образом, выступает синонимом всеобщей относительности. Однако поскольку каждая вещь несет на себе печать относительного в одинаковой мере и иерархия каких-либо уровней реального отсутствует, постольку совокупность иллюзорного предстает как нечто внутренне единое и нерасчленимое. В этом пункте Нагарджуна решительно порывает с плюрализмом «доктрины дхарм» в хинаяне и вводит в буддийскую философию принципиально новую для нее монистическую тенденцию.

В противовес прежнему представлению о «потоке дхарм» и множественности вещей, порождаемых их сочетанием, он выдвигает тезис о нереальности единичного и частного. Тем самым делается переход к совершенно новому выводу — составляющие мир частицы лишены бытия, но космическое целое вселенной является чем-то абсолютно реальным, хотя и неопишуемым. Именно эта целостность и выступает в качестве единственного позитивного понятия в системе Нагарджуны. Принцип «шуньи» в его интерпретации превращается в инструмент ниспровержения тезиса хинаянистов о реальном (или псевдо-реальном, по Нагарджуне), но тот же принцип оказывается конструктивным моментом в его собственном вполне оригинальном учении о «высшей реальности». «Пустота» приобретает положительный смысл, становится «наполненной».

Мадхьямики отождествляли понятия «шуньята» и «татхата»: признание иллюзорности отдельных вещей служит путем к постижению высшей, ничем не обусловленной реальности (абсолют или татхата). По Нагарджуне, абсолют тождествен дхармакае (космиче-

---

<sup>2068</sup> Литература о Нагарджуне и доктрине мадхьямики обширна. До сих пор дискутируется вопрос об авторстве большого числа приписываемых этому философу сочинений. См. библиографию в кн.: A.K.Warder. *Indian Buddhism*. Кроме указанных общих работ см. также: K.V.Ramanan. *Nāgārjuna's Philosophy*. Delhi, 1978; J.M.Nagao. *Mādhyamika and Vijñānavāda*. Tokyo, 1978; K.D.Pritthipaul. *Philosophy of Nāgārjuna*. Delhi, 1981; K.Bhattacharya. *The Dialectical Method of Nāgārjuna*. Delhi, 1978.

<sup>2069</sup> Раздел о Нагарджуне построен на материалах кн.: Г.М.Бонгард-Левин. *Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия*. М., 1980; см. также: D.S.Ruegg. *The Uses of the Four Positions of the Catuṣkoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism*. — «*Journal of Indian Philosophy*». 1977, vol. 5; *Prajñāpāramitā and Related Systems*. Berkeley, 1977.

<sup>2070</sup> Подробнее см.: Th.Stcherbatsky. *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*.

скому телу Будды)<sup>2071</sup>. Иначе говоря, махаянский философ перебрасывает мост от рационалистической части своей доктрины к ее религиозно-мистической стороне, которую он, будучи последовательно верующим буддистом, считает кульминацией учения.

Представление о Будде как абсолюте — важнейший момент в системе взглядов Нагарджуны. Идея исторического Будды, характерная для хинаяны, отвергается решительно и бесповоротно. Абсолют, по мысли мадхьямиков, не может быть разделенным на вечное и невечное, личное и безличное и т.д. Он изначально присущ (имманентен) миру и в качестве некой недоступной описанию сущности пронизывает все вещи. Шуньята превращается в синоним «дхармакаи», но не в том смысле, что абсолют «пуст», а в том, что постижение его природы заставляет воспринимать вещи как несуществующие, обусловленные, «пустые». Не приписывая абсолюту каких-либо атрибутов, мысль способна лишь интуитивно приблизиться к пониманию его сути.

В соответствии с характерным для его доктрины духом негативизма Нагарджуна подвергает критической переоценке представления хинаяны об «освобождении» и пути к нему. «Четыре благородные истины» и «восьмеричный путь» принимаются им, но только как низший уровень познания: подлинная мудрость заставляет увидеть в них исключительно «пустоту». Связь обусловленного с необусловленным, изменчивого с постоянным не может быть рационально обоснована: познанию абсолюта нельзя научить, здесь нет места ни конкретным примерам, ни наставлениям, ни какой-либо иерархии «освобожденных». Что же в таком случае нирвана? Ответ Нагарджуны парадоксален: нирвана — это сансара, т.е. зримый, изменчивый мир, от которого она ничем не отличается. Смысл данного тезиса раскрывается исключительно при учете общего характера избранного Нагарджуной метода. Фактически все его положения об абсолюте и «освобождении» (они для него равнозначны) приобретают своеобразный негативный аспект; показано, чем они *не являются*. Когда философ говорит, что нирвана равна сансаре, он лишь подчеркивает, что мысль, усматривающая в нирване нечто, отличное от чего-то противопоставленного ей, и воспринимающая мир как нечто двойственное, не постигает подлинного существа нирваны. На уровне абсолюта нет никаких различий. Тот, кто достиг его, не сознает противоположностей. Утверждать реальность «освобождения» — значит придавать вещественный облик и «неосвобождению», т.е. миру.

В своем отрицании самой идеи различия Нагарджуна весьма последователен. Всякое позитивное положение, говорит он, ошибочно, т.к. устанавливает несходство вещей или категорий. Не случайно приверженцев философа именовали «мадхьямиками» (сторонниками середины). По его словам, постулаты «мир есть» и «мир не есть» одинаково неверны. В своей полемике с хинаянистами (прежде всего школы вайбхашиков) он подвергает критике основополагающие категории философского мышления (соотношение причины и следствия, движения и покоя и т.д.).

В качестве способа опровержения доводов своих оппонентов Нагарджуна неизменно прибегал к методу логического доказательства. Разработка логических категорий, блестящая критика догматических положений, встречающихся в сочинениях других школ, вполне объясняют важное значение его трудов для развития не только индийской, но и мировой философии. На «стихийно-диалектическое мышление» буддистов указывал Ф.Энгельс. Но для Нагарджуны диалектика лишь орудие обоснования его центральной идеи — отрицания реальности всего существующего. Вскрывая противоречивый характер понятий, он подчиняет их абсолютизированному в его доктрине принципу относительности, «относительное» же было для него синонимом «иллюзорного». В неприятии любых позитивных взглядов он как бы видел способ фактического уничтожения философии средствами самой философии, что открывало путь к религиозно-мистическому восприятию мира.

---

<sup>2071</sup> J.W. de Jong. Le Problème de l'Absolu dans l'école Mādhyamika. — «Revue philosophique». 1950, t. 140; D.S.Ruegg. Le traité du Tathāgatagarbha de Bu ston Rin Chen Grub. P., 1973, c. 64; R.C J ha. The Vedāntic and the Buddhist Concept of Reality as Interpreted by Śāṅkara and Nāgārjuna. Calcutta, 1973.

Индийский мыслитель решительно выступил против доктрин санкхьи, ньяи, вайшешики, критикуя их с позиций религиозно окрашенного интуитивизма. Его рационализм и разработанная им диалектика понятий были направлены прежде всего против конструктивных положений философских школ Индии, в том числе против такой натурфилософской доктрины, как «свабхававада» (выведение всего сущего из реальных материальных первосубстанций). Примечательно, что ведантист Шанкара, ярый противник буддизма, оказался под огромным влиянием Нагарджуны.

Второе по значению течение махаяны — виджнянавада, или йогачара, развивалось параллельно с шуньявадой. Некоторые идеи этой школы прослеживаются в достаточно ранних сочинениях, например в «Ланкаватара-сутре», но подлинными основателями нового течения явились два брата: Асанга (или Арьясанга) и Васубандху. Интересно, что оба они первоначально принадлежали к школе хинаяны (точнее, к сарвастивадинам).

Учение виджнянавадинов — одна из самых сложных философских концепций буддийской, а возможно, и всей индийской мысли<sup>2072</sup>. Тексты их воссоздают крайне детализированную и трудную для усвоения систему, споры о сути которой не прекращаются в науке до сих пор. Виджнянавадины, так же как и мадхьямики, отрицали реальность внешнего мира и признавали всеобщность принципа относительности. Однако этим моменты сходства практически исчерпываются. Виджнянавада возвращается к идее иерархии уровней бытия и не считает все явления и вещи чем-то нерасчлененным и одинаково удаленным (или неудаленным) от неопределимой реальности абсолюта. Основным понятием учения, от которого происходит и одно из названий школы, выступает «виджняна». Первоначальное значение слова — «сознание», в данном же случае оно наполняется специфическим содержанием.

Для представителей школы «сознание», или «творческая способность ума» (викальпа), — единственная и универсальная причина всех явлений, наблюдаемых человеком. Вместе с тем они полагают, что представления о вещах, хотя и иллюзорны на фоне вечного абсолюта, обладают относительной реальностью. В этом смысле они не только существуют сами, но и произвольно творят все те чувственно ощутимые объекты, которые человек ошибочно склонен принимать за не зависящие от него.

Термину «виджняна» придается весьма широкое содержание. Он охватывает интеллектуальную деятельность индивида, его эмоции, ощущения, поступки. В это понятие включен и процесс становления и развития мира, интерпретируемый как результат деятельности космического сознания. В таком случае, впрочем чаще применяют термин «алая-виджняна» (вместилище сознания), чем подчеркивается космический, всеобъемлющий характер данного аспекта виджняны. Подобно тому как на уровне человека знание отражает его деятельность, на уровне вселенной «космический разум» (алая-виджняна) не только мыслит, но и порождает все происходящее в природе.

Как и другие интерпретаторы принципов раннего буддизма, виджнянавадины апеллировали к идее середины (или среднего пути), берущей начало, согласно традиции, непосредственно в проповедях Будды, однако давали ей своеобразное истолкование. Реализм сарвастивадинов (допускавших бытие дхарм) и нигилизм мадхьямиков, говорили они, — две уравновешивающие друг друга крайности. Их же собственное учение есть «концептуальная золотая середина», где реализм (признание бытия виджняны) и нигилизм (последовательное неприятие существования вещей) как бы сливаются друг с другом и теряют свои особенности. На деле же изучаемая доктрина, отрицающая онтологическую независимость материальных объектов от деятельности сознания, является субъективно-идеалистической.

Развитие буддийской философии было непосредственно связано и со становлением логики как самостоятельной научной дисциплины<sup>2073</sup>. Этому в немалой степени содействовала традиция диспутов, исстари проводившихся в монастырях, а также вне их с предста-

<sup>2072</sup> См.: J. May. *La philosophie bouddhique idéaliste*. — «Etudes asiatique». 1971, t. 25.

<sup>2073</sup> Кроме известного труда Ф.И.Щербатского «*Buddhist Logic*» библиографию работ по этой теме см.: H. Nakamura. *A Survey of Studies on Buddhist Logic*. Tokyo, 1972.

вителями других философских и религиозных школ. Одним из первых мыслителей, занимавшихся проблемами ведения споров, был Нагарджуна. В своем трактате «Виграхавьявартани» он отстаивал собственный метод полемики, состоящий в опровержении любого позитивного довода идейного противника, не прибегая к доказательству обратного. Каждый из последующей плеяды философов, как правило, останавливался на логических вопросах.

Выдающиеся буддийские логики Дигнага (V — VI вв.) и Дхармакирти (VII в.) были не только известными полемистами, но и учеными. Их эпистемологическая теория и логическая практика оставались методической основой махаянской философии в течение многих веков.

До Дигнаги буддийская эпистемология различала два средства достоверного познания: восприятие и вывод. Он же ввел третий по-буддийски валидный познавательный прием — интуитивное самопознание (свасамведану), соединив тем самым йогическую и полемическую стороны виджнянавады. Polemica, на его взгляд, призвана «помогать» небуддийским философам разобраться в собственных заблуждениях и обратить свои взоры к «истинному» (буддийскому) учению. Дигнага считал восприятие и вывод независимыми или самостоятельными источниками познания.

Труды этих крупнейших логиков древности составили целую эпоху в развитии индийской и мировой философии.

## ИНДУИЗМ

Изучение индуизма составляет важную область индологии и восходит к самым начальным этапам становления санскритологических штудий в Европе. Достаточно сказать, что первыми переводами с санскрита на европейские языки были английские издания «Бхагавадгиты» Ч. Уилкинса, «Законов Ману» и «Гитаговинды» У. Джонса. С тех пор индологическое религиоведение (в том числе исследование индуистского вероучения, философии и культуры) прошло несколько этапов.

Начальный этап (конец XVIII — первая половина XIX в.) может быть охарактеризован как период накопления основных систематических знаний о древнеиндийской религии и всей «браминской мудрости» и индийской мифологии. Усилиями названных выше ученых, а также братьев Шлегель, Г. Уилсона, Т. Кольбука, Х. Лассена и др. была заложена источниковедческая база для будущих работ.

Последующий период (вторая половина XIX в.) совпал с бурным развитием санскритологии. Были переведены многие основные тексты индуизма и созданы обобщающие монографии по истории индуизма и его доктринальным установкам. Среди наиболее известных нужно отметить фундаментальные труды Л. Барнетта, М. Моньер-Вильямса, А. Барта, Э. Хопкинса, Р. Г. Бхандаркара, Дж. Фаркухара, книги по древнеиндийской (индуистской) философии Р. Гарбе, П. Дойссена, Г. Якоби и др.

Современный этап связан с интенсивнейшим ростом научной специализации, созданием международных исследовательских центров, институтов по изучению даже конкретных религиозных памятников<sup>2074</sup>. Из огромного множества работ, появившихся в последние десятилетия, надо указать на публикации Л. Рену<sup>2075</sup>, Я. Гонды<sup>2076</sup>, Т. Махадэвана<sup>2077</sup>, М. Биардо<sup>2078</sup>, А. Даниэлу<sup>2079</sup>, Б. Н. Датты<sup>2080</sup>, Р. Дандекара<sup>2081</sup>, С. Чаттопадхьяи<sup>2082</sup>,

---

<sup>2074</sup> Библиографию основных работ см.: H. Nakamura. Religions and Philosophies of India. P. 3. Hinduism. Tokyo, 1974.

<sup>2075</sup> L. Renou. Religions of Ancient India. L., 1953; он же. The Destiny of the Veda in India. Delhi, 1965; он же. L'Hindouisme. Que sais-je? P., 1951.

<sup>2076</sup> J. Gonda. Die Religionen Indiens. Bd 2. Der jüngere Hinduismus. Stuttgart, 1963; он же. Aspects of Early Viṣṇuism. Delhi, 1969; он же. Change and Continuity in Indian Religion. The Hague, 1965; он же. Viṣṇuism and Śaivism. A Comparison. L., 1970.

<sup>2077</sup> T. M. P. Mahadevan. Outlines of Hinduism. Bombay, 1956.

<sup>2078</sup> M. Biarreau. Clefs pour la pensée hindoue. P., 1972; M. Biarreau, Ch. Malamoud. Le sacrifice dans l'Inde ancienne. P., 1976.

С. Джайсвал<sup>2083</sup>, В.О'Флаэрти<sup>2084</sup>, Н.Чоудхури<sup>2085</sup>. Проблемам индуизма уделяют внимание и советские ученые<sup>2086</sup>.

*Основные черты.* Индуизм так сложен и многообразен, включает такое большое число сект, школ, направлений, что предстает конгломератом близких религиозных течений, а не единой конфессиональной системой. В процессе своего развития он испытывал сильнейшее воздействие ряда аборигенных верований. Некоторые из них сливались с ним, некоторые же, интегрировавшись, сохраняли черты самобытности. Тем не менее наличие общих особенностей заставляет рассматривать индуизм как самостоятельную религиозную систему. Среди этих особенностей следует назвать полиморфизм, разные уровни культовой практики и учений, признание незыблемости варно-кастового деления общества и комплекса ритуально-поведенческих установок<sup>2087</sup>. (Примечательно, что само название «индуизм» появилось только в XIX в.)

Индуизм воспринял ряд положений (в модифицированном виде) ведизма-брахманизма<sup>2088</sup> — учение позднебрахманистского периода о нетленной душе, имеющейся у каждого живого существа и после его смерти переходящей в другое существо, представление о карме, идею Абсолюта (Брахмана). В нем сохраняют значение выполнение обрядов, аскетические обеты и медитация, призванная обеспечить интуитивное и мистическое прозрение. Остались от ранних эпох магические действия, почитание древних ведийских божеств и предков. Вместе с тем это качественно новая стадия в развитии традиционной религии: ее идеологические установки предназначались уже не только отдельным течениям, но и более широким группам населения.

Эта религиозная система славится толерантностью<sup>2089</sup>, что, однако, объясняется не столько веротерпимостью индусов или ее «метафизичностью», как часто утверждается в научной и околонучной литературе, сколько ее политеистическим характером и особой «стратегией» приспособления к прочим культам в целях их поглощения. Еще одна причина кроется во внутренней структуре данной религии, адепты которой, как отмечалось, связаны не общим вероучением, а соблюдением ритуально-поведенческих норм. Важнейшая черта индуизма, в значительной мере определяющая его специфику, — отсутствие прозелитизма: теоретически индуистом нельзя стать, им можно лишь родиться<sup>2090</sup>, в действительности, правда, инаковерующие все-таки становились индуистами, если усваивали соответствующий образ жизни, и прежде всего обрядность.

Особенностью индуизма является отсутствие единой организации и во всеиндийском и даже в местном масштабе. Жрецы-брахманы жили в миру, имели семью, вели хозяйство; выполнение жреческих обязанностей было для них такой же работой, как, скажем, работа для ремесленника. Если при совершении сложного обряда требовалось несколько жрецов, они на время объединялись в группу и сами устанавливали ее права и «законы».

---

<sup>2079</sup> A.Danielou. Le polythéisme hindou. Buchet-Chatel. 1960.

<sup>2080</sup> Bh.N.Dutta. Dialectics of Hindu Ritualism. P.1–2. Calcutta, 1950–1957.

<sup>2081</sup> R.N.Dandekar. Some Aspects of the History of Hinduism. Poona, 1967; он же. God in Hindu Thought. Poona, 1968.

<sup>2082</sup> S.Chattopadhyaya. Evolution of Hindu Sects up to the Time of Śaṅkarācārya. Delhi, 1970.

<sup>2083</sup> S.Jaiswal. The Origin and Development of Vaiṣṇavism. Delhi, 1967.

<sup>2084</sup> W.D.O'Flaherty. Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva. L., 1973.

<sup>2085</sup> N.C.Choudhuri. Hinduism: A Religion to Live. Ох., 1979.

<sup>2086</sup> См., например: Н.Р.Гусева. Индуизм. М., 1977; Р.Б.Рыбаков. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981; Г.М.Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация...

<sup>2087</sup> L.Dumont. Homo hierarchicus. P., 1966.

<sup>2088</sup> V.Moeller. Die Mythologie der vedischen Religion und das Hinduismus. Stuttgart, 1966.

<sup>2089</sup> На это обращал внимание и Бируни: «Среди самих индийцев религиозные разногласия редко заходят дальше споров и словопрений, при этом они не станут упорствовать, рискуя душой, телом или имуществом» (Бируни. Индия. Ташкент, 1963, с. 65–66).

<sup>2090</sup> Правда, согласно Беснагарской надписи (II в. до н.э.), некий грек по имени Гелиодор называет себя «приверженцем Бхагавата-Васудэвы» (D.C.Sircar. Selected Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization. Vol. 1. Calcutta, 1965), но вряд ли можно говорить на этом основании о случаях широкого «обращения» греков (см.: S.Chattopadhyaya. Evaluation of Hindu Sects).

Церковной иерархии не было и нет; жрецов-брахманов ни в коем случае нельзя считать священниками: они несут свои сакральные функции по праву дваждырожденных и не проходят через обряд посвящения в сан. Большую роль в классическом индуизме играл институт гуру, которые выступали жрецами и наставниками (царей, отдельных семей и т.д.). Позднее появились гуру разных «сект», концентрировавших вокруг себя местную элиту. Но даже эти руководители религиозных орденов не были связаны организационно.

В конце древности и в раннее средневековье возникли храмы; персонал, обслуживающий их, образовывал постоянную и автономную структуру, но органы или высшие духовные авторитеты, распоряжения которых были бы непеременимы для служителей культа всей страны, не зафиксированы. Ничего не известно о созыве индуистских соборов, подобных буддийским или джайнским. Монашеские общины действовали самостоятельно, не руководствовались какими-либо организационными принципами и представляли собой непрочные объединения аскетов, возглавляемых теми или иными знатоками священной мудрости. Перечисленные факторы определяют отсутствие в индуизме единого вероучения<sup>2091</sup>. Эта децентрализованная и «саморегулируемая» религиозная система опиралась не на строго разработанные догматы, а лишь на некоторые самые общие конфессиональные установки.

Полиморфизм индуизма проявляется и в многообразии объектов почитания. Наиболее общая модель поклонения богам связана с концепцией «Тримурти». Суть ее состоит в том, что три высших божества пантеона рассматриваются в качестве основных манифестаций Абсолюта (Брахмана): как проявление творческого начала в мире (Брахма), разрушительного (Шива) и охранительного (Вишну). На практике данная модель функционирует преимущественно в сектантских контекстах: у вишнуитов с Абсолютом-Брахманом отождествляется Вишну, у шиваитов — Шива, у солнцепоклонников — Сурья, у шактов — Дэви. В любом из течений индуистская триада демонстрирует существенную пантеистическую трактовку. Эти три божества всегда рассматривались рядовыми верующими как не зависящие друг от друга; почитатели каждого именно его и считали главным, высшим.

Культе Брахмы, по-видимому, и в древности не получил значительного распространения; его образ в большей мере был связан с религиозным умозрением, нежели с ритуалом. Зато Шива и Вишну приобрели чрезвычайную популярность. И в настоящее время индуисты делятся на две основные группы — вишнуитов (вайшнавов), последователей Вишну, и шиваитов (шайвов) — последователей Шивы.

*Вишнуизм.* Вишну упоминается еще в «Ригведе» как одно из второстепенных божеств, ассоциирующихся с Солнцем, плодородием земли, горами, жертвоприношением и т.д. Эпитеты его сравнительно скромны. Однако уже в первой из самхит и в других ранневедийских сборниках намечены некоторые черты, «обеспечившие» выдвижение этого божества на первый план. Ряд мотивов «ведийской деятельности» Вишну были позднее истолкованы как ведущие — защита миропорядка от демонических сил, спасение мира от катастрофы и разрушения<sup>2092</sup>. Представления, отразившиеся в мифе о трех шагах Вишну, концепции жертвенного столба (юпа) в рассказе о совместной борьбе Индры и Вишну с Вритрой, победа над которым обеспечила покой людям, в мифе о пупе Вишну как центральной точке, источнике мироздания, способствовали восприятию его в качестве универсального божества, всепроникающего, приносящего процветание, покровительствовавшего всем существам и мирам (не случайно позднее с ним слился образ бога-демиурга Праджапати, держащего жертвенный столб — указание на связь земли с небесным сводом и опорой алтаря, т.е. всех основных ритуальных действий). Именно такими характеристиками определяются последующие функции Вишну как охранителя, бога счастья и благополучия, бога-спасителя. Концепция аватар развила ведийские мотивы, дала им новое истол-

---

<sup>2091</sup> Нельзя не согласиться с Н.Чоудхури, который пишет: «В индуизме невозможно выявить доктринальную ересь, потому что он не имеет зафиксированной доктрины» (N.C.Choudhuri. Hinduism..., с. 148).

<sup>2092</sup> Подробнее см.: J.Gonda. Aspects of Early Viṣṇuism.



кование. В брахманах Вишну называют «высшим» и «лучшим из богов»<sup>2093</sup>, хотя в тот период он еще не приобрел особого статуса среди прочих небожителей: их нередко наделяли сходными эпитетами. Даже в ранних шастрах значение его не слишком подчеркивается. Только в «Махабхарате» и пуранах ему приписывается та огромная роль, которая сохраняется за ним в индуизме до сих пор.

Существенное обстоятельство, значительно повлиявшее на возрастание роли Вишну, сопряжено с синкретическим характером его образа; культ Вишну постепенно сливался с культами и арийских и аборигенных (местных) божеств, а также с почитанием героев клана вришниева (Васудэва, Анируддха, Прадьюмна, Самба)<sup>2094</sup>. Так, в поздневедийских текстах его начинают отождествлять с Нараяной, по-видимому неведийским божеством, которое ассоциировалось с водной стихией, космическим океаном, божеством, существующим вечно и не гибнущим даже при всеобщей катастрофе; после нее наступает новое возрождение вселенной в результате созидательного акта бога-демиурга (Праджapati, Брахмы, Вишну).

Повсеместно распространенный в древности культ змей тоже оказался тесно связанным с ранним вишнуизмом, что, вероятно, отражало включение аборигенных культов, восходящих к тотемистическим верованиям.

Чрезвычайно важной для развития вишнуизма была интеграция его центрального образа с широко почитаемым древним божеством Кришной (одновременно одним из главных героев эпоса) и обожествление эпического героя Рамы, объявленного земным воплощением Вишну. Слово «кришна» встречается еще в «Ригведе», но понимается ли под ним имя персонажа или просто прилагательное «черный», сказать трудно. В «Чхандогья-упанишаде» упоминается «Кришна, сын Дэваки», однако вопрос о соотношении его с Кришной «Бхагавадгиты» спорен. Согласно традиции, это имя принадлежало древнему мыслителю, позже обожествленному, хотя некоторые современные ученые выступают против такой идентификации. В то же время культ Кришны берет начало в почитании божества пастушеских племен, недаром в эпосе и ряде других сочинений он называется гопой (пастухом), владельцем скота, «опоясанным бечевкой пастуха», объявляется властелином «коровьего мира» (голока), что подчеркивает связь кришнаизма со столь распространенным в индуизме культом коровы<sup>2095</sup>. По мнению ряда исследователей, первоначально Кришне поклонялись члены скотоводческого племени абхиров, среди которых он был действительно очень популярен; впрочем, убедительные сведения о «конкретной прародине» этого пастушеского бога отсутствуют. Логичнее думать, что в процессе становления и укрепления вишнуизма образ Кришны постепенно совместился с Вишну, знаменуя включение в индийскую систему верований скотоводческих племен (возможно, доарийских). Судя по эпосу, Кришна стал играть особую роль — выступает победителем Индры. Воинственность древнего «пастушеского бога» облегчила его слияние с Вишну. Впрочем, и позднее Кришна сохранил свое исключительное место в вишнуизме, и кришнаиты составляют одно из самых крупных направлений в индуизме<sup>2096</sup>. Показательна и связь Кришны с Матхурой, где складывался другой вишнуитский культ — Васудэвы. Кришна считался героем племени ядавов (некоторые данные указывают на неарийское происхождение этой племенной конфедерации)<sup>2097</sup>; могущественным и смелым воителем предстает и Васудэва — герой клана вришниева из того же племени.

История складывания вишнуизма восстанавливается преимущественно по материалам эпиграфики, грамматических трактатов Панини и Патанджали, по свидетельствам античных писателей (см. гл. XV). Этапы этого процесса еще недостаточно изучены, но мож-

<sup>2093</sup> Айт-бр. I.1; Шат.-бр. XIV.1.1.5.

<sup>2094</sup> S.Jaiswal. The Origin and Development of Vaishnavism.

<sup>2095</sup> W.Ruben. Krishna. Konkordanz und Kommentar der Motive seines Heldenlebens. Ankara — Wien, 1941.

<sup>2096</sup> Krishna: Myths, Rites and Attitudes. Honolulu, 1966.

<sup>2097</sup> См.: M.Mayrhofer. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Lief. 22. Heidelberg, 1970, с. 344.

но полагать, что уже в рассматриваемый период в вишнуитском пантеоне именно Вишну стал главным, верховным богом. Вся вселенная воспринимается как результат его творческого начала. Он рисуется прекрасным юношей синего цвета, часто с четырьмя руками, в которых держит раковину, колесо, палицу и цветок лотоса; часто изображается сидящим на этом цветке или возлежащим на ложе, которое образовано кольцами мифического змия Шеши (Ананты), плавающего в водах космического океана, — это как бы знаменует победу над культом нагов, окончательно включенным в новую систему. О связи Вишну с водной стихией говорит один из его символов — шалаграма (речной аммонит).

В развитом вишнуизме Вишну часто ассоциируется с богиней Шри-Лакшми (в «Атхарваведе» жена его выступает под именем Синивали): в эпосе его называют супругом Шри, которая предстает идеалом верности и красоты. Она известна также под многими другими именами — Камала, Индира, Бху, Сарасвати, Шанти, Кирти. Сын ее и Вишну — Кама (букв. «любовь», «желание»), бог любви, изображается в виде юноши, стреляющего цветочными стрелами; лук его сделан из стебля сахарного тростника, а тетива — из пчел.

По верованиям индуистов, Вишну, принимая различные облики, неоднократно спускался на землю, чтобы спасти дхарму, защитить мир или благочестивых людей от грозящих им опасностей, угнетения и несправедливостей. Земные воплощения этого бога называются «аватары» (букв. «нисхождение») и являются основными объектами почитания в вишнуизме. В текстах чаще всего описывается десять аватар — зооморфных и антропоморфных. Повествования о них характеризуют религиозное мировоззрение индуистов и стали темой многих произведений литературы и искусства.

Первая аватара — рыба. Когда на земле по воле Брахмы должен был произойти потоп, Вишну решил спасти риши Ману Вайвасвата и явился к нему в облике рыбы, чтобы предупредить о грозящем бедствии. Ману построил судно, поместил в него других риши и семена полезных растений. Во время потопа рыба подплыла к судну и отвела его в безопасное место. Вопреки распространенной ранее точке зрения о ближневосточном происхождении этого сказания, теперь есть основания считать, что индийская версия отличается от вавилонской и существенно расходится с библейской.

В результате потопа погибли важные для богов ценности, и, дабы восстановить их, Вишну явился на землю в образе колоссальной черепахи (вторая аватара) и погрузился в молочное море. Боги и асуры, взяв в качестве мотовки гору Меру (Мандару) и обмотав ее змеей Васуки, стали пахтать море, пока из него не появились амрита — напиток, дающий бессмертие, Лакшми — богиня счастья и красоты, ставшая супругой Вишну, луна и т.д.

Предстает Вишну и в образе вепря (третья аватара). В длительном и ожесточенном бою он убивает демона (дайтъя) Хираньякшу, увлекшего землю на дно океана, и поднимает ее клыками из океанских глубин. Таким образом, первые три аватары имеют отношение к водной стихии и древним тотемистическим верованиям.

Четвертое воплощение связано с рассказом о том, что дайтъя Хираньякашипу установил свою тираническую власть над миром. Он получил от Брахмы дар неуязвимости, и ни бог, ни человек, ни зверь не могли его одолеть. Но в борьбе с Вишну, превратившимся в человека-льва, могучий дайтъя оказался побежденным и был растерзан.

Некогда царь демонов Бали распространил свою власть на все три мира — небесный, земной и подземный — и подчинил себе дэвов. Желая посрамить дайтьев и снова вознести дэвов, Вишну пошел на хитрость. Спустившись на землю в виде карлика (пятая аватара), он попросил у Бали в дар столько земли, сколько он сможет покрыть тремя шагами. Бали согласился, и тут карлик вырос до гигантских размеров. Двумя шагами покрыл небо и землю, но третьего шага делать не стал, оставив подземный мир царю дайтьев.

Облик Парашурамы (шестая аватара) Вишну принял с целью свергнуть тиранию кшатриев, возгордившихся своим могуществом и оскорблявших благочестивых брахманов. Он родился сыном брахмана Джамадагни из рода Бхригу, и его называли Парашурама — «Рама с топором». Уже в юности он продемонстрировал необычное сыновнее послушание, отрубив по требованию отца голову своей матери. Затем в поединке сразил царя племени

хайхаев тысячерукого Картавирию. Когда же сыновья последнего, в свою очередь, убили Джамадагни, он поклялся истребить всех кшатриев на земле. Своим топором этот брахман-воитель трижды семь раз избивал их, пока не удовлетворил чувство мести.

Седьмой аватарой стал Рама. Царь острова Ланки ракшаса Равана за свои аскетические подвиги получил в дар от Брахмы непобедимость в бою с богами и приобрел неслышанную власть. Тогда боги обратились к Вишну за помощью. Тот явился в виде Рамы, сына Дашаратхи, царя Айодхьи, и в конце концов погубил Равану. Рассказ о подвигах Рамы имеет в своей основе древнее сказание о герое-кшатрии из Айодхьи. Чрезвычайно популярное, оно было включено в «Махабхарату» и послужило основой сюжета «Рамаяны». Широкое распространение культ Рамы приобрел в средние века.

Героем множества различных сказаний, как отмечалось, был Кришна (восьмая аватара). Самыми выдающимися событиями его жизни были убийство нечестивого царя Матхуры — Кансы — и участие в событиях, связанных с битвой на Курукшетре. Кансе, незаконно захватившему престол, было предсказано, что его свергнет с трона и убьет сын двоюродной сестры Дэваки. Заклучив под стражу Дэваки и ее мужа Васудэву, царь приказал убивать их детей — мальчиков. Однако двух удалось спасти, подменив их новорожденными девочками, — то были Кришна, названный так за цвет своей кожи («кришна» значит «черный») и его брат Баларама, также считавшийся аватарой Вишну. Детство свое Кришна провел в доме пастуха Нанды. Возмужав, он прибыл в Матхуру и убил Кансу. Затем ядавы (племя, к которому принадлежал Кришна) переселились из области Матхуры в Гуджарат и основали там на берегу моря город Двараку. Эти истории дошли до нас в изложении пуран («Вишну-пурана», «Хариванша», позднее — «Бхагавата-пурана»).

В качестве одного из героев «Махабхараты» Кришна мало напоминает воспитанника пастуха Нанды. Здесь приход Вишну на землю в этом образе объясняется необходимостью искоренить злодеев в лице Кауравов. Эту задачу Кришна выполнил успешно; сам он в битве на Курукшетре участвовал лишь в качестве возницы одного из Пандавов, Арджуны, но сумел разжечь братоубийственную войну, в результате которой Индия, по преданию, потеряла большинство лучших своих сыновей. В результате междоусобицы погибло почти все племя ядавов, а Кришну застрелил охотник, ошибочно приняв его за оленя.

Относительно возникновения культа Кришны сведений немного. Из материалов эпиграфики известно о существовании его во II в. до н.э. В первые века нашей эры этот культ распространился по всей стране.

Кришна предстает под многими именами — Говинда и Гопала, Хари, Васудэва (упоминается в труде Панини — IV.3.98). Изображается он обычно в виде молодого человека с черной или темно-синей кожей, играющего на флейте своей возлюбленной — пастушке Радхе, в окружении других пастушек, в виде красивого лукавого мальчика — сюжеты, детально разработанные в литературе и искусстве.

Девятой аватарой стал Будда. Огромная популярность его учения имела весьма характерный для индуизма результат: Будда, объявленный аватарой, вошел в индуистский пантеон. Но объяснение этого обстоятельства весьма своеобразно: хитрый Вишну принял обличье «еретика» Будды специально для того, чтобы выявить порочных, нестойких в вере людей, зародить в них сомнение в святость вед и в необходимости исполнять священные обряды, а затем погубить их. По версии, отраженной в «Гитаговинде», Будда в качестве аватары Вишну выступил с проповедью ахимсы.

Хотя о десятой аватаре говорится еще в «Махабхарате» (III.190–191), представление о ней, по-видимому, возникло позже других. Считают, что в конце переживаемого нами исторического периода (век Кали) Вишну явится в мир в виде Калки — всадника на белом коне с пылающим мечом в руке, сокрушит всех порочных и восстановит праведную дхарму. Очевидны параллели данного образа с буддийским Майтреей.

Вишнуиты создали и концепцию четырех вьюх (букв. «распространение»). Суть ее заключается в признании четырех героев клана вришниева в качестве особых воплощений Вишну, находящихся в зависимой цепи рождений: Бхагават проявляет себя как Васудэва,

из него рождается Санкаршана, он порождает Прадьюмну, а тот — Анируддху, из которого возникает Брахма.

Учения об аватарах (в пуранической литературе упоминаются 24 аватары, что, по мнению некоторых ученых, связано с джайнской традицией 24 тиртханкаров) и вьюхах демонстрируют многие важные черты индуистской мифологии и религии, отражают специфику становления и развития этой сложной и многоплановой религиозной системы. Привлекают внимание тотемистические корни многих образов, включение в ортодоксальную брахманистскую традицию верований и культов аборигенных племен, сосуществование различных мифологических представлений и т.д. Прослеживаются эволюция верований, приспособление их к новым условиям, функционирование старых традиционных воззрений в индуистской системе. Девятая аватара отразила и сложные взаимоотношения индуизма с буддизмом, стремление индуистских религиозных теоретиков представить буддизм в качестве побежденного ими течения.

*Шиваизм.* Довольно сложную эволюцию претерпел и ранний шиваизм, истоки которого также уходят в глубокую древность. В «Ригведе» неоднократно упоминается Рудра (букв. «ревущий»), образ коего амбивалентен: его называют страшным, грозным, разрушительным и в то же время восхваляют как благосклонного, благодетельного, «лучшего из лекарей» и др. Это божество, которого нужно бояться, но можно умиловить, и тогда оно не будет опасным. В «Шатапатха-брахмане» (I.7.3.8) рассказывается о широком распространении культа Рудры, чтимого под разными именами в различных областях. В ведийских текстах сохранилось предание о том, что под именем Шарва Рудре поклонялись в стране Прачья (т.е. на территории Магадхи и смежных районов), под именем Бхава — жители Вахики (Северо-Западная Индия). Примечательно, что в источниках, прежде всего в эпосе, Вахика считается страной, где пренебрегают брахманскими нормами и «арийской религией», где люди «даже в священные дни» отступают от строгих обычаев праведности и предаются наслаждениям. Она часто ассоциировалась с областью Шиби, в которой, согласно античным писателям, был популярен культ Диониса (соотносимый с Шивой). Не исключено, что Вахика как область небрахманистских верований и культов была одним из очагов древнейшего шиваизма; возможно, что немалую роль сыграли местные, неарийские религиозные представления. Прачья считалась наиболее прочным оплотом вратьев, по традиции отошедших от догм брахманской религии и совершающих не подобающие ариям ритуалы. Вопрос об этногенезе вратьев весьма спорен, связь их с аборигенным населением не может быть установлена с достаточной определенностью, но соотношение шиваитского бога с небрахманистской средой показательно. Кстати, само имя «Шива» иногда этимологизируется на основе дравидийских языков. Ряд исследователей склонны увязывать с Шивой (прото-Шивой) также трехликое рогатое существо в йогической позе, изображенное на харалпских печатях<sup>2098</sup>. Послеведийский период отмечен заметным возрастанием роли Рудры в пантеоне<sup>2099</sup>.

В эпосе содержатся легенды о том, что Рудра силой занял высокое положение среди богов. Его часто называют Махадэва — Великий бог. Подобно Вишну, он выдвигается на первый план, оттеснив главные ведийские божества. В тримурти Махадэва занял место разрушителя — видимо, эта его функция все еще рассматривалась как центральная. Однако для шиваитов важнейшей остается и созидательная функция этого бога. Эпитет Рудры и Махадэвы — Шива (букв. «Благостный») служит основным именем божества. Характерная для Рудры двойственность целиком «перешла» на образ Шивы и сохранялась на протяжении многовековой истории индуизма. В его описании подчеркиваются связь с грозными силами природы, состояние эротического возбуждения и в то же время склонность к медитации, аскетизм в поведении и т.д. Он выступал и хранителем порядка, и его разрушителем, был неистово буйным и удивительно спокойным: его полный страсти танец разрушает

<sup>2098</sup> См., например: R.N.Dandekar. Some Aspects of the History of Hinduism. Таково же и мнение Я.В.Василькова (см. гл. II).

<sup>2099</sup> J.Gonda. Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison.

вселенную, вместе с тем это и «танец жизни», ведущий к возрождению мира. Он бог кладбищ и мест сожжения трупов, но также отшельников и йогов, сам бог-аскет, живущий в уединении на горе Кайласа в Гималаях. Недаром шиваиты видят в нем и страшную силу возмездия, и гарантию их защиты, он олицетворяет бурную страсть и смиренность йогоина, хаос и гармонию.

В тримурти Шива формально несет функцию разрушителя, и именно грозные черты преобладают в его «иконографии». Даже поздние изображения призваны были вызвать у его почитателей благоговейный страх<sup>2100</sup>. Он часто украшен луной, обвит кобрами, одет в тигровую шкуру с ожерельем из черепов. У него четыре или пять ликов, много рук и йогов, на лбу третий глаз, все испепеляющий. Шея синего цвета, ибо, согласно пураническому мифу, он выпил яд, дабы спасти мир. В руке он держит трезубец. Вместе с Шивой шествуют священный бык Нанди и многочисленная свита духов земли. Символом творческого начала этого бога служит линга (фаллос), что восходит, возможно, к древнему культу плодородия. И в настоящее время стилизованное изображение линги — непременная принадлежность всех мест, связанных с почитанием Шивы. Возможно, эти представления также свидетельствуют о воздействии доарийских верований.

Из тысячи имен Шивы кроме упомянутых выше (Рудра, Махадэва, Пашупати) наиболее известны Ишана, Ишвара (Владыка), Вишванатха (Владыка всего), Шанкара и Шамбху (Благоприятствующий), Нилакантха (Синешей), Гириша (Владыка гор), Натараджа (Царь танца), Панчанана (Пятиликий), Стхана (Крепкий).

В образе супруги Шивы — Дэви — слиты черты ряда местных богинь. Самостоятельный культ Дэви, которая выступает под именами Ума (Светлая), Гаури (Сияющая), Парвати (Горянка), Дурга (Недоступная), Кали (Черная), Чандика (Жестокая), Бхайрави (Страшная), отправляется во многих храмах. Такая популярность объясняется сохранившимся в стране (особенно в сельских общинах) культом матери-защитницы. Образ Дэви тоже амбивалентен: для верующих она и милостивая и грозная, богиня-воительница, прославившаяся своими победами над асурами. Именно ей поклонники дольше всего (вплоть до нового времени) приносили человеческие жертвы. Тайные секты, практикующие оргиастические обряды, в своем большинстве состоят из ее приверженцев. Как Дурга, она часто изображается верхом на льве или тигре, многорукой, вооруженной; как Кали — черной, измазанной кровью, обвитой кобрами, обвешанной человеческими черепами и головами (сходство с образом Шивы). И в целом культ Дэви и Шивы отправляется в непосредственном единстве; иконографически линга — символ Шивы — связан с символом его супруги — йони (букв. «источник», женский детородный орган).

Почитатели Дэви именуются шактами. Главное теоретическое истолкование шактизма — идея космологического характера деятельности женской энергии божества (шакти), которой придается самостоятельное значение.

Сыном Шивы и Парвати считается Ганеша, очень древнее божество, хотя его индуистский культ оформился, видимо, относительно поздно — в начале нашей эры; распространен он до сих пор широко, особенно в Южной Индии. Внешний облик Ганеши заставляет вспомнить о тотемистических представлениях: он изображается человеком с головой слона, четырьмя руками, сидящим на крысе. К концу древности Ганеша «стал» богом — покровителем мудрости<sup>2101</sup>. От Шивы и Умы, или Ганги, произошел бог войны Сканды, тесно связанный с древним тамильским богом Муруганом, позже объявленным сыном Шивы. Этот шестиглавый, сидящий на павлине с луком в одной руке и стрелой в другой бог известен также под именами Карттিকেя (от индийского названия созвездия Плеяд — Криттика, которым будто бы был вскормлен — оттого и шестиглав), Кумара, Гуха, Субрахманья (на Юге Индии).

<sup>2100</sup> J.N.Banerjee. Development of Hindu Iconography. Calcutta, 1956.

<sup>2101</sup> B.Sahai. Iconography of Minor Hindu and Buddhism Deities. Delhi, 1975; Y.Krishan. The Origins of Ganesha. — «Artibus Asiae». 1981–1982, vol. 43, №4.

Подобно вишнуизму, шиваизм тоже разработал систему манифестации божества (демонический Вирахадра, абстрактный Ишана и т.д.).

*Другие объекты почитания.* В индуизме сохраняется поклонение почти всем богам ведийского пантеона<sup>2102</sup>. Даже в позднее средневековье были распространены «иконографические» образы Индры, Варуны, Ямы, Сарасвати, Агни; в сочинениях религиозной литературы действуют многие мифологические персонажи. Четкой грани между людьми и богами не проводится. Эти боги, как и люди, живут в сансаре, подвержены действию кармы (в отличие от богов Тримурти). Правда, они не умирают от ран, болезней или старости, но гибнут одновременно с периодическим крушением вселенной; они часто принимают земной облик, общаются с людьми и так же испытывают гнев, радость и прочие чувства. В свою очередь, и люди, прежде всего аскеты, способны достичь такой святости, что могут приобрести сверхъестественные качества, присущие богам. Вплоть до недавнего времени индуисты обожествляли выдающихся проповедников, мудрецов или создателей новых сект.

К архаическим чертам индуизма следует отнести зоолатрию — поклонение животным. Тотемистические воззрения, обычно лежавшие в ее основе, начали изживаться в «официальной религии» рано, однако очень долго сохранялись пережитки этих верований. С богом Индрой постоянно ассоциировался слон, с Агни — баран, с Шивой — бык, с Дургой — лев и т.д. По именам животных назывались и некоторые племена — алины (пчелы), матсьи (рыбы), наги (змеи) и пр. Вероятно, отсюда же происходят названия некоторых древнейших брахманских родов — кашьяпа (черепаха), бхарадваджа (жаворонок), готама (лучший из быков), каушика (сова).

Вместе с тем обожествление коровы было связано с ее особой ролью в брахманистском ритуале. Умерщвление ее считалось не меньшим грехом, чем убийство человека (считается в большинстве районов Индии и поныне); только убийство брахмана сами брахманы рассматривали как более серьезное преступление. В мифологии был популярен образ священной коровы Сурабхи (Хорошо пахнущая) или Камадхену (Корова желаний). Индуисты верят, что она пребывает в раю бога Индры.

Из древних мифов пришли в индуизм в качестве объектов поклонения змеи — кобры. С ними сопряжены образы Вишну, Шивы, Кали, обожествленного героя эпоса Баларамы и др. В названии племени нагов (змей), населявших в далеком прошлом Центральную Индию, также можно усмотреть влияние тотемизма. Почти повсеместно в стране почитаются обезьяны. Хануману, оказавшему, согласно «Рамаяне», важные услуги царевичу Раме в его походе на остров Ланку, воздаются божеские почести.

В очень раннюю эпоху стали считать священными многие растения (например, трава куша, цветок лотоса, дерево ашваттха) и предметы неорганического мира. Поскольку огромную роль не только в жизни человека, но и в культе играет вода (прежде всего как средство ритуального очищения), почти каждый значительный водоем воспринимался как священный. И сейчас таковыми считаются Джамна, Годавари, Нармада, Инд, Кавери и, конечно, Ганг. По верованиям индуистов, если оставшиеся после погребального обряда пепел и кости сбросить в его воды, душа умершего очистится и непременно попадет в рай. Священны расположенные на Ганге города Хардвар, Варанаси и место у слияния с Джамной (близ г. Аллахабада, древняя Праяга). Священна и сама вода Ганга: ее везут для совершения обрядов во все концы Индии.

Горы тоже являются объектами религиозного поклонения: народная фантазия сделала их обиталищами богов. Особенно много мифов соотнесено с Гималаями, за их главным хребтом ведийские индийцы помещали гору Меру — центр Земли. На ней располагалась «сварга» — небо Индры, его дворцы и дворцы многих богов. К северу от озера Манаса, по убеждению индуистов, высится гора Кайласа — местопребывание Шивы. Дочь бога Гималаев стала женой Шивы; одно из ее имен — Парвати (Горянка).

---

<sup>2102</sup> D. and J. Johnson. *God and Gods in Hinduism*. Delhi, 1976; S. Bhattacharji. *The Indian Theogony (A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas)*. Cambridge, 1970.

*Ритуал.* Вряд ли можно назвать религию, которая была бы так тесно связана с повседневной жизнью и бытом верующих, как индуизм. Он освящал буквально все, и обрядами полагалось сопровождать трудовую деятельность, общение с людьми и даже физиологические отправления. Чрезвычайно стойким оказалось представление о ритуальной чистоте. Древние трактаты содержат бесчисленное множество правил и предписаний; их нарушение требует выполнения соответствующих обрядов (омовений, полосканий рта, задержек дыхания и т.д.). Совокупность этих церемоний составляет, по словам Н.Чоудхури, «пассивную религиозную практику». Иное дело — совершение основных обрядов, входящих в специальные культовые действия.

Индуистский ритуал складывался на протяжении длительного исторического периода и представляет собой сложную структуру, где следует прежде всего различать домашние и храмовые обряды. Очень стойко держался автономный семейный культ. Каждый дваждырожденный должен был совершать ежедневно пять «великих жертвоприношений»: брахма-яджну (повторение нескольких ведийских мантр), питри-яджну (возлияние воды в честь предков), дэва-яджну (бросание в семейный очаг масла и частиц пищи), бхута-яджну (разбрасывание зерен и остатков пищи вне дома для духов и животных), манушья-яджну (гостеприимство и подача милостыни). Наиболее важным считалось поклонение домашним божествам и предкам; в честь последних совершались поминальные церемонии — шраддхи: первый раз — на 11 день после смерти, а затем каждый месяц в день полнолуния отцу, деду и прадеду. Им приносили комки вареного риса — пинды; эти и прочие блюда, съеденные гостями, считались вкушенными предками. Даже рождение потомства рассматривалось как уплата долга им. На шраддху приглашались родственники и жрецы.

Важнейшими обрядами индуизма (берущими начало в позднебрахманистский период) являются санскар, сакрализующие переход из одной стадии жизни индивида в другую. Самая главная из них — упанаяна — существенный критерий отнесения к дваждырожденным, ибо только представители трех высших «сословий» имели право на ношение брахманского шнура и участие в тех обрядах, во время которых читались ведийские мантры (это, по крайней мере по брахманским установлениям, было запрещено для шудр).

Храмовой индуистский культ весьма разнообразен и детально разработан. Он связан преимущественно с тремя основными течениями — вишнуитским, шиваитским и шактистским, хотя в культовой сфере непреодолимых барьеров между ними нет.

Специальные сооружения — дэвагриха (дом бога) — возникли только к концу древности (по характеру ведийской религии в них не было нужды), очевидно, под влиянием аборигенных и «неортодоксальных» культов, прежде всего буддизма и джайнизма. Но и потом храмовое богослужение не заняло в жизни индуса столь важного места, как домашние обряды и санскар; их выполнение было строго обязательным<sup>2103</sup>. По убеждению верующих, в храме обитает бог, образ жизни которого не отличается от царского. Статую бога (или его символ) утром будили, омывали, выносили гулять, вечером укладывали спать; в должное время его «кормили» (жрецы ставили рядом пищу), услаждали слух музыкой, развлекали танцами; иногда устраивали торжественные выезды. Линги в шиваитских святилищах осыпали лепестками цветов и поливали водой<sup>2104</sup>. Обслуживание богов осуществлял храмовой персонал.

Жертвоприношения к концу древности уже не играли в индуизме такой роли, как в ведийской религии. Их заменили пуджи — подношения богам цветов, воды из Ганга, возкурение благовоний. Пожалуй, лишь в шиваизме довольно долго сохранялось (в культе Кали сохраняется до сих пор) жертвенное убийство животных. Большое значение придавалось и магии слова. Любой ритуал (даже бытовые обряды) сопровождался чтением священных текстов, произнесением молитвенных и заклинательных формул (мантр).

<sup>2103</sup> Подробнее см.: Р.П.Пандей. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). М., 1982.

<sup>2104</sup> Подробнее см.: T.Organ. The Hindu Quest for the Perfection of Man (The Religion and Philosophy of Hinduism). Athens, 1970; B.Walker. «Hindu World: An Encyclopedic Survey of Hinduism. Vol. 1–2. L., 1969.

Очевидно, под влиянием буддизма в индуизм проник обычай: паломничества. Считалось добродетельным побывать в семи священных городах: Каши (Варанаси), Матхуре — центре кришнаизма, Двараке — городе Кришны в Гуджарате, Хардваре — месте, где Ганг выходит на равнину, Айодхье — городе Рамы, Уджаяни в Центральной Индии, Канчи в Южной, и особенно на Ганге, Нармаде, озере Пушкара (в Аджмире) и Манаса (в Гималаях). Паломничество играло существенную роль в распространении не только чисто религиозных идей, но и культурных достижений.

Особо нужно сказать о грамадэвате. Этот культ возник в глубочайшей древности. Показательно, что общинные божества часто называются «матерями» (матар, амба и само слово «грамадэвата» — женского рода).

В некоторых деревнях имеются специально построенные святилища; иногда в качестве объекта поклонения выступают камни или дерево. Сельские жители верят, что грамадэваты охраняют детей и рожениц, могут уберечь человека от болезней, урожай от стихий и скот от падежа, но способны принести и всяческие беды. Этот культ почти не связан с почитанием Шивы и Вишну и существует как бы параллельно с ними.

*Литература индуизма. «Бхагавадгита».* Плюрализм индуистской системы (и мировоззренческий и организационный) обусловил то, что в ней отсутствуют в строгом смысле слова канонические религиозные тексты (в этом одно из важнейших отличий индуизма от буддизма и джайнизма). Тем не менее литература ее обширна и разнообразна — она включает религиозные поэмы, философские трактаты, но центральное место в ней, безусловно, принадлежит текстам, обозначаемым как «шрути» и «смрити»<sup>2105</sup>. Именно они наиболее авторитетны и составляют теоретическую основу индуистской дхармы. Шрути, как говорилось, охватывает весь ведийский корпус, смрити — в первую очередь дхармическую литературу (дхармасутры и дхармашастры), а также «Махабхарату», называемую «пятой ведой». Если гимны самхит могли читать и слушать только дваждырожденные, то ее — даже шудры. В разряд смрити входят и пураны — сборники мифов и древних преданий о богах, святых мудрецах, царях и героях. Индуисты относят к смрити и различные, довольно поздние по времени, сектантские сочинения (агамы шиваитов, самхиты вишнуитов и тантры шактов).

Очень велико значение «Махабхараты» и «Рамаяны», являющихся фактически энциклопедией индуистской мифологии (примечательно, что распространение индуизма в Юго-Восточной Азии было связано и с проникновением этих эпических поэм). Дидактические же части эпоса можно рассматривать как «антологию» мировоззренческих установок этой религии: здесь соседствуют философские «тексты», теологические схемы и поучения о дхарме. Среди дидактических разделов прежде всего следует выделить «Шантипарву» (12-я книга) и, конечно, «Бхагавадгиту», или Гиту (часть 6-й книги «Махабхараты»).

«Песнь Бхагавата» — важнейшее религиозно-философское сочинение индуизма<sup>2106</sup>. При определении времени сложения поэмы ученые исходили из многих посылок, главная из которых сводилась к выявлению разных доктринальных пластов; вычленялась «первоначальная» основа (учение ранней санхьи, философский теизм и т.д.), а все, что не укладывалось в рамки этих «древних» идей, объявлялось позднейшей редакторской интерполяцией. Таковы, например, труды Р.Гарбе, Е.Дальмана, Р.Отто и др. Они способствовали углублению анализа идейно-философского содержания поэмы, но вопрос о ее датировке не был решен. Эта проблема серьезно поставлена в работе У.Хилла, который относит Гиту к III — II вв. до н.э. Его точка зрения была принята Э.Ламоттом, Ф.Эджертоном, Р.Зэнером и др.

<sup>2105</sup> J.N.Farquar. An Outline of the Religions Literature of India. Ox., 1920.

<sup>2106</sup> G.Fueurstein. The Bhagavad-Gītā. Delhi, 1980. Литература, посвященная этому памятнику, огромна. Подробнее см.: R.C.Zaehner. The Bhagavadgītā with the Commentary Based on the Original Sources. Ox., 1969; K.N.Upadhvaya. Early Buddhism and the Bhagavadgītā. Delhi, 1971; G.W.Kaveeshwar. The Ethics of the Gītā. Delhi, 1971.



В настоящее время наиболее правильным представляется мнение, что Гита — памятник так называемой текучей традиции, складывавшийся на протяжении большого исторического периода, причем первоначальное ядро постоянно развивалось по законам функционирования текста в условиях устной трансляции<sup>2107</sup>. Его допустимо датировать последними веками до нашей эры — первыми веками нашей эры, учитывая, что текст мог эволюционировать вплоть до времени появления первого канонизировавшего его комментария — Шанкары (начало IX в.). Проблема создания «Бхагавадгиты» связана с вопросом о судьбе «Махабхараты». По поводу их хронологического соотношения наиболее приемлемой представляется точка зрения, согласно которой Гита возникла раньше большинства книг эпоса. Крайне примечателен сам факт включения, по сути, религиозно-философского трактата в эпическую поэму: сюжетная связь его с основной темой «Махабхараты» неорганична.

«Бхагавадгита» построена в форме диалога между одним из Пандавов, Арджуной, и Кришной (Бхагаватом, т.е. «божественным») — его возницей, диалога, происходящего перед началом битвы на Курукшетре. Проехав на колеснице между враждующими армиями и бесконечными рядами войск, Арджуна увидел, что братья, отцы и сыновья, дядья и сыновья сестер, тесты и зятья, наставники и их ученики — все должны сражаться друг с другом. Он понял жестокость братоубийственного побоища и решил отказаться от участия в сражении. Но Кришна стал убеждать его в ошибочности принятого решения: долг кшатрия не позволяет уклониться от боя. Пренебрегать выполнением своей дхармы, установленной богами, — значит нарушать божественный закон. Если кшатрий убивает врага, он достигает славы, если его убивают в сражении, то душа его попадает в царство богов. Она вечна, смерть — лишь переход ее из одной телесной оболочки в другую. Отказаться от сражения — значит навеки обесчестить себя; а бесчестье хуже смерти.

Советы Кришны — больше чем ответы на вопросы о долге кшатрия. Диалог — это идейно насыщенное наставление, целая религиозно-философская доктрина. Здесь затронуты многие концептуальные положения: о значении кармы, об отношении к богу, о природе и познании мира, об индивидуальной и мировой душе.

Эпилог поэмы — «прозрение» Арджуны: теперь он не только воин, но последователь новой веры, в которую его обратил Кришна — Бхагават.

Подобно создателям других религиозных систем Индии, авторы Гиты видят свою главную задачу в описании пути, ведущего к высшей религиозной цели. Они не просто принимают тезис о «пути освобождения» (марга), но и обосновывают (в отличие, например, от упанишад) концепцию трех путей<sup>2108</sup>: «пути знания» (джняна-марга), «пути действия» (карма-марга) и «пути религиозной любви» (бхакти-марга). Роль джняна-марги во многом обуславливалась общими тенденциями развития религиозно-философской мысли в Индии второй половины I тысячелетия до н.э. Как ортодоксальные, так и неортодоксальные системы концентрировали свое внимание на средствах познания природы мира и человека. Гита противопоставляет обычное человеческое знание, носителем которого выступает индивид, привязанный к земной жизни и подверженный ее страданиям, тому знанию, которое открывает верующему путь «к единению с божеством».

Первый вид знания объявляется в поэме низшим и недостаточным, он завершается освобождением от двойственности, от привязанности к миру, от эмпирического «Я». Достижение высшего знания требует особых усилий. Если в определении джняна-марги Гита в основном следует за упанишадами (хотя ощущается влияние и ранней санкхьи), то концепция карма-марги принадлежит целиком творцам поэмы. Именно положение о «пути незаинтересованного деяния» отличает учение Гиты от других учений, провозглашавших

---

<sup>2107</sup> Обзор исследований, касающийся датировки Гиты, и мнение о значительной «текучести» текста см.: В.С.Семенов. К постановке вопроса о возрасте «Бхагавадгиты». — Классическая литература Востока, М., 1972, с. 86–104.

<sup>2108</sup> Раздел о Гите основан на материалах главы «Бхагавадгита и ее роль в развитии индийской культуры». — Г.М.Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация...

«освобождение» (мокша, нирвана) единственной целью человеческого существования. Эта концепция отсутствует в более ранних текстах; адаптированная позднейшим индуизмом, она воспринималась как вклад Гиты в общеиндийское духовное наследие.

Вместо традиционной для систем, опиравшихся на принцип аскетизма (например, джайнизма), дилеммы: жизнь в миру или отречение от нее — на первый план выдвигается совсем другой вопрос: какой должна быть деятельность индивида, стремящегося к религиозному идеалу? Ответ, даваемый Гитой, чрезвычайно прост: действие перестает сковывать человека, когда он совершает его незаинтересованно, т.е. рассматривает его как эмоционально безразличный ему, но необходимый долг. При подобной «безучастной активности» эгоистические стимулы оказываются исключенными: нет соображения о приобретении, достигаемом действием. Более того, совершая поступки, индивид отнюдь не стремится утверждать собственное «Я», он свободен от сознания «самости» (ахамкары). Но самое существенное, что оба пути (и знания и действия) связаны с почитанием Бхагавата как высшего божества и с идеей внутреннего слияния с ним.

Третий путь — бхакти-марга — главный и наилучший. Принцип бхакти не был изобретением авторов Гиты, но именно здесь данное понятие впервые получает текстуальное оформление. Хотя «религиозная любовь» — только одна из трех марг, ей отводится особое место. В некоторых частях поэмы бхакти-марга даже противопоставляется путям знания и незаинтересованного действия: последние служат средством соединения с божеством, первый же сам заключает в себе «высшую цель». Описание бхакти в определенном роде есть кульминация поэмы: здесь намеченный в упанишадах идеал ухода от двойственности и сознания собственного «я» перерастает в культ Кришны-Бхагавата, выступающего одновременно и личным божеством, и аналогом вселенского Абсолюта-Брахмана.

Осмысление мифологического образа Кришны (Нараяны-Вишну) в Гите, где он одновременно и всеохватывающий Абсолют, в значительной степени послужило основой индуизма. Как пураны, большая часть которых была создана в раннее средневековье, так и индуистские трактаты нового времени развивают ту же идею слияния теизма и пантеизма.

Будучи религиозно-философским сочинением, Гита тем не менее специально останавливается на вопросе о варнах, непосредственно связывая его с центральной проблемой — цели человеческого существования. Такая позиция авторов вполне объяснима. Признание варнового деления (вернее, закрепление его в соответствии с традиционной схемой) составляло одну из характернейших черт индуизма. Каждому человеку надлежит неуклонно выполнять законы своей варны (свадхарма), не пренебрегать обязанностями, даже если они влекут нарушение других религиозных норм. Варновое деление здесь непосредственно увязывается с религиозным идеалом. Гита призывает верующего «сделать шастры своим мериллом» и поступать согласно им. Отвергающий предписания «закона» (шастры) не добивается совершенства, не достигает ни счастья, ни Высшего Пути. В данном случае, несомненно, имеются в виду дхармашастры, в которых варновая проблема трактовалась с тенденциозно брахманских позиций.

Зафиксированное в поэме учение формировалось в эпоху, когда сосуществовали такие разнородные религиозно-философские течения, как брахманизм упанишад, буддизм, джайнизм, учение адживиков; в тот же период зарождаются школы санхья и йога. Взаимодействуя с названными течениями и принимая некоторые их положения, Гита в то же время выступила с вполне самостоятельной и во многом оригинальной системой взглядов. Это была своего рода попытка реформы брахманистских идей в рамках индуистской традиции для упрочения ее в условиях значительных перемен в социальной и духовной жизни. «Бхагавадгита» как бы систематизирует первостепенно важные нормы и ценности всей индуистской идеологии — слияние персонифицированного божества (в образе Кришны) с Абсолютом позднебрахманистских школ; свадхарму как каркас всей «стратегии» поведения рядового индуса; три пути к «освобождению» (тримарга) при преобладающем значении бхакти-марги. Учение «Бхагавадгиты» оказало большое влияние на более поздние индуистские философские течения. Поэма вобрала многие кардинально важные идеи и кон-

цепции таких философских направлений, как древняя санкхья (учение о пракрити, гунах, эволюции космоса) и протоведанта (учение об Абсолюте). Она синтезировала и «практические» установки (садханы) — различные виды йогических правил, особые формы брахманистской медитативной практики и т.д. В ней формулируется и концепция аватары как важнейшего теологического принципа индуизма.

Отстаиваемая в ней идея слияния личного божества с всеобъемлющим Абсолютом-Брахманом позволяла связывать сложные доктринальные положения с народными верованиями и культурами. «Неортодоксальные» системы не выработали представлений, равных идеям Гиты по эмоциональному воздействию на верующих. Упадок в Индии буддизма, джайнизма и учения адживиков допустимо объяснять (помимо прочих факторов) и введением в брахманизм понятного широким слоям населения идеала бхакти. Этот идеал оказывался объединяющим началом для разнородных культов. Именно к нему прибегал индуизм на протяжении многих веков своего существования. Популярности Гиты способствовала также высокая художественность и афористичность.

Судьба поэмы сложилась необыкновенно счастливо: еще в раннее средневековье она вышла за границы Индии, оказала воздействие на литературу Юго-Восточной Азии. В XVI в. был сделан ее перевод на фарси. Она и сейчас исключительно популярна не только в Индии, но и далеко за ее пределами.

*Буддизм и индуизм.* Многовековое сосуществование буддизма и брахманизма-индуизма значительно повлияло на основные концептуальные установки обеих религиозно-философских систем; ясно наметились их резкие отличия и точки соприкосновения друг с другом. Это сказалось как на религиозно-культурной, так и на доктринальной сферах.

Первые века нашей эры, как известно, ознаменовались широким распространением махаяны, но уже в гуптскую эпоху ведущим направлением стал индуизм. Ко времени Сюань Цзана обнаружили явные признаки упадка буддизма. Китайский паломник повествует о некогда процветавших монастырях, которые теперь лежали в развалинах, о разногласиях, раздиравших сангху. К X в. буддизм сохранился главным образом лишь в Кашмире, Бихаре и Бенгалии, а к XIII в. почти потерял значение и фактически «ушел» из Индии. Вопрос о причинах этого явления весьма сложен и по-разному решается исследователями. Упадок буддизма был вызван рядом обстоятельств.

Буддийская традиция явно преувеличивала масштабы гонений на своих приверженцев со стороны правителей, исповедовавших традиционную религию. Отдельные случаи такого рода действительно отмечались, но это не носило массового характера и не могло быть решающим фактором. Некоторую роль в этом процессе могли сыграть чужеземные нашествия (гунны-эфталиты, например, в V — VI вв. разграбили немало буддийских монастырей и храмов), но ведь и индуистские культовые сооружения тогда также подвергались разгрому, что, однако, не привело к роковым для индуизма последствиям. Гораздо весомее аргумент, объясняющий этот процесс сужением ареала распространения буддизма. Влияние его было преобладающим только в экономически развитых частях страны, преимущественно в крупных городах. Упадок городов в послегуптский период, вызванный новыми тенденциями в экономическом развитии, несомненно, приводил к ослаблению буддизма. В деревне же он и раньше не играл ведущей роли; сельские общины продолжали придерживаться традиционных верований, поклонялись прежним богам. В таких условиях позиции буддизма в масштабах всей страны оказались крайне непрочными.

Даже махаяна, делавшая упор на широкие слои населения, не могла приобрести такую аудиторию, как индуизм, значительно более тесно связанный с повседневной жизнью масс. VII — IX века отмечены идейным «наступлением» его ведущих теоретиков на буддизм в целом и на отдельные школы последнего (яркий тому пример — деятельность мимансаков и ведантистов). Это проявилось и в философской полемике, и в призыве к «реставрации» древней традиционной религии.

Ранее подчеркивалось, что буддизм идеологически обосновывал идею крупного государства, включения в него разноэтнических образований, и не случайно именно при Ма-

урьях и Кушанах, создавших огромные по размеру империи, которые охватывали различные по этническому составу, культуре, традициям территории, он пользовался особой популярностью, поддержкой со стороны центральной власти. Иная картина сложилась в поздний период. Меньшие по размерам государства, но внутренне более единые уже не нуждались в столь активной поддержке буддизма. В условиях политической раздробленности сангха лишалась не только материальной, но и идеологической поддержки влиятельного кшатрийства и богатых торговцев из варны вайшьев.

Упадок буддизма совпал со все возрастающим влиянием индуизма. Вместе с тем внутренняя эволюция его во многом воспроизводит этапы, пройденные «ортодоксальной» традицией. Первоначальное учение затрагивало преимущественно вопросы «духовного совершенствования» индивида. Раннее учение было глубоко безразлично к вопросам культуры, по сути, не имело своего ритуала. Миряне придерживались старых его форм, продолжали поклоняться ведийским божествам. Сложные философские и метафизические проблемы, разрабатываемые теоретиками буддизма, были им недоступны.

Создание собственного пантеона, детализация обрядности — все это было ближе к индуизму, чем к хинаяне. Возможно, под его влиянием в махаяну проникли идея и практика обожествления будд и бодхисаттв, торжественные шествия, приношение цветов и курение благовоний (имитация жертвоприношений), музыка и песнопения. В буддийских монастырях появились статуи индуистских богов. Приобретали особую популярность заклинания, которым приписывалась магическая сила.

Одновременно и философские школы все больше обращались к вопросам, связанным с культовой стороной религии. Об этом свидетельствуют громоздкие теологические построения, призванные обосновать введенные в мифологию махаяны образы дхьяни-будд. Они становились непосредственными объектами религиозного почитания.

Можно проследить и определенные точки соприкосновения между концепцией бхакти в Гите и идеей «всеобщей любви и сострадания» в махаяне и — шире — между бхагаватизмом и «большой колесницей». Махаянисты, впрочем, не осознавали своей близости к раннему индуизму, и «путь любви» не назывался ими «бхакти». Тем не менее принятие обеими традициями концепции «божественной любви» как средства духовного совершенствования и множество других совпадений в принципиально значимых положениях позволяют думать, что буддизм заимствовал ряд идей бхагаватизма, соответствовавших тенденциям его собственного развития.

В противоположность хинаяне в махаяне появляется идея неизменного и неподвижного Абсолюта как некой конструктивной сущности, воплощенной в дхармакае. Монизм махаяны находит прямые аналогии в учении веданты, хотя главные установки обеих систем были различны. Будда (дхармакая), подобно Брахману упанишад и индуизма, становится как бы основой мира во всех его разновидностях. С этим сопряжен и другой принципиально общий аспект учения обеих традиций. Пантеистический элемент оказывается в них не противоречащим теизму. Вишну и Шива в индуизме — персонифицированные божества, но они в то же время отождествляются с Брахманом, превращаясь в манифестации Абсолюта. Сходная трансформация, как мы видели, происходит и с образом Будды. По словам Ф.И.Щербатского, махаяна подобно индуизму являлась «эзотерическим пантеизмом под покровом экзотерического политеизма».

Индуизм уделяет большое внимание совершенствованию технических приемов психической тренировки. И в махаяне особая йогическая практика и медитация, отличные, например, от системы четырех дхьян раннего буддизма, начинают играть первостепенную роль.

Тесная взаимосвязь двух систем с особой очевидностью проявляется в факте включения в буддизм комплекса верований и предписаний, непосредственно связанных с тантризмом (ваджраяна). Буддийские тантрические тексты старше индуистских, но по характеру своих положений тантризм скорее тяготеет к индуистской религии; ряд его идей восходит к упанишадам и даже ведам.

Все эти модификации не спасли буддизм от поражения в соперничестве с индуизмом. В области умелого использования различных народных культов последний не знал себе равных, и попытки махаяны «соревноваться» с ним в этом не могли быть удачными. Но и те успехи, которые все же были достигнуты, в конечном счете обратились против нее. Включив в систему родственные индуизму мифологические образы, махаяна все в большей степени сближалась со своим оппонентом. Кажется допустимой внешне совершенно парадоксальная мысль о том, что, насаждая такие идеи, как ценность религиозной любви, сочетание пантеизма с культурами персонифицированных божеств, махаяна даже способствовала доктринальной эволюции индуизма и упрочению его позиций.

Однако и индуизм не избежал влияния буддизма. По примеру адептов последнего индуисты начали строить храмы, объектами их поклонения стали многие из буддийских святынь (дерево Бодхи в Бодх-Гае, некоторые ступы). Некогда заброшенные буддийские святилища функционировали затем уже как индуистские, а сохранившиеся в них статуи будд и бодхисаттв воспринимались и почитались как изображения Шивы или Вишну, под воздействием буддизма и джайнизма укрепилось учение об ахимсе. Жертвоприношения потеряли свое прежнее значение в культе, были менее обильными и частыми.

Наиболее влиятельная из философских школ индуизма — веданта испытала на себе определенное влияние махаяны. Представитель этой школы Гаудапада и ее крупнейший авторитет Шанкара в своих сочинениях нередко выражали взгляды, родственные воззрениям махаянистов. Несомненно, что усвоение ряда принципов махаяны стало возможным в результате радикального изменения и самого буддизма.

Сказанное не означает, разумеется, что процесс взаимодействия буддизма и индуизма носил сколько-нибудь осознанный характер: приверженцы обеих систем продолжали считать друг друга идейными противниками. Правильнее говорить о типологическом параллелизме в развитии этих двух вероучений, хотя отмечались конкретные заимствования концептуальных положений и элементов культовой практики. То общее, что объединяло теперь оба направления, восходило во многом еще к идеям добуддийского периода, в частности, к упаниадам. Этот ранний пласт и создавал тот «индуистский фон», который так ясно проступает в поздней махаяне.

## ЛОКАЯТА И ШЕСТЬ ДАРШАН

К середине I тысячелетия оформилось шесть основных индуистских философских систем (даршан), которые обычно именовались «астика», т.е. признававшие авторитет вед, в отличие от «настика», отрицавших его<sup>2109</sup>. Индийская традиция и современная научная литература к астике относят санкхью, йогу, нью, вайшешику, мимансу, веданту. Складывались перечисленные школы в течение длительного времени<sup>2110</sup>. Так, о существовании сторонников учения, которое позднее стало называться «санкхья», было известно уже в эпоху шраманских доктрин и первых шагов становления буддизма. Некоторые идеи ранней санкхьи прослеживаются в упаниадах (прежде всего «Катхе» и в «Шветашватаре»). Эта эпоха ознаменовалась появлением множества учителей, вокруг которых группировались их последователи, приверженцы излагаемых ими взглядов. Разрабатывались не только прак-

---

<sup>2109</sup> При написании раздела о философских школах широко использованы материалы, любезно предоставленные И.В.Исаевой (локаята и веданта), В.Г.Лысенко (ньяя и вайшешика), А.В.Пименовым (миманса) и В.К.Шохиным (санкхья и йога).

<sup>2110</sup> Научная литература по истории даршан и главным образом их доктринам поистине необъятна. Основные труды и издания текстов указаны в библиографиях К.Х.Поттера (К.Н.Potter. Bibliography of Indian Philosophies. Delhi, 1970) и Х.Накамуры (H.Nakamura. Religions and Philosophies of India. A Survey with Bibliographical Notes. Bd 4 — Orthodox Philosophical Systems. Tokyo, 1973). К числу некоторых общих трудов относятся: М.Мюллер. Шесть систем индийской философии. М., 1901; С.Радхакришнан. Индийская философия. Т.1–2. М., 1956; С.Чаттерджи, Д.Датта. Древняя индийская философия. М., 1954; Д.Чаттопадхья. История индийской философии. М., 1966; S.N.Das Gupta. A History of Indian Philosophy. Vol. 1–5. Cambridge, 1932–1955; E.Frauwallner. Geschichte der indischen Philosophie. Bd 1–2. Salzburg, 1953; см. также: В.К.Шохин. Основные направления изучения древнеиндийской философии в зарубежной науке (1975–1979). — ВДИ.1981, №1.

тические методы «религиозного освобождения», но и абстрактно-философские вопросы. Постепенно некоторые гностические школы позднебрахманистского периода трансформируются в собственно философские направления, хотя в них и параллельно с ними развивались сотериологические течения. Менялись и установки — в ряде учительских традиций начинает формироваться рационалистический подход к знанию; теоретики санкхьи, например, считали, что знание об Атмане как «сердцевине» внутреннего «Я» индивида уже недостаточно, необходимо доказать его существование логическими аргументами и описать средствами категориально-понятийного аппарата. Аналогичным образом по-новому ставились проблемы существования внешнего мира, развития космоса из начальных онтологических элементов, создавалась эпистемология, возникает логика в качестве метода исследования и «критика чистого разума» — учение о праманах. Последнее — одно из крупных достижений древнеиндийской философии, имеющее ограниченные параллели в античной традиции.

Изменение первоначального гносиса можно объяснить и той полемикой, которую «навязали» брахманистской традиции настики, в первую очередь буддисты, отрицавшие перманентную субстанциональность и в индивиде и космосе и подвергавшие сомнению авторитет вед, значимость ведийской религиозной практики. Полемические истоки развития индийской философии отчетливо обнаруживаются в истории индуистских мировоззренческих школ, непрерывно дискутировавших с «неортодоксальными» системами и друг с другом. Складывается впечатление, что будущие классические даршаны до первых веков нашей эры представляли собой конгломераты различных школ, объединяемых общностью обсуждаемых проблем и связями с близкими каждой из них учительскими традициями недавнего прошлого. Что же касается сотериологических систем, то и их развитие в немалой степени было обусловлено полемикой, предложенной неортодоксальным «лагерем», а также появлением в разных школах «практиков» йоги.

Время с первых веков нашей эры и до конца гуптской эпохи характеризовалось постепенной интеграцией параллельных философских школ (внутри тех или иных направлений) в единые системы. Этот процесс выразился в появлении текстов, которые фиксировали «идейную платформу» в виде доктрин, уже отразивших сходство позиций ведущих мыслителей конкретного направления. Именно в первые века возникли сутры мимансы, веданты я, возможно, вайшешики, в IV — V вв. — ньяи, йоги и карики санкхьи. Веданта и санкхья в этот период становятся теоретическим фундаментом основных индуистских течений. Уже ранние тексты даршан и их комментарии демонстрируют острое неприятие «неортодоксальных» систем. Однако, несмотря на значительные расхождения с буддийскими и джайнскими традициями, особенно непримиримо астики выступали против учения материалистов-локаятиков. И это неудивительно, ибо локаятики (чарваки) принадлежали к единственной философской традиции, фактически отвергавшей концепцию индуистских систем и их религиозные установки. Какие бы противоречия ни разделяли представителей «ортодоксальных» школ, все они отталкивались от идеи существования духовного начала, от учения о карме, «освобождении», признавали сверхъестественные источники познания. Особая значимость этих концепций для индуистских даршан обнаруживается при их сопоставлении со взглядами локаятиков.

До нас не дошло ни одного сочинения сторонников *локаяты*<sup>211</sup>, но многие индологи справедливо полагают, что позиции ее могут быть реконструированы с помощью материала, который удастся почерпнуть из произведений ее идейных противников<sup>212</sup>. Так, в одном из сочинений палийского канона, «Самьюта-никае», содержится сутра, посвященная опро-

---

<sup>211</sup> Буквальное значение термина *lokāyata* — «ограничивающаяся мирским» («распространенная в мире»). Другое наименование школы, видимо более позднее или же связанное с одним из ее подразделений, — «чарвака».

<sup>212</sup> Определенные надежды в этом отношении возлагались на трактат Джаяраши Бхатта «Таттвopaплавасимха», опубликованный в 1940 г. (Gackwad Oriental Series, vol. 87), однако он имеет выраженную скептическую направленность, чуждую основным положениям локаяты (см.: E. Franco. *Studies in the Tattvopaпlavasiṃha*. — «Journal of Indian Philosophy». 1983, vol. 11, №2).

вержению теории локаятиков. Интереснейший материал об их воззрениях дает средневековая санскритская драма «Прабодхачандродая»<sup>2113</sup>. Но основным источником сведений о взглядах представителей этой школы (помимо комментария Шанкары к «Веданта-сутрам») служат компендиумы, в сжатой форме излагающие доктрины главных философских систем. В их текст часто бывают включены отрывки из несохранившегося произведения «Брихаспати-сутры», названного так по имени легендарного основателя учения локаятиков<sup>2114</sup>. К числу наиболее известных компендиумов относятся «Шад-даршана-самуччая» джайна Харибхадры, «Сарва-даршана-сиддханта-санграха», приписываемая Шанкаре, и «Сарва-даршана-санграха» Мадхавы<sup>2115</sup>.

Судя по материалу компендиумов, а также по полемическим выпадам идейных противников, локаятики признавали единственной реальностью материю, состоящую из четырех первоэлементов (махабхута) — земли, воды, жара и ветра. Иными словами, материалисты в отличие от индуистских философов отрицали существование пятого элемента — чувственно невоспринимаемой бесконечной «акаши» (эфира или пространства). По их мнению, сознание появляется при определенном сочетании этих неодушевленных первоэлементов, подобно тому как, скажем, «опьяняющая сила» возникает при брожении мелассы, которая при иных обстоятельствах ею не наделена<sup>2116</sup>. Другая аналогия приводится в компендиуме Шанкары: сознание уподобляется красному цвету, образуемому при соединении бетеля, орехов и извести<sup>2117</sup>. Это, согласно локаяте, — некое свойство, присущее телу и исчезающее после смерти. Лишенное внутренней самостоятельности, сознание сводилось, по сути, к простой сумме функций органов чувств. Бесспорная механистичность и односторонность такого взгляда не должна заслонять от нас своеобразия и самостоятельности позиции древнеиндийских материалистов. Источником познания (прамана) и критерием действительного существования, согласно локаяте, служит чувственное восприятие (пратьякша). Она отвергала достоверность логического вывода (анумана) и свидетельства авторитета (шабда), принимаемых с различными дополнениями другими индийскими философскими школами. Сдержанное отношение к анумане во многом определялось тем, что в «ортодоксальных» системах логическое рассуждение часто применялось для обоснования реальности сверхчувственных сущностей. Тем не менее материалисты (во всяком случае, поздние) рассматривали вывод как полезный инструмент познания, который можно использовать, корректируя его данные результатами непосредственного восприятия.

Локаята была единственной философской школой, которая отказалась принять доктрину кармы и противопоставила поискам путей освобождения от цепи перерождений стремление сделать человека счастливым в этом мире, указав ему на важность и ценность повседневной деятельности. В компендиуме Шанкары в уста приверженцев материализма вкладываются такие слова: «С помощью доступного восприятию земледелия, скотоводства, торговли, государственной политики, управления и других подобных занятий пусть мудрый всегда вкушает блаженство на земле»<sup>2118</sup>. Недаром Каутилья, предполагаемый автор «Артхашастры», называл локаяту среди трех философских учений, обладавших подлинной ценностью. Ее идеи были созвучны этому прагматику и реалисту, ставившему арту выше дхармы.

<sup>2113</sup> Le Prabodhacandrodaya de Kāśhīmiśra. Texte traduit et commenté par A. Pédraglio. P., 1974.

<sup>2114</sup> G. Tucci. A Sketch of Indian Materialism. — Proceedings of the First Indian Philosophical Congress. 1925, c. 36.

<sup>2115</sup> Mādhava. Sarva-darśana-saṅgraha. Ed. by V.S. Abhyankar. Poona, 1951. Рус. пер. И.П. Анিকেева см.: Антология мировой философии. Т.1. Ч.1. М., 1969, с. 164–171; Haribhadra. Śaḍ-darśana-samuccaya. Tendly, 1953; рус. пер. Н.П. Анিকেева см. там же, с. 138–153; Śāṅkara. Sarva-darśana-siddhānta-saṅgraha. Ed. by M. Rangaswamy. Madras, 1909; рус. пер. Н.В. Исаевой см.: Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по востоковедению, VI, 1981.

<sup>2116</sup> См. компендиумы Харибхадры и Мадхавы.

<sup>2117</sup> См.: Сарва-даршана-сиддханта-санграха II.7.

<sup>2118</sup> Там же, II.15.

Судя по данным эпоса, чарваки выступали против освященной индуизмом системы варн и высказывали исключительно смелые суждения, касающиеся социальных проблем<sup>2119</sup>. Они осуждали аскетическую практику, отвергали представления о религиозной заслуге (пунья) и «освобождении» (мокша), считая, что «нет другого неба и нет [другого] ада, кроме этого мира. Мир Шивы и подобные [ему миры] выдуманы глупцами, которые и других вводят в заблуждение»<sup>2120</sup>. Согласно свидетельству «Сарва-даршана-санграхи», материалисты уверяли, что религиозные идеалы и священные тексты созданы жрецами в своекорыстных целях. По утверждению Мадхавы, локаятики придерживались точки зрения, что «жертвоприношение, три веды, три вида самоконтроля и посыпание себя пеплом — все это нужно тем, кто лишен мудрости и трудолюбия», ведийские же гимны «отличаются тремя пороками: лживостью, [внутренней] противоречивостью и многословием»<sup>2121</sup>.

«Нигде, пожалуй, — писал Ф.И.Щербатской, — дух отрицания и возмущения против оков традиционной морали и связанной с ними религии не выразился так ярко, как среди индийских материалистов»<sup>2122</sup>.

Авторы буддийских, джайнских и индуистских религиозно-философских трактатов потратили немало усилий на опровержение взглядов локаятиков. Относительно уязвимой была их позиция по некоторым натурфилософским и гносеологическим вопросам. Однако даже их противники вынуждены были признать широкую популярность материалистических идей. Мадхава с явным сожалением отмечал, что люди, «отрицая существование другого мира, следуют учению чарваков»<sup>2123</sup>. О заметном влиянии этого учения свидетельствуют различные древнеиндийские тексты — эпос, грамматический трактат Патанджали, раннебуддийские сутры, буддийское сочинение «Милинда-панха», тамильские трактаты, даже брахманские шастры. Материалы южноиндийской эпиграфики указывают на распространение учения локаятиков в этой части страны в средние века<sup>2124</sup>. Взгляды материалистов оказали воздействие на развитие индийской науки, в том числе, возможно, и на творчество Арьябхаты<sup>2125</sup>.

История формирования их доктрины, несмотря на несомненную важность этой школы в общем процессе духовного развития древней Индии, исследована еще недостаточно, хотя уже появился ряд интересных трудов индийских и европейских ученых по данной проблематике<sup>2126</sup>. Продолжая традиции Ф.И.Щербатского, одним из первых в мировой науке обратившегося к изучению философского наследия локаятиков, большое внимание их взглядам и полемике с идеалистическими и ортодоксальными концепциями уделяют советские ученые.

Описание индуистских философских даршан обычно начинают с *санкхьи*. Это связано с ее значительной древностью, определенной близостью к ряду ранних «неортодоксальных» доктрин, с ее ролью в сложении индуизма и его философии, а также научных дисциплин<sup>2127</sup>. Слово «санкхья» происходит от глагола *kāhāyā + sam*, означающего дейст-

---

<sup>2119</sup> Г.М.Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация..., с. 161–162.

<sup>2120</sup> Сарва-даршана-сиддханта-санграха II.8.

<sup>2121</sup> Сарва-даршана-санграха, гл. 1.

<sup>2122</sup> Ф.И.Щербатской. К истории материализма в Индии. — Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962, с. 247.

<sup>2123</sup> Сарва-даршана-санграха, гл. 1.

<sup>2124</sup> И.Д.Серебряков. К вопросу об истории и хронологии материализма в Индии. — Индийская культура и буддизм. М., 1972.

<sup>2125</sup> Г.М.Бонгард-Левин. Древнеиндийская культура и материализм. Арьябхата и локаятики. — ВДИ. 1978, №2.

<sup>2126</sup> Д.Чаттопадхья. Локаята даршана. М., 19М; он же. Индийский атеизм. М., 1973; он же. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981; D.Riepe. The Naturalistic Tradition in Indian Thought. Seattle 1961; K.K.Mittal. Materialism in Indian Thought. Delhi, 1974; D.R.Shastri A Short History of Indian Materialism, Hedonism and Sensualism. Calcutta, 1957.

<sup>2127</sup> Изложение философского учения санкхьи занимает значительное место в работах по истории духовной культуры древней Индии. Среди многочисленных специальных исследований следует выделить



вие подсчета, исчисления, калькулирования, и эта этимология очень точно отражает специфическую особенность учения, заключающуюся в составлении особого рода списков элементов бытия. Как и остальные ортодоксальные философские традиции, санкхья выделяет прежде всего духовно-практическую цель, а именно «освобождение». В многовековой истории данной школы различается ряд последовательных этапов, из коих на период древности падают три<sup>2128</sup>.

В первый (VII — V — III вв. до н.э.) санкхья представляла собой множество параллельно развивавшихся учительских традиций и не восходила, как часто полагают, к единому основателю учения — Капиле. Для этого этапа характерно преимущественное внимание к сотериологии. Каждое значительное направление имело свои списки элементов бытия, предназначавшиеся для адептов-отшельников (иногда обращались с проповедью и к мирянам). К концу периода обнаруживаются заметные смещения «акцентов»: больший интерес к космологии, усиление полемики внутри традиции, большая детализация и организованность текстов-перечней (один из них назывался «Шашти-тантра») и начало «индуизации» санкхьи.

Второй период (конец I тысячелетия до н.э.) можно назвать эпохой развития санкхьи как конгломерата школ, главные из которых были связаны с именами Варшагани, Виндхьявасина, Паурики, Мадхавы. Сохраняя свои прежние «практические» основы, более того, углубляя их и укрепляя связи с йогическими школами, она демонстрирует поворот к рационализму в исследовании средств доказательств. Выявляется и другая весьма существенная тенденция — постоянная полемика с идейными оппонентами. Свидетельства более поздних источников позволяют реконструировать дискуссии с вайшешиками и ведантистами, а синхронные данные эпохи рисуют картину почти непрерывных диспутов с буддийскими философами.

Лишь на третьем этапе (V — VII вв.) окончательно складывается унифицированная философская даршана. Ишваракришна (V в.) в кратком стихотворном трактате «Санкхья-карика» (72 стиха размером арья) изложил основные идеи предшествующих учений, подвергнув их самостоятельной интерпретации. На период древности приходится составление и первых авторитетных комментариев, которые вместе с трактатом Ишваракришны образуют то, что называется классической санкхьей, — «Санкхья-вритти» (по мнению некоторых исследователей, автокомментарий Ишваракришны<sup>2129</sup>); «Санкхья-саптати-вритти», а также два очень ценных текста: «Хиранья-саптати-вритти» Парамартхи (VI в.), сохранившийся лишь в китайском переводе, и обширная «Юкти-дипика» (VI-VII вв.).

Самое общее представление о доктрине санкхьи можно получить из обзора центральных положений «Санкхья-карики». Исходным пунктом философии Ишваракришны является учение о трех видах страдания человека (от самого себя, других живых существ и сверхъестественных сил), избавление от которых не приносят ни «обычные» земные средства, ни совершение обрядов. Основной причиной страдания объявляется незнание, неосознание индивидом своей «истинной» природы, т.е. отождествления «Я» с комплексом

---

лишь некоторые А.В.Keith. *The Sāṅkhya System*. Calcutta, 1949; Е.Н.Johnston. *The Early Sāṅkhya*. L., 1937; Е.Фрауwallner. *Geschichte der indischen Philosophie*. Bd 1. Salzburg, 1953. Обзор результатов по исследованию доклассической санкхьи содержится в кн.: J.G.Larson. *Classical Sāṅkhya*. Delhi, 1979. Фундаментальные описания доктрин классического учения содержатся в работах: R.Garbe. *Die Sāṅkhya-Philosophie*. Lpz., 1894; V.V.Sovani. *A Critical Study of the Sāṅkhya-System*. Poona, 1935; Е.Фрауwallner. *Zur Erkenntnislehre des klassischen Sāṅkhya-Systems*, — «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens» (далее WZKSO), 1958; Bd 2; S.Dasgupta. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 2. Cambridge, 1932; Sāṅkhya-Kārikā of Īśvarakriṣṇa with Gaudapādabhāṣya. Critically ed. with transl., Notes by T.G.Mainkar. Poona, 1964; The Tattva-Kaumudī Vācaspati Mīśra's Commentary on the Sāṅkhya-Kārikā. Transl. into English Mahamahopadhyaya Gandanath Jha, with Introduction and Critical Notes by Har Dutt Sharma. Poona, 1965. Сопоставительный и текстологический обзор комментариев к «Санкхья-карике» см.: Е.А.Solomon. *The Commentaries of the Sāṅkhya Kārikā*. A Study. Gujarat, 1974.

<sup>2128</sup> Периодизация истории санкхьи дана в работе: В.К.Шохин. *Источниковедческие проблемы изучения истории санкхьи (древнейший период)*. Автореф. канд. дис. М., 1981.

<sup>2129</sup> Такова точка зрения Э.Соломон, впервые издавшей этот комментарий.

психофизических элементов. Поэтому перед адептом санкхьи стоит задача подлинного понимания структуры окружающего мира и собственного «Я», для чего необходимо провести должный отбор среди имеющихся средств познания. Полемизируя с другими системами, санкхьяики утверждали, что реально существуют только три независимых источника познания (праманы). Многообразие непосредственно данной действительности достигается с помощью чувственного восприятия (пратьякша), метафизические вопросы решаются путем «абстрактного вывода» (главный философский «инструмент» в санкхье), наконец, вопросы, не разрешимые умозрительным путем, требуют обращения к авторитету (аптавачана).

Онтологическое учение санкхьи в общих чертах такого: вся материальная и психоментальная действительность «разлагается» на 23 начала бытия (таттва), которые в совокупности составляют «проявленное» (вьякта). Специфические соединения «начал» образуют все виды реальности, начиная с камня и кончая добродетельным поведением. «Начала» несводимы друг к другу, однако обладают общими качествами — они причинно обусловлены, невечны, ограничены по своим функциям и сферам, «активны», множественны и т.д. Значит, в их основе лежит источник, характеризующийся разнообразными показателями: он извечен, един, безграничен и т.д. Все виды «проявленного» выступают следствием по отношению к этому источнику, именуемому «непроявленное», или пракрити, прадхана<sup>2130</sup>. По учению Ишваракришны, любое следствие уже материально содержится в причине, но только в скрытом виде (комментаторы ссылались на пример с горшком, который уже предсуществует в глине).

Проявленное и непроявленное — не две разные реальности, но, строго говоря, поверхностный и глубинный аспекты одной. С ней, по мнению санкхьяиков, связаны три психологических состояния — радость, страдание и безразличие, — которые соотносятся с тремя онтологическими состояниями — «освещение», «активность», «препятствие». Оба вида состояний суть выражения трех конечных начал объективного мира, или гун, — саттвы, раджаса и тамаса, функционирующих только в тесном взаимоотношении, подавляя временно друг друга и опираясь друг на друга. Именно гуны определяют характер пракрити, которая предстает как единство их и 23 таттв, также являющихся их модификациями.

Однако три главных психологических состояния с необходимостью требуют того, кто бы их испытывал, бессознательный мир требует «надзирателя», а вся религиозная практика, нацеленная на «освобождение», — того, кто должен «освободиться». Все эти функции приписываются духовному началу — пуруше, понимаемому как «чистое сознание». Он принципиально отличен от «гунного мира» и выступает как пассивный, индифферентный и изолированный его созерцатель. Ввиду же различий в деятельности живых существ и одновременности их рождений и смертей Ишваракришна утверждает множественность пуруш. Взаимная соотнесенность и противопоставление «гунного мира» (прежде всего пракрити) и пуруши составляют главную черту философии школы санкхья, ее дуализм.

Онтология классической санкхьи определила специфику ее учения о космической эволюции, познавательном процессе, метампсихозе и «освобождении». Космическая эволюция мыслится санкхьяиками как порождение всех видов «проявленного» из их первопричины — пракрити: в начале каждого мирового периода пуруша каким-то образом воздействует на три гуны, нарушая их временное равновесие в период космического покоя (пралая). Преобладание в пракрити саттвы порождает первую из таттв — «интеллект» (махат, буддхи). Махат порождает «аханкару» (осознание собственной индивидуальности). Аханкара служит источником следующих двух видов «начал»: при преобладании саттвы — одиннадцати способностей восприятия и действия, или «индрий» (слышание, видение, осязание, вкушение, обоняние, «работа», речь, ходьба, испражнение, размножение и ум — манас, синтезирующий восприятия органов чувств); при доминировании тамаса — пяти объектов восприятия в их «нерасчлененном», тонком состоянии, или танматр (субтильные формы, звуки, соприкосновения, вкусы и запахи). На завершающем «эволюцион-

---

<sup>2130</sup> Часто этот термин переводится как «первоматерия».

ном витке» танматры порождают пять «махабхута» — материальных начал, соответствующих пяти первоэлементам — пространству, ветру, огню, воде и земле. На этом эволюция заканчивается, любые дальнейшие реалии мира могут быть производными только от перечисленных таттв.

Во многом оригинальна и гносеология санкхьи. Познавательный процесс осуществляется в результате взаимодействия индрий и манаса, аханкары и буддхи, перерабатывающих первичную информацию об объектах. Взаимодействуют они одновременно или поэтапно. Буддхи производит «окончательное» восприятие для пуруши; более того, в ней локализуется всякое сложное и глубокое познание, даже самое главное — касающееся отличия духовного начала от всей окружающей его гунной реальности.

Пуруша, будучи чистым сознанием, может участвовать в познании только с помощью двух видов, которыми снабжает его пракрити. «Грубое тело» образуется пятью материальными элементами и выражается в 14 «формах» — восьми формах «божественных» тел (роды Брахмы, Праджapati, Сомы, Индры, гандхарвов, якшей, ракшасов, пищачей), одной — человеческого, четырех — животного (домашний скот, дикие звери, птицы и рептилии) и одной — неподвижных объектов. Однако пуруша не может непосредственно контактировать с грубым телом и потому нуждается в посредничестве «тонкого» агрегата (линга, или сукшашарира), составленного из 18 нематериальных начал.

Согласно Ишваракришне, адепт, чтобы достигнуть «освобождения», должен размышлять о природе «Я» и мира, получать устные наставления от учителя, самостоятельно их осмысливать, стремиться к преодолению трех видов страдания, раздавать милостыню и т.д.

Воздействие этой философской традиции на духовную культуру древней Индии было огромным. Санкхья оказала влияние на ряд концепций буддизма (например, пудгалаваду и сарвастиваду), ее учение лежит непосредственно в основе всей метафизики классической йоги; ее «калькуляции» образуют компонент ряда теоретических основ медицины («Чарака-самхита», «Сушрута-самхита»); учение о гунах вошло составной частью в традиционное индийское естествознание; учение о «бхавах» (состояниях сознания) — в эстетику и поэтику. Но наиболее сильным было влияние на мировоззренческую систему индуизма, в том числе на идейную структуру таких памятников, как «Бхагавадгита», «Мокшадхарма», «Законы Ману», пураны, на концепции вишнуитской панчаратры и шиваитской пашупаты. Отношение идеологов индуизма к санкхье не было однозначным (Шанкара критиковал ее за отступление от шрути). Тем не менее ее философия вошла в плоть и кровь индуистской религии: шактистский дуализм мужского и женского начал связывался с дуализмом пракрити и пуруши, тримурти нередко осмыслился в контексте учения о трех гунах, концепция вьюх во многом опиралась на теорию космической эволюции, идея трансмиграции душ получила теоретическое обоснование в концепции «тонкого тела» и гунных диспозиций сознания.

Оценивая значение санкхьи, нужно отметить неоднозначность ее идейной позиции. Она стала важнейшей теоретической основой религиозного мировоззрения и вместе с тем сохранила множество тех черт, которые изначально сближали ее со шраманскими традициями, прежде всего с буддизмом. Важной особенностью ее является рационализм, выражающийся в том, что предложенная ею космологическая система опирается не на традиции шрути (как адвайта-веданта), а на чисто философскую аргументацию. Ряд ученых находят в учении санкхьи и существенные материалистические тенденции<sup>2131</sup>, хотя правильнее было бы говорить о наличии связей с натурфилософскими течениями (типа свабхававады). Рассматриваемая школа не случайно привлекала внимание многих исследователей индийской философии, ею интересовались также Ф.Шлегель, А.Шопенгауэр; Гегель даже находил сходство между учением о гунах и своей диалектической триадой.

---

<sup>2131</sup> См., например: Н.П.Аникеев. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965.

*Йога.* Уже первые свидетельства о санкхье, которые можно почерпнуть из «средних» упанишад («Катха», «Шветашватара», «Майтри»), отдельных разделов «Махабхараты» (в том числе «Бхагавадгиты»), поэмы Ашвагхоши «Буддхачарита», не оставляют сомнений в том, что она изначально была связана со школами йоги<sup>2132</sup>. Взаимоотношения двух традиций на рубеже I тысячелетия до н.э. и I тысячелетия н.э. остаются неизученными, но прямые указания эпических текстов позволяют сделать вывод, что между ними обнаруживаются уже и существенные расхождения. Теоретики йоги настаивают на невозможности достижения мокши без признания Ишвары и, основываясь преимущественно на практико-аскетическом опыте, иногда порицают санкхьяйков за излишнюю умозрительность. Постепенно йогические школы объединяются вокруг того направления, которое около III — V вв. систематизировало теорию и практику в сутрах, приписываемых Патанджали<sup>2133</sup> (позднее эта система нашла унифицированное толкование в комментарии Вьясы «Йога-сутра-бхашья» — V — VI вв.). Сохраняя концептуальные установки санкхьи (дуалистическая картина мира, противопоставления духовного начала и «гунности», космическая эволюция, признание трех праман и т.д.), йога-даршана разрабатывает ряд самостоятельных философских концепций и положений.

В центре системы Патанджали, как и в ранней йоге в целом, стоит сугубо религиозная идея — освобождения духовного начала от его ложного самоотождествления с реалиями психофизического мира. Причину такого самоотождествления философы йоги видят в самой деятельности интеллекта — читты (йогическое наименование буддхи), функционирование которого ведет к отражению в нем того или иного объекта: участвующее в этих процессах «Я» связывает себя с порождаемыми таким образом психическими трансформациями и полагает себя субъектом изменений. Отсюда цель — «преодоление флуктуации интеллекта», долженствующее положить конец «закабалению» «Я». Для этого и нужен многоступенчатый йогический тренинг.

Низшим уровнем сознания считается состояние «кшипта» (обеспокоенность), аналогичное обычной, полной страстей жизни, когда в читте преобладают и раджас и тамас; вторая ступень — «мудха» (притупленность) демонстрирует преобладание гуны тамаса, обуславливающее стремление к порокам, сонливость и т.д.; на третьей — «викшипта» (рассеянность) — уже возможно и добродетельное поведение, и познание правильное, интеллектуальное, хотя «бесконтрольность ума» сохраняется. Должное функционирование читты, согласно йоге, обеспечивают только два высших уровня сознания индивида — «экагра» (однаправленность), когда достигается полное сосредоточение на устойчивых объектах благодаря переизбытку в уме саттвы, и «нируддха» (прекращение), когда приостанавливается любое познание, как препятствующее пребыванию духовного начала в покое, т.е. любое осознание противостояния субъекта и объекта («Я вижу то-то», «Я есть тот-то» и т.д.).

Достижение последней ступени — процесс весьма длительный и реализуется на «восьмеричном пути». Первый шаг — подавление «страстных» инстинктов (нияма), любой формы насилия над живыми существами, лжи, хитрости, воровства, бесконтрольных сексуальных эмоций и алчности; второй — культивирование добрых навыков — телесная чистота, удовлетворенность, умерщвление плоти, повторение сакральных речений, почитание Ишвары. Получив этическую подготовку, адепт может заняться дисциплиной тела, заключающейся в способности принимать трудные, но необходимые для медитации позы

---

<sup>2132</sup> Основные исследования см.: С.Радхакришнан. Индийская философия. Т.2. М., 1957, с. 296–330; P.Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd 1. Lpz., 1920; E.W.Hopkins. Yoga-Technique in the Great Epic. — JAOS. 1901, vol. 22; H.Jacobi. Über das ursprüngliche Yoga-system. — «Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften». 1929, Bd 22; S.Dasgupta. Yoga as Philosophy and Religion. L., 1924; он же. Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930; T.W.Hauer. Der Yoga. Ein indische Weg zum Selbst. Stuttgart, 1958; M.Eliade. Le Yoga. Immortalité et Liberté. P., 1954; A.Daniélou. Yoga: The Method of Reintegration. L., 1949.

<sup>2133</sup> Перевод «Йога-сутр» см.: J.N.Woods. The Yoga-System of Patañjali. — The Harvard Oriental Series. Vol. 17. Cambridge, 1914.

(типа падмасаны, бхадрасаны, маюрасаны и т.д.). Поскольку приверженцы йоги убеждены в том, что на деятельность ума большое влияние оказывает дыхание, на ступени пранаяма предписывается контроль над вдохом, выдохом и нахождением воздуха в теле (система особых упражнений). На пятой ступени — тренировка по удержанию органов чувств от воздействия объектов (пратьяхара) — достигается контроль над перцептивно-эмоциональной системой человеческой психики и завершаются предварительные стадии йогического тренинга, после чего адепт уже готов к «сосредоточению».

Медитация, учили йоги, тоже не приходит сама собой и потому должна реализовываться в последовательности упражнений. Вначале концентрируется внимание на определенном объекте (будь то луна, собственный нос или образ божества), затем должно сосредоточиться на выбранном объекте (дхьяна); завершается все полным «растворением» ума, когда субъект уже не отличает себя от объекта (самадхи). Благодаря разрушению осознания субъектно-объектного противопоставления прекращается деятельность сознания (как отражения любых объектов) и достигается желанное «освобождение». Основной характеристикой практического учения йоги является важность порядка прохождения ступеней самоусовершенствования; ни на одну последующую нельзя подняться, не освоив предыдущей. Это находится в непосредственной связи с последовательным сотериологическим индивидуализмом (само богочитание здесь — только одно из средств накопления нужных «результатов»). Существенное место в йогической практике занимают и физиологические спекуляции; утверждается, что проходящая через позвоночник и черепной шов «сущумна» — главная «трасса» достижения «освобождения» и приостановления потока времени.

Из всех классических даршан йога выделяется своей «практической» стороной, и удельный вес в ней собственно метафизических вопросов незначителен. Теоретическая новизна школы Патанджали по сравнению с санкхьей выражается в том, что его система вводит в класс духовного начала Ишвару, который предстает как пуруша, свободный от кармических результатов, страданий, и обладает всеведением. Будучи лишь первым среди других индивидуальных пуруш и не являясь аналогом Абсолюта веданты, он тем не менее может, согласно философам этого направления, оказывать влияние на «простые» души и способствовать их «освобождению». Патанджали разрабатывает и своеобразную классификацию видов умственно-психической активности, опираясь на достижения древнеиндийской психологии. В йоге их насчитывается пять: истинное познание (прамана), являющееся следствием правильно «работающих» восприятия, логического вывода и авторитетного свидетельства; ложное познание, включающее и сомнение (випарьяя); словесное суждение с несуществующим денотатом (викальпа); сон, мыслимый как нечто, наполненное положительным содержанием; память (смрити) — простое воспроизведение полученной информации без добавления нового познания. С практическими целями йоги связана и классификация тех состояний, которые приносят индивиду непосредственное, ежедневно осознаваемое страдание (клеша). Гораздо более «теоретичный» характер носила полемика с буддистами-виджнянавадинами, которой посвящены многие сутры четвертой части трактата Патанджали. Оспаривая солиптические идеи виджнянавадинов, он и его комментаторы подчеркивали объективность феноменов внешнего мира. Наконец, в комментаторской литературе йоги мы встречаем защиту теории «спхота», т.е. проблематику философии языка.

Подобно тому как без санкхьи непонятна мировоззренческая структура индуизма, без йоги — индуистская религиозная практика. Подготовительные ступени «восьмеричного пути», стадии сосредоточения, система дхьяны в той или иной степени вошли в арсенал вишнуитского, шиваитского и шактистского культа и оказали заметное влияние на буддизм и джайнизм.

Европейскую мысль экзотичность йоги привлекала еще со времен греческих путешественников в Индию. В новое время образ пребывающего в состоянии медитации аскета проник в романтическую литературу. Наконец, по мере знакомства с текстами йоги и рос-

том деятельности индуистского миссионерства в Старом и Новом Свете появляется множество пропагандистов «восьмеричного пути» (и индийского и европейского происхождения), которые пытаются убедить своих приверженцев в возможности разрешить с его помощью все проблемы человеческого бытия. Значительно большее распространение на Западе получила мода на утилитарное использование отдельных элементов йогического учения.

*Вайшешика.* Название этой системы — производное от категории «вишеша» — «особенное», «вид», отсюда вайшешика — школа, трактующая особенное. Традиция ее восходит к легендарному мудрецу Канаде (букв. «поедающий атомы»), время жизни которого определяется весьма приблизительно — между III и I вв. до н.э.<sup>2134</sup> Приписываемый ему основополагающий текст «Вайшешика-сутры» состоит из десяти книг: в первой рассматриваются шесть категорий вайшешики, во второй и третьей — экспозиция субстанций и их качеств, в четвертой — атомы, в пятой — движение, в шестой — проблемы этики; остальные посвящены вопросам логики и теории познания<sup>2135</sup>. Самые ранние комментарии к данному сочинению не сохранились. По мнению К.Поттера, существовали по крайней мере три комментария: «Вайшешика-сутра-вакья», «Вайшешика-сутра-вакья-катанди» и «Раванабхашья», приписываемый Атрее<sup>2136</sup>. Почти все комментарии более позднего времени были созданы уже к бхашье Прашастапады «Падартха-дхарма-санграха» (V в.). (Сам же этот текст — достаточно независимое от сутр изложение системы, испытавшее заметное влияние буддийской логики<sup>2137</sup>.) Наиболее известные из них — «Вьомавати» Вьомашивы (900–960) и «Ньяя-кандали» Шридхары, (950–1000). Позже многие авторы вновь обратились к комментированию «Вайшешика-сутр» — Чандранинда, создавший «Вайшешика-сутра-врити» (VIII — IX вв.), Вадиндра — «Вайшешика-сутра-вакью» (1175–1225) и др.

После Прашастапады наметилась тенденция сближения вайшешики с ньяей, что отразилось в комментариях найяиков — Ватсьяны (IV — V вв.), Уддьотакары (V — VI вв.), Джаянты и Бхасарваджни (X в.). Эпоха синкретической школы ньяя-вайшешика относится уже к средним векам. Ее принято начинать с комментария Шивадитьи «Саптападартхи» (XII в.); традицию продолжили Гангеша (XIII в.) и Кешавамишра (XIII — XIV вв.).

Эволюция учения выражалась не только в логическом развитии и систематизации идей «Вайшешика-сутр»; немалое влияние на него оказали дискуссии с различными философскими школами, особенно ведантой и буддизмом, которые критиковали эту систему за реалистическую онтологию и теорию познания<sup>2138</sup>. Впрочем, со временем обсуждение философских проблем превратилось в бесконечные схоластические прения, понятные только непосредственным участникам спора. В итоге вайшешика постепенно утрачивала свою самостоятельность и оригинальность и как бы вливалась в русло веданты.

Концептуальную основу рассматриваемого учения составляет система шести категорий (падартх): субстанция (дравья), качество (гуна), движение (карма), общее (саманья), особенное (вишеша), присущность (самавая). Поздние комментаторы добавляют к этому списку седьмую категорию — небытие (абхава). Первоначалами и первопричинами мира, согласно вайшешике, служат девять субстанций, пять из которых (земля, вода, огонь, воздух и акаша) материальны и состоят из атомов, остальные нематериальны и обладают бесконечной, всепроникающей природой (манас, пространство, время, Атман). Каждой из дравья свойствен определенный набор качеств, причем одно из них — вишеша-гуна, т.е. специфично только для субстанций данного вида. Такое качество связано с ней отношением присущности, другие соединены со своим субстратом механически (самйогой) и могут

<sup>2134</sup> B.K.Matilal. Nyāya-Vaiśeṣika. Wiesbaden, 1977, с. 54.

<sup>2135</sup> Vaiśeṣika darśana with Praśastāpadabhāṣya. Varanasi, 1966.

<sup>2136</sup> Encyclopedia of Indian philosophies: Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Ed. by K.Potter. New Jersey, 1977, с. 11–12.

<sup>2137</sup> Одно из сочинений ранней вайшешики дошло до нашего времени в китайском переводе. См.: H.Ui. The Vaiśeṣika Philosophy. L., 1917.

<sup>2138</sup> О полемике веданты с вайшешикой см.: В.Г.Лысенко. Шанкара и атомизм вайшешики. — ВДИ. 1980, №2.

меняться в различных условиях. Так, для субстанций земли характерен запах, иные же ее качества: цвет, вкус, температура — проявляются в результате «примеси» других дравья.

Первые пять субстанций — стихии, или элементы мира (махабхута). Главное в элементаризме вайшешики — это корреляция стихий с органами чувств, в которой первые играют роль субстрата чувственных ощущений: земля — обоняния (нос), вода — вкуса (язык), воздух — осязания (кожа), огонь — зрения (глаз), акаша — слуха (ухо). По убеждению вайшешиков, органы чувств, хотя они находятся в теле, не являются его частями. Органом вкуса, например, является не собственно язык, а атомы воды, покрывающие его («подобное воспринимается подобным»).

Все материальные стихии — сложные образования и сами состоят из «ану» (атомов), которые рассматриваются как предельно малые материальные частички сферической формы, не воспринимаемые органами чувств. Два однородных атома образуют диаду, три — триаду, выступающую как макрообъект, доступный обычным органам чувств (пылинки в луче солнца). Амбивалентность характеристик атомов у Канады и Прашастапады дала основание одним исследователям считать атом математической точкой<sup>2139</sup>, другим — видеть в нем энергетические *stimuli*<sup>2140</sup>, третьим — настаивать на его пространственном размере<sup>2141</sup>. Из-за неопределенности этого исходного понятия атомизм вайшешики вызывал критику уже в ранний период. Любопытно, что именно ньяя, школа, оттачивавшая искусство полемики, приняла на себя функцию защиты атомизма, одновременно углубляя и развивая его идеи.

Среди атомистических теорий, широко распространенных в Индии, атомизм вайшешики — наиболее последовательная и цельная мировоззренческая система. Значение ее для индийской мысли можно сопоставить с тем значением, которое имел для развития греческой философии атомизм Демокрита. Однако при известном сходстве эти системы существенно разнятся, когда речь идет о решении кардинальных проблем. Ану вайшешики в противоположность чистым формам — атомам Демокрита обладают запахом, цветом, вкусом, температурой и т.п. В связи с этим проблема объяснения чувственного многообразия окружающего мира решается ими неодинаково: Демокрит различия в чувственных ощущениях выводил из различия форм и порядка атомов, а вайшешики объясняли их разными чувственными, но не воспринимаемыми чувственно качествами атомов. Столь же принципиально расходятся они в объяснении природы движения последних: Демокрит наделял их вечным движением и считал процессы миробразования естественными, вайшешики же разделяли движение и субстанцию и допускали первотолчок в виде «адришт» — кармических потенций душ. Различна и дальнейшая судьба греческого и индийского атомизма: первый пошел по пути превращения философского учения в научную теорию, второй оставался в сфере философских, а в дальнейшем и теологических спекуляций (средневековые комментаторы используют идею атомов для доказательства существования бога).

Вопреки мнению некоторых ученых, склонных обнаруживать точки прямого соприкосновения между двумя атомистическими традициями, типологические различия указывают на отсутствие взаимовлияний и независимость возникновения этих систем в Греции и Индии<sup>2142</sup>.

Космогония вайшешики, впервые изложенная Прашастападой, демонстрирует своеобразный сплав атомизма и мифологических представлений. Мир развивается циклически под наблюдением Махешвары, который следит за соблюдением дхармы, а когда дхарма истощается, волею Махешвары мир распадается на атомы, дабы дать покой (пралая) душам, истощенным бесконечными перерождениями. В конце космической ночи Махешвара посредством адришт приводит в движение атомы, которые образуют последовательно воз-

<sup>2139</sup> B.Faddegon. *The Vaiśeṣika System*. Wiesbaden, 1969, с. 13.

<sup>2140</sup> J.Chatterjee. *The Hindu Realism*. Allahabad, 1912, с. 43.

<sup>2141</sup> A.Keith. *Indian Logic and Atomism*. N.Y., 1968, с. 218.

<sup>2142</sup> В.Г.Лысенко. Атомизм вайшешики и атомизм Демокрита. — *Древняя Индия: историко-культурные связи*. М., 1982.

дух, воду, землю и огонь. После этого Ишвара творит золотое яйцо, и из него появляются все существующее и четырехликий Брахма. Усилием ума Брахма порождает своего сына Праджапати и четыре варны.

В основе отношений вещей друг к другу лежат, согласно вайшешике, пространство и время. Будучи субстанциями, они вечны и бесконечны, однако в реальной практике воспринимаются как дискретные и конечные (ср. абсолютное и относительное пространство и время у Ньютона).

Завершающим разделом онтологии данной системы является своеобразная механистическая концепция движения. Оно рассматривалось как процесс, состоящий из дискретных моментов (кшан), в каждый из которых предмет отделяется от одной точки пространства и соединяется с другой. Переход от одного момента движения к другому при отсутствии внешнего толчка объяснялся особой способностью тел сохранять предшествующие состояния — «самскар» (догадка об инерции тел). По направлению в пространстве Канада различал пять видов движения: вверх, вниз, расширение, сжатие, хождение; Прашастапада добавлял еще два вида: движения, протекающие при участии сознания (движения частей тела человека и предметов, связанных с ним), и бессознательные (движения в четырех стихиях). Движение огня и манаса Канада и Прашастапада объясняли действием адришт (в этом контексте адришта имеет значение ненаблюдаемой физической силы).

По учению вайшешики, основой психической жизни выступает манас, синтезирующий показания органов чувств и передающий их Атману. Представители данной школы придерживались концепции множественности индивидуальных душ. Атман, на их взгляд, — субстрат познания, воли и эмоций, однако он не может действовать вне тела, без соединения с манасом.

Из реалистической онтологии вайшешиков вытекало и реалистическое понимание познания как обнаружения объекта, независимого от познающего. В целом гносеология их фактически совпадает с теорией познания ньяи.

В определении практического назначения своего учения в качестве пути к мокше вайшешики не отличались от приверженцев других течений индийской религиозно-философской мысли. Они считали, что «освобождение» связано с отстранением от органов чувств манаса и его соединением с Атманом; это вело к прекращению действия адришт, т.е. «закона кармы».

Данная школа сыграла значительную роль в развитии философской традиции Индии. Именно вайшешики создали реалистическую онтологию, противостоящую феноменализму буддийских систем, с одной стороны, и идеалистической метафизике веданты — с другой. Главным вкладом их были натурализм, стремление к рациональному, причинно-следственному объяснению мира, что привело к выработке одной из самых первых систем атомистического строения материи. Учение о падартхах оказало существенное влияние на формирование категориального аппарата многих школ, в особенности мимансы и санкхьи<sup>2143</sup>.

*Ньяя* и вайшешика часто рассматриваются как части единого целого. Действительно, тематически они как бы дополняют друг друга: вайшешика развивает онтологию, ньяя исследует процессы и методы достоверного познания, обе школы отправляются от многих общих доктринальных положений, однако исторически они складывались самостоятельно и до сравнительно позднего времени имели собственные комментаторские традиции.

Ф.И.Щербатской связывал происхождение ньяи с разработкой методики диспута. Показательно, что иногда она называется «вадавидья», или наука дискуссии. Само слово «*ньяя*» означает «логически правильное рассуждение», аргумент; отсюда и основная тема школы — теория достоверного или логически истинного познания.

Начало этой философской школы может быть условно отнесено к I в. — времени создания «*Ньяя-сутр*», авторство которых приписывается Готаме, или Гаутаме, по кличке

---

<sup>2143</sup> О влиянии вайшешики на категориальную систему санкхьи см.: S.A.Kent. Early Sāṅkhya in the Buddhacarita. — «Philosophy East and West». 1982, vol. 32, №3.



«Акшапада» — «Смотрящий под ноги». Это, по мнению Д.Чаттопадхьяи, указывает на «земной, эмпирический подход» к явлениям<sup>2144</sup>. «Ньяя-сутры» включают пять книг, каждая из которых содержит два раздела. Первая излагает в общих чертах 16 падартх системы, которые более подробно обсуждаются в остальных книгах; вторая обращается к вопросу о роли сомнения (самшая) в доказательстве; третья трактует природу Атмана, чувств и их объектов; четвертая посвящена выяснению причины страдания и нахождения путей «освобождения»; в пятой рассматриваются «джати», или мнимые возражения. Классическим комментарием к сутрам считается «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны (IV в.) — текст, подвергнутый буддийским логиком Дигнагой острой критике<sup>2145</sup>. Следующий по времени комментарий — «Ньяя-варттика», принадлежавший перу Уддьотакары (VI — VII вв.), был специально написан в защиту Ватсьяяны. Линию Уддьотакары продолжили Вачаспати Мишра (IX в.) в сочинении «Ньяя-варттика-татпарьятика» и Удаяна (XI — XII вв.) в комментарии к «Татпарьятике». Он завершает этап в истории «старой ньяи». Начало «новой» («навья ньяя») было положено комментарием Гангешы «Таттва-чинтамани» (XIV в.). Эта традиция развивалась главным образом в Бенгалии, ставшей центром индийской логики<sup>2146</sup>.

Подобно вайшешике, ньяя придерживается принципов философского реализма: все реально и в равной степени доступно чувственному познанию. «Вся система (ньяя-вайшешика. — *Авт.*), — писал Ф.И.Щербатской, — представляет собой не что иное, как последовательно проводимый и развиваемый принцип реализма. Если субстанции являются реальными, то присутствующие в них универсалии также являются реальными и связующие их отношения в такой же мере являются внешними реальностями»<sup>2147</sup>. Именно реализм и послужил причиной полемики между ньяей и буддизмом йогачары, придававшим первостепенное значение «виджняне» (чистому сознанию).

Предмет рассмотрения ньяи — 16 падартх: «прамана» — средство достоверного познания; «прамея» — объекты познания (Атман, тело, индрии, пять элементов, объекты чувств, манас, буддхи, активность, зло, перерождение, результат, страдание, освобождение); «самшая» — сомнение; «прайоджана» — цель действия; «дриштанта» — пример, бесспорный факт, иллюстрирующий общее правило в споре; «сиддханта» — то, что принято за основу в той или иной системе мысли; «аваява» — член силлогизма; «тарка» — гипотетический аргумент; «нирная» — знание о каком-либо объекте, полученное любыми средствами познания; «вада» — дискуссия по конкретной проблеме, ведущаяся по правилам логики и направленная на отыскание истины; «джалпа» — схоластический спор не ради отыскания истины, а ради победы в споре; «витанда» — спор, при котором ничего не утверждается, но противники стараются всеми средствами опровергнуть друг друга; «хетвабхаса» — кажущаяся критика оппонента; «чхала» (букв. «увертка») — стремление вложить в слова оппонента иной смысл; «джати» — изворотливый ответ на какой-либо довод; «ниграхастхана» — почва для поражения в споре.

Теория познания ньяи исходит из различения четырех видов праман: «пратьякши» (чувственного восприятия), «ануманы» (логического вывода), «упаманы» (сравнения) и «шабды» (свидетельства авторитетного источника). Известный современный исследователь Н.С.Джунанкар полагает, что учение ньяи о праманах основано на «логической грамматике инструмента»: инструмент — это то, посредством чего достигается цель, но что само не может быть целью<sup>2148</sup>. В духе реализма процесс познания понимается как обнаружение объектов, существующих вне и независимо от нашего сознания. Различается познание двух родов: достоверное (прама) и недостоверное (апрама), включающее память, сомнение, ошибки и гипотетический аргумент — все, что не дает ясного и определенного знания об

<sup>2144</sup> Д.Чаттопадхьяи. История индийской философии. М., 1966, с. 221.

<sup>2145</sup> Nyāya: Nyāya-sūtras with Vātsyāyana's Commentary. Transl. by M.Gangopadhyaya. Intr. by D.Chattopadhyaya. Calcutta, 1982.

<sup>2146</sup> Д.Г.Х.Инголлс. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1974.

<sup>2147</sup> Th.Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol. 1. Leningrad, 1932, с. 25.

<sup>2148</sup> N.S.Junankar. Gautama: The Nyāya Philosophy. Delhi, 1978, с. 485.

объекте. Познание, когда объект раскрывается с полной определенностью и не вызывает сомнений, считается достоверным. Главным критерием его истинности служит соответствие фактам, получаемым в опыте (критерий практики).

Один из главных разделов логики ньяи — учение о логическом выводе, понимаемом как пятиступенчатый процесс, при котором от восприятия некоего признака (линга) приходят к установлению чего-либо невоспринимаемого. Основанием для такого перехода служит связь — «вьяпти» (букв. «взаимопроникновение») данного признака с ненаблюдаемым. Классический пример — вьяпти между дымом и огнем, где дым — это «линга» (признак), а огонь — «садхья» (то, что выводится). Холм, из-за которого виден дым, но не видно огня, обозначается термином «пакша» (взгляд).

1. Холм огнен,
2. потому что он дымится,
3. все, что дымится, — огненно, например очаг,
4. холм дымится, что не может не сопровождаться огнем,
5. следовательно, холм огнен.

По мнению Ф.И.Щербатского, пятичленный силлогизм ньяи — это некоторый дедуктивный шаг от одного частного случая к другому частному случаю. По сравнению с трехчленным силлогизмом Аристотеля он выглядит довольно громоздко и содержит ряд повторов, что и вызвало критику Дигнаги, предложившего двучленный силлогизм.

Трудно переоценить вклад логики ньяи в развитие рационалистической традиции индийской религиозно-философской мысли. По сути, она создала некий эталон логического рассуждения для всех школ индуизма. Высоко оценила ее и европейская наука. В логике ньяи даже пытались усмотреть зачатки идей, получивших развитие в современной математической логике. Однако нужно иметь в виду, что для самой ньяи логика не была самоцелью. Как и другие индуистские даршаны, она исходила из тезиса, что познание подчинено высшей религиозной задаче — «освобождению».

*Миманса.* В философско-религиозной традиции индуизма пурва-мимансе принадлежит особое место из-за ее теснейшей связи с учениями самхит и брахман, прежде всего с их ритуально-практической стороной<sup>2149</sup>. Теоретическое обоснование индуистских ритуальных предписаний, утверждение и защита авторитета вед в качестве источника знания религиозного долга, обязанностей (дхармы) — такова главная установка мимансы. По словам Ф.И.Щербатского, сторонники ее были самыми ортодоксальными теологами в истолковании старой брахманистской религии жертвоприношений<sup>2150</sup>.

Слово «миманса» означает «изучение», «исследование», «проверка», смысл же определения «пурва» (первый) не совсем ясен. Ее принято называть «первой», видимо, для того, чтобы отличить от уттара-мимансы, т.е. веданты, хотя такого рода нумерация не имеет прямого отношения ко времени их возникновения. Скорее всего речь идет о содержательном соотношении двух систем<sup>2151</sup>.

Ярко выраженный культово-практический характер мимансы, внимание к ритуальной технике объясняют сравнительно небольшой интерес ученых к этой школе. В литературе высказывались даже сомнения в правомерности включения ее в число собственно философских систем<sup>2152</sup>.

Вместе с тем отмечается ее своеобразие и высокий уровень разработки в ней теории познания<sup>2153</sup>.

Стремясь подчеркнуть оригинальность этого учения, ряд исследователей писали о его атеистической направленности. Такую точку зрения, несмотря на ее парадоксальность

---

<sup>2149</sup> Nicola Abbagnano. *Diccionario de filosofia*. Habana, 1972, с. 805; G.Tucci. *Storia della filosofia indiana*. Torino, 1957, с. 127.

<sup>2150</sup> Th.Stcherbatsky. *Buddhist Logic*. Vol. 1, с. 22.

<sup>2151</sup> С.Радхакришнан. *Индийская философия*.

<sup>2152</sup> М.Мюллер. *Шесть систем индийской философии*.

<sup>2153</sup> E.Frauwallner. *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karma-Mīmāṃsā*. Wien — Köln, 1968.

(ввиду тесной связи данной школы с ведийским ритуализмом), защищает Д.Чаттопадхья, который выводит атеизм мимансы из примитивной магии (правда, Д.Чаттопадхья относит к атеистическим почти все течения индийской философии). При явной противоречивости оценок остается несомненной особая роль этой системы в развитии индуизма и многих его доктринальных положений. Справедливо указывается и на вклад ее в теорию языка и констатируется (иногда, возможно, слишком смело) близость ее концепции ряду идей современной лингвистики<sup>2154</sup>.

В сочинениях мимансы разбираются и некоторые правовые вопросы — к ее свидетельствам не раз обращались историки, анализирующие социально-экономические отношения в древности. Впрочем, по сравнению с другими мировоззренческими системами она по-прежнему остается малоизученной. Известный индийский исследователь Г.Джха писал в одной из своих работ (была издана еще в 1911 г. и затем переиздана без каких-либо изменений в 1978 г.): «Ни в одном труде... мимансашаstra не объяснена в целом... не известен ни один труд, посвященный различиям во взглядах между школами в мимансе по всем пунктам...»<sup>2155</sup>.

Основы ее учения изложены в сочинении «Миманса-сутры», авторство которого, по традиции, приписывается Джаймини. К сожалению, о нем никаких сведений нет. Мудрец Джаймини считается автором «Джайминия-брахманы»<sup>2156</sup>, но вряд ли он непосредственно связан с создателем сутр. Возможно, что это имя принадлежало брахманскому клану (готре).

О времени появления «Миманса-сутр» можно говорить лишь условно. Согласно традиции, это одно из древнейших (или даже древнейшее) произведений такого рода<sup>2157</sup>. Обычно сочинение Джаймини датируют 200 г. до н.э. — 200 г. н.э., хотя дошедший до нас текст не свободен и от позднейших интерполяций.

Поскольку, как полагают исследователи, миманса возникла в качестве учения о правильном понимании ведийских текстов, попытки систематизировать и упорядочить непомерно разросшийся и усложнившийся ритуал, дать ему удовлетворительное теоретическое истолкование<sup>2158</sup>, естественно, что большая часть «Миманса-сутр» посвящена правилам интерпретации ведийских текстов и ритуальных наставлений. Однако уже в этом самом раннем произведении содержатся зачатки и собственно философского учения.

Последующая история школы, как, впрочем, и других даршан, — это история комментаторских текстов. Первые из них не сохранились или сохранились лишь в виде вкраплений в сочинения более поздних представителей школы<sup>2159</sup>. Из дошедших до нас комментариев наиболее авторитетна «Миманса-сутра-бхашья», приписываемая Шабарасвамину, жившему, по-видимому, уже в эпоху Гупт<sup>2160</sup>. В его труде основные идеи учения получают систематическое и подробное изложение и развернутую аргументацию.

На сочинение Шабарасвамина опирались почти все представители школы, среди которых прежде всего надо назвать Прабхакару и Кумарилабхатту, давших начало двум главным течениям мимансы. Расходясь между собой в решении ряда вопросов (например, по поводу числа источников познания), адепты этих двух направлений в целом отправляются от кардинальных принципов первоучителей. В средние века миманса постепенно теряет философскую самостоятельность и сливается с ведантой<sup>2161</sup>.

Концептуальные положения мимансы определяются ее центральной задачей — исследование и обоснование дхармы. Ведущим признаком последней считается «чодана» —

---

<sup>2154</sup> E.Abegg. Die Lehre von der Ewigheit des Wortes bei Kumāṛila. — Festgabe für Jacob Wackernagel. Göttingen, 1924.

<sup>2155</sup> G.Jha. The Prabhākāra School of Pūrva Mīmāṃsā. Delhi, 1978, c. 4.

<sup>2156</sup> M.Winternitz. History of Indian Literature. Calcutta, 1930, c. 190.

<sup>2157</sup> H.Jacobi. The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brāhmaṇas. — JAOS. 1911, №31, c. 28.

<sup>2158</sup> E.Frauwaller. Mīmāṃsāsūtra I. 16–23. — WZKSO. 1961, Bd 5.

<sup>2159</sup> E.Frauwaller. Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karma-Mīmāṃsā.

<sup>2160</sup> G.Jha. The Prabhākāra School..., c. 3–6.

<sup>2161</sup> U.Mishra. Critical Bibliography of Purva-Mīmāṃsā. Allahabad, 1940.

императив, призыв к действию; по данному признаку необходимо найти источник достоверного знания о дхарме. Таким источником не может быть чувственное восприятие (прагьякша), ибо оно предполагает контакт между индриями и объектом восприятия, т.е. наличным. Объект восприятия уже дан в опыте, но ведь дхарма — императив, поэтому восприятие непригодно для ее познания.

Ограниченность миром наличного свойственна и другим источникам познания (праманам), опирающимся в конечном счете на восприятие, — анумане (логическому выводу), упамане (сравнению), артхапатти (гипотезе, постулированию), абхаве (отрицанию).

Подлинным источником знания о дхарме считается шабда — слово. По утверждению Джаймини и Шабарасвами, связь его с предметом, который оно обозначает, не есть плод соглашения между людьми, эта связь природна (аутпаттика). Слово, согласно доктрине мимансы, вечно и лишь проявляется при произнесении. На этом зиждется авторитет словесного свидетельства о дхарме, т.е. авторитет ведийского текста. Таким образом, веды, состоящие из вечных слов, вечны и несотворенны; не будучи созданными ни человеком, ни божеством, они не могут содержать ошибок, от которых не застрахованы ни те, ни другие<sup>2162</sup>.

Существование бога-творца отрицается, ведийские божества признаются лишь именами, но жертвоприношения, связанные с ведами, имеют смысл сами по себе: совершаются не ради божеств, а для придания человеку особой внутренней силы (апурва).

Забываясь о неукоснительном следовании дхарме, миманса отстаивает тезис об индивидуальной душе, на которую и возлагается ответственность за выполнение ритуальных обязанностей.

В раннее средневековье эта система отошла от многих первоначальных принципов учения, но заметно повлияла на философскую мысль Индии. В гносеологии это прежде всего концепция шабды, общая классификация праман и реалистическая концепция восприятия. Теория шабды и служащая ее дополнением теория спхоты (вечного звука), развившись не без помощи школы грамматиков, оказали затем воздействие на индийскую лингвистику.

Особенно велика роль мимансы в той области, которая, собственно, и была для нее главной, — в религиозной практике. Интерпретация вед в Индии до сих пор основывается на правилах, разработанных Джаймини и его учениками. И сегодня некоторые установления, регулирующие различные стороны жизни индийского общества (право наследования, свидетельство в суде и т.д.), в ряде аспектов восходят к мимансе<sup>2163</sup>.

*Веданта* сложилась позднее других даршан. Ее название (веда-анта, букв. «конец вед») обычно толкуется в смысле систематического изложения или своего рода итога центральных идей упанишад. Другое название системы — «уттара-миманса» (поздняя миманса) — указывает на связь с пурва-мимансой, хотя, как отмечалось, это не отражает хронологическую соподчиненность. Вместе с тем веданта значительно отличается от пурва-мимансы: священные тексты рассматриваются ею не как источник сведений о ритуальных предписаниях, а как ориентир на пути духовного развития человека.

Наряду с упанишадами главными каноническими источниками веданты являются «Бхагавадгита» и «Брахма-сутры», авторство которых приписывается легендарному мудрецу Бадараяне. Датировка сутр вызывает немалые затруднения, но большинство ученых считают наиболее вероятным временем их создания период между II в. до н.э. и II в. н.э.<sup>2164</sup> Из-за крайней лаконичности сутр, которые попросту непонятны без комментария, возникла необходимость в интерпретации их содержания. По сути, каждый крупный мыслитель-ведантист (Шанкара, Рамануджа, Нимбарка, Валлабха, Мадхва и др.) давал собственную

<sup>2162</sup> M.L.Sandal. *Mīmāṃsā-Sūtras of Jaimini*. Delhi, 1980.

<sup>2163</sup> G.Jha. *The Prabhākāra School...*

<sup>2164</sup> По вопросу датировки см.: H.Jacobi. *The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brāhmaṇas*. — JAOS. 1911, vol. 30; P.Deussen. *The System of the Vedānta*. L., 1972.

трактовку канонического текста, становясь тем самым основателем школы или направления в рамках веданты<sup>2165</sup>.

Если комментаторы вишнуитского направления (начиная с Рамануджи) относятся уже к средневековой эпохе и отражают специфику развития философии именно этого периода, то Шанкара, живший в VIII — начале IX в., не может рассматриваться вне процесса развития философской мысли древности. Его учение непосредственно связано с традициями раннего периода: оно основывается на упанишадах и отражает этапы формирования мировоззренческих систем, острую полемику, которую представители ортодоксальных направлений вели между собой, а также с буддистами, джайнами и материалистами. Поэтому рассмотрение этой стадии развития веданты и ее центральных идей вполне закономерно при изучении философского наследия древней Индии.

Шанкарой написан самый ранний из сохранившихся комментариев к «Брахмасутрам»; в нем изложены главные установки адвайты — последовательно монистического направления веданты. Шанкаре принадлежат также комментарии ко всем основным упанишадам и «Бхагавадгите», «Атмабодха», «Упадешасахасри» и другие произведения, в том числе множество стихов религиозно-мистического содержания<sup>2166</sup>.

Как явствует из самого названия системы Шанкары (а-двайта, букв. «недвойственно»), она отстаивает тезис о «недвойственности», абсолютном тождестве Атмана и Брахмана<sup>2167</sup>. Остающийся единым, вечным и неизменным Брахман благодаря своей особой творящей силе — майе — определяет иллюзорное развертывание феноменального мира. В гносеологическом плане майя — это авидья, или неведение, однако не просто омраченность, ограниченность какого-то отдельного сознания, а присущий всем способ восприятия и опыта, сохраняющийся вплоть до мокши. По учению Шанкары, освобождение от круга перерождений возможно лишь при мистическом акте слияния Атмана и Брахмана, когда исчезает разделение на объект, субъект и сам процесс познания, спадает пелена неведения и происходит как бы свертывание иллюзорной эволюции мира.

Шанкара указывал, что к осознанию истинной сущности Атмана как Брахмана не ведет непосредственно ни соблюдение ритуальных предписаний вед, ни рациональное исследование действительности с помощью достоверных источников познания (прамана). Это объясняется прежде всего особой природой самого Атмана — чистого сознания, лишённого частей или каких бы то ни было атрибутов. Составляя непрременную основу сознания, он по сути своей не может быть объективирован, и единственным способом приблизиться к нему остаются метафорические и зачастую внутренне противоречивые речения упанишад. Именно поэтому, отрицая за свидетельством «священного писания» (агама) способность однозначно определить сущность Атмана и тем самым научить тому, как достигается «освобождение», адвайта всегда особо подчеркивала исключительную важность обращения к шрути в качестве предварительного условия реализации мокши.

Кроме того, по мнению Шанкары, только чтение священных текстов (позволенное, кстати, лишь дваждырожденным, представителям трех высших вари) создает такую настроенность и такое психическое состояние адепта, которое благоприятствует продвижению к Брахману. В число основных компонентов этого состояния входят различение вечной и невечной реальности, равнодушие к вкушению плодов действия в этом и ином мире, обретение так называемых шести добродетелей (сосредоточенность, покой, самоконтроль,

---

<sup>2165</sup> Обзор основных комментариев к сутрам Бадараяны см.: V.S.Ghate. *Le Vedānta: étude sur les Brahmasūtras et leurs cinq commentaires*. P., 1918.

<sup>2166</sup> Список произведений, приписываемых Шанкаре, с указанием степени вероятности его авторства см.: M.Piantelli. *Śaṅkara e la rinascita del brahmanesimo*. Fossano, 1974; *A Source Book of Advaita Vedānta*. Honolulu, 1971.

<sup>2167</sup> O.Lacombe. *L'Absolu selon le Vedānta*. P., 1937; R.Karunakaran. *The Concept of Sat in Advaita Vedānta*. Trivandrum, 1980; R.V.Joshi. *Studies in Indian Logic and Metaphysics*. Delhi, 1979.

отрешенность, терпение и концентрация внимания) и в конце концов неутолимое «желание освобождения» из круга перерождений<sup>2168</sup>.

После подобного рода предварительной подготовки человек должен понять, что содержание его сознания<sup>2169</sup>, все психические особенности личности (и среди них высшие приобретенные состояния) суть лишь внешние, «природные» (пракрита) образования, никак не связанные с изначально чистой и бескачественной основой сознания — Атманом. Индивидуальная душа (джива) в аспекте своей высшей реальности тождественна Брахману, а множественность душ, которая, согласно адвайте, наблюдается на уровне феноменального мира, — лишь временные отражения высшего Брахмана в авидье (неведении).

На одной ступени с эмпирическим миром стоит и персонифицированный бог-творец Ишвара, наделенный множеством благих качеств (сагуна). Утверждением, что высшей реальностью обладает только принципиально лишенный всяких атрибутов (ниргуна) Брахман, тождественный чистому сознанию (Атману), а также сдержанным отношением к ведийским предписаниям адвайта резко отличается от других ортодоксальных религиозно-философских школ, в том числе и от более поздних направлений в рамках самой системы<sup>2170</sup>.

По этим и по ряду других вопросов Шанкара, как и его позднейшие последователи, вел активную полемику с представителями многих школ, прежде всего с санкхьяиками и вайшешиками. Выразитель идеалистической концепции всеобъемлющего монизма, он в своем комментарии к «Брахма-сутрам» резко критиковал воззрения и локаятиков, и адептов «еретических» вероучений — буддизма и джайнизма, подвергавших сомнению авторитет ведийских текстов и выступавших против концепции Ишвары<sup>2171</sup>.

В средние века влияние веданты на общий процесс развития религиозно-философской мысли Индии стало преобладающим, хотя и остальные направления старались сохранить свои позиции, фактически она явилась идеологической основой индуизма. Недаром Шанкара прославился не только как блестящий философ и непревзойденный полемист, но и как один из крупнейших религиозных деятелей своего времени<sup>2172</sup>. По традиции, он вел активную проповедническую деятельность и сам открыл 12 монастырей, многие из которых действуют и по сей день.

Но было бы, однако, ошибочным сводить к веданте историю философской мысли древней и раннесредневековой Индии. Защищая данный тезис, некоторые исследователи, в том числе националистически настроенные ученые Индии, сужают и искажают реальные процессы культурного развития.

Таковы вкратце главные концептуальные установки важнейших древнеиндийских философских школ. Для духовной культуры рассматриваемой эпохи, как, впрочем, и предыдущих периодов, было характерно не только сосуществование различных философских направлений, но и их острое соперничество, противостояние идеалистических и материалистической систем, значение которых и «ортодоксальными» и «неортодоксальными» школами всячески принижалось, но вклад которых был исключительно весом. Глубина философского поиска, смелость и оригинальность решения многих вопросов мироздания, исключительное развитие логики и искусства аргументации обеспечили древнеиндийским мировоззренческим системам одно из самых почетных мест в истории мировой философии.

---

<sup>2168</sup> Brahma-sūtra-śāṅkara-bhāṣya. Vārāṅasī, 1964 (I.1.1); The Vedānta-Sūtras with the Commentary of Śāṅkarācārya. Trans. by G.Thibaut. P.1–2. N.Y., 1962.

<sup>2169</sup> См., например: S.K.Ramachandra Rao. Consciousness in Advaita. Source Material and Methodological Considerations Bangalore, 1979; M.Hulin. Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṅkāra. P., 1978.

<sup>2170</sup> E.Deutsch. Advaita Vedānta. A Philosophical Reconstruction. Honolulu, 1969.

<sup>2171</sup> См.: Н.В.Исаева. Poleмика Шанкары с неортодоксальными учениями в комментарии на «Брахма-Сутры». — БДИ, 1979, №4; D.H.H.Ingalls. Śāṅkara's Arguments against the Buddhists. — «Philosophy East and West». 1954, №3; Sh.Biderman. Śāṅkara and the Buddhist, — «Journal of Indian Philosophy». 1978, vol. 6, №4. Из старых работ сохраняет свое значение: H.Glasenapp. Vedānta und Buddhismus. Wiesbaden, 1960.

<sup>2172</sup> P.Hacker. Śāṅkara der Yogin und Śāṅkara der Advaitin. — WZKSO. 1968–1969. Bd 12–13.

фии, объясняют их научную ценность, притягательную силу многих идей и сегодня. Без глубокого знания философского наследия древней Индии невозможно правильно оценить и процессы развития современной философской мысли страны, причины живучести ряда концептуальных основоположений.

## ГЛАВА XXIII

### КУЛЬТУРА В КУШАНО-ГУПТСКУЮ ЭПОХУ

Данная глава не претендует на всестороннее и подробное освещение всех аспектов культурного развития древней Индии в рассматриваемый период, а ставит своей задачей выявление лишь наиболее важных и характерных сторон культурного процесса, показ вклада древних индийцев в мировую цивилизацию. Конечно, такое изложение хотя и создает более объемную картину, но затрудняет вычленение особенностей историко-культурного развития в хронологическом и территориальном «срезе». Вряд ли вызывает сомнение тот факт, что гуптская культура отличалась от кушанской, связанной не только с другим уровнем развития, но и с иными этнокультурными традициями и географическим ареалом. Значительным своеобразием характеризовалась культура отдельных историко-географических зон, например Северо-Запада и Востока Индии. Более того, каждый из рассматриваемых аспектов культурной жизни — тема самостоятельного изучения. Исследование всех этих вопросов породило огромную по объему научную литературу, вызвало немало различных, а часто и противоположных мнений; многое остается предметом острых дискуссий<sup>2173</sup>.

I — VI века нашей эры — период расцвета древнеиндийской духовной культуры. Именно в эту эпоху древние индийцы добились наибольших достижений в разных областях науки, в литературе и искусствах, вклад Индии в общечеловеческую культуру оказался наиболее значительным. Большую роль сыграло упрочение экономических и культурных связей Индии с внешним миром. Индия в древнем мире приобрела славу «страны мудрецов», и не случайно многие деятели культуры других государств старались ее посетить, чтобы ознакомиться с достижениями индийского народа<sup>2174</sup>.

*Естественнонаучные знания.* Выдающимся достижением индийской математики в первые века нашей эры было создание десятичной позиционной системы счисления, которой ныне пользуются во всем мире. Она включает в себя ряд компонентов: число 10 как основание системы счисления; нуль для обозначения отсутствующих разрядов; позиционный принцип записи чисел, согласно которому одна и та же цифра принимает разные значения в зависимости от места и умножается на соответствующую позиции степень основания.

Материалы археологии позволяют предполагать, что десятичный принцип счисления существовал уже в харапскую эпоху<sup>2175</sup>. Позиционный принцип в Индии стал применяться первоначально в словесной системе записи чисел: числа обозначались не особыми знаками, а словами. Так, нуль передавался словами «пустое», «небо», «дыра»; единица — предметами, имеющимися только в единственном числе: луна, земля; двойка — словами «близнецы», «крылья», «глаза», «ноздри», «губы» и т.д. В текстах III — IV вв. н.э. число 1021 передавалось как «луна — дыра — крылья — луна». Для создания десятичной позиционной системы счисления был введен знак нуля (индийцы называли его «шунья» —

---

<sup>2173</sup> Укажем лишь на некоторые общие работы: V.S.Agrawala. Indian Art. Vol. 1. Benares, 1965; он же. Studies in Indian Art. Benares, 1906; B.Seal. The Positive Sciences of the Ancient Hindus. Delhi, 1958; O.P.Jaggi. History of Science and Technology in India. Vol. 1–2. Delhi, 1969; Hindu Architecture in India and Abroad. Delhi, 1979; L.Bachhofer. Early Indian Sculpture. Vol. 1–2. Delhi, 1974; K.Vatsyayan. Classical Indian Dance in Literature and the Arts. Delhi, 1968; A Cultural History of India. Ox., 1975; D.P.Singhal. India and World Civilization. Vol. 1–2. L., 1969.

<sup>2174</sup> См.: B.A.Jairazbhoy. Foreign Influence in Ancient India. L, 1963, с. 81–82; J.W.Sedlar. India and the Greek World. A Study in the Transmission of Culture. New Jersey, 1980.

<sup>2175</sup> А.И.Володарский. Математические знания в эпоху харапской культуры. — Санскрит и древнеиндийская культура. I. М., 1979, с. 105–113.

При написании разделов о математике и астрономии использованы материалы, любезно предоставленные А.И.Володарским.



«пустота»), который уже существовал в словесной системе нумерации. Иногда нуль изображался в виде точки и маленького кружочка, как это отражено, например, в «Бахшалийской рукописи», восходящей к оригиналу сочинения IV в. н.э.<sup>2176</sup>

Первые известные арифметические правила в новой системе счисления были сформулированы крупнейшим математиком и астрономом Арьябхатой. Поэтому можно считать, что она была создана не позднее V в. н.э. Уже в середине VII в. сведения о десятичной позиционной системе счисления проникают на Запад. Свидетельством этого являются слова сирийского епископа Севера Себохта: «Я не буду говорить об эрудиции индийцев... об их глубоких открытиях в астрономии, открытиях более важных, чем даже у греков и вавилонян, об их разумной системе в математике или их методе счета, для восхваления которого нет достаточно сильных слов: я имею в виду систему использования девяти знаков»<sup>2177</sup>.

Эта система оказалась наиболее совершенной из всех существовавших в древности. Получившие всеобщее распространение «арабские» цифры на самом деле заимствованы арабами у индийцев; арабы и другие мусульманские народы называли их «индийскими». «Те цифры, которыми пользуемся мы, — писал Бируни, — взяты из самых красивых имеющихся у индийцев цифр»<sup>2178</sup>.

В рассматриваемый период индийские ученые умели производить все основные действия с простыми дробями (в частности, они первыми стали записывать их именно так, как это делается сейчас: числитель вверху, знаменатель внизу), вычислять простые и сложные проценты, возводить числа в квадрат и куб, извлекать квадратные и кубические корни, использовать в вычислениях тройное правило, решать квадратные уравнения; они заложили основы тригонометрии и пользовались при астрономических вычислениях таблицей синусов.

Среди математиков классического периода необходимо назвать имя Арьябхаты<sup>2179</sup>. О значимости его труда «Арьябхатии» свидетельствует тот факт, что это сочинение являлось объектом изучения на протяжении многих столетий: последние комментарии к нему были созданы в середине прошлого века. Сочинение Арьябхаты анализировали и цитировали почти все крупные индийские ученые древности и средневековья. Математическая часть трактата, очень разнообразная по структуре, содержит много плодотворных идей, подхваченных и развитых последующими учеными как в самой Индии, так и за ее пределами. Это первое специальное научное математическое сочинение индийцев: многие математические правила дошли до нас именно в изложении Арьябхаты. Уже отмечалось, что он сформулировал первые правила в десятичной позиционной системе счисления — правила извлечения квадратного и кубического корней. Примечательно, что прием извлечения корней, которым пользуются сегодня в математике, по существу, не отличается от излагаемого Арьябхатой. В трактате имеется несколько задач, сводящихся к решению линейного уравнения с одним неизвестным. Среди них знаменитая «задача о курьерах», вошедшая в дальнейшем в мировую алгебраическую литературу. В ней требуется определить время встречи двух небесных светил, расстояния между которыми и скорости движения которых известны; решение, предложенное индийским ученым, практически не отличается от современного метода. Ряд задач в труде Арьябхаты говорит о знании квадратных уравнений, например задачи на нахождение числа членов арифметической прогрессии и на сложные проценты. Показательно, что задача на сложные проценты, как и «задача о курьерах», приводилась многими учеными не только в средние века, но и в новое время. С аналогичной задачи на сложные проценты начинал раздел о квадратных уравнениях в своем учебнике по алгебре известный французский математик и механик А.Клеро (1746).

<sup>2176</sup> A Concise History of Science in India. New Delhi, 1971, с. 164.

<sup>2177</sup> Цит. по: A.L.Basham. The Wonder that was India. L., 1954, с. VI.

<sup>2178</sup> Бируни. Индия. Таш., 1963, с. 177.

<sup>2179</sup> А.И.Володарский. Ариабхата. М., 1977; он же. Очерки истории средневековой индийской математики. М., 1977.

Арьябхата внес огромный вклад в развитие теории чисел, и в частности в решение неопределенных уравнений. Первый толчок к постановке этой проблемы в Индии дали календарно-астрономические задачи, в которых нужно было определять периоды повторения одинаковых относительных положений небесных тел — Солнца, Луны, планет с различными периодами обращения. Задача сводилась к отысканию целых чисел, дающих при делении на данные числа данные остатки, т.е. удовлетворяющих неопределенным линейным уравнениям и их системам.

Неопределенными уравнениями занимался греческий математик Диофант (III в. н.э.), который искал лишь рациональные решения. Начиная с Арьябхаты индийцы давали решение этих уравнений в целых положительных числах. Вряд ли здесь можно говорить о прямом греческом воздействии на науку Индии — ученые двух культур пришли к теоретико-числовым проблемам, исходя из разных проблем, да и сами методы были различными.

Арьябхата первым в мировой математической литературе изложил приемы решения в целых положительных числах неопределенного уравнения первой степени вида  $ax + b = cy$ . Более подробно решение этим методом изложено в трудах другого крупнейшего индийского математика и астронома — Брахмагупты (VII в. н.э.).

Важное место в индийской математике занимали задачи на простое и сложное тройное правило. Хотя его знали уже египтяне и греки, индийские математики впервые выделили его в специальный арифметический прием и разработали схемы к задачам, содержащим несколько связанных пропорциями величин. Брахмагупта и позднейшие ученые добавили обратное тройное правило и правила 5, 7, 9 и 11 величин. Из Индии эти правила распространились в страны Ближнего Востока и оттуда в Западную Европу.

В алгебре крупнейшим достижением индийских математиков явилось создание развитой символики, гораздо более богатой, чем у греческих ученых. В Индии впервые появились особые знаки для нескольких неизвестных, свободного члена уравнения, степеней. Символами служили первый слог или буква соответствующего санскритского слова.

Начиная с Брахмагупты индийские математики стали широко оперировать отрицательными величинами, трактуя положительные числа как некое имущество, а отрицательные числа — как долг. Брахмагупта описывал все правила действий с отрицательными числами, хотя ему и не была известна двузначность при извлечении квадратного корня. Позднее индийские математики достигли огромных успехов в решении общего неопределенного уравнения второй степени с двумя неизвестными, решение которого давалось в целых положительных числах, а также в разработке отдельных задач дифференциального и интегрального исчисления. Значение  $\pi$  Арьябхата принимал равным 3,1416, что свидетельствует о большой точности вычислительных методов. Достижения индийских математиков были восприняты учеными арабского мира, получили широкую известность на средневековом Востоке, оказали влияние и на европейскую математику<sup>2180</sup>.

Наиболее значительным достижением индийской астрономии рассматриваемой эпохи явился труд Арьябхаты «Арьябхатия»<sup>2181</sup>. Среди высказанных им астрономических идей исключительную важность имеет идея движения Земли вокруг своей оси при неподвижности звездного неба. Эта новаторская позиция резко расходилась с ортодоксальными установлениями и нормами, и не случайно теория Арьябхаты о вращении Земли была резко осуждена жречеством и ортодоксальными учеными<sup>2182</sup>.

Высоко оценивая это открытие индийского ученого, надо, однако, иметь в виду, что Арьябхата рассматривал движение Земли возможным лишь теоретически; в своих же прак-

---

<sup>2180</sup> Подробнее см.: А.И.Володарский. Влияние индийской математики на науку других стран. — Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982, с. 66–72.

<sup>2181</sup> The Aryabhaṭīya of Aryabhaṭācyra with the Bhāṣya of Nīlakaṇṭhasomasutvan. P.I. Trivandrum, 1930; The Aryabhaṭīya of Āryabhaṭa. An Ancient Indian Work on Mathematics and Astronomy. Chicago, 1930.

<sup>2182</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. Древнеиндийская культура и материализм. Арьябхата и локайтики. — ВДИ, 1978, №2.

тических расчетах он исходил из неподвижности Земли. Его рассуждения можно рассматривать как соображения об относительном характере движения.

Арьябхата разработал также теорию солнечных и лунных затмений, указывая, что при солнечном затмении Земля попадает в тень, отбрасываемую Луной, а при лунных затмениях Луна попадает в тень Земли. «Когда в конце истинного лунного месяца (т.е. в новолуние. — *Авт.*) Луна, находясь вблизи одной из точек пересечения орбит (Луны и Солнца), заслоняет Солнце или когда в конце половины месяца (т.е. в полнолуние. — *Авт.*) Луна входит в тень Земли, это есть середина затмения; они происходят иногда до, а иногда после конца истинного лунного месяца или половины месяца» (Арьябхатия IV.38). Эта теория сразу же вызвала резкие нападки на ученого со стороны жречества и даже многих крупных ученых, ибо Арьябхата посягнул на одно из космогонических учений брахманизма и индуизма. Так, Брахмагупта гневно писал о том, что мнение Арьябхаты чуждо ведам, смрити и самхитам<sup>2183</sup>. В целом труд Арьябхаты содержит многие рационалистические идеи, что позволяет соотнести некоторые взгляды ученого с позицией локаятиков — древнеиндийских материалистов.

Сведения по истории астрономии рассматриваемого периода мы черпаем также из пяти сиддхант («научных трактатов»), которые на протяжении многих последующих веков изучались, комментировались, перерабатывались. Эти сиддханты подробно описаны и собраны в трактате Варахамихиры «Панча-сиддхантика»<sup>2184</sup>. Время их составления датируется III — IV вв. н.э. Варахамихира разбирает следующие пять сиддхант: «Пайтамаха-сиддханта», «Васиштха-сиддханта», «Паулиша-сиддханта», «Ромака-сиддханта», «Сурья-сиддханта». Бируни ссылается на слова Брахмагупты: «Сиддханты многочисленны; в их числе: „Сурья“, „Инду“, „Паулиша“, „Ромака“, „Васиштха“ и „Явана“, т.е. „греческая“; несмотря на многочисленность, сиддханты отличаются только словами, но не по смыслу. И тот, кто разберется в них как следует, поймет, что они совпадают друг с другом»<sup>2185</sup>.

Никаких сведений об «Инду-сиддханте» до нас не дошло. Под «Явана-сиддхантой», видимо, подразумевается санскритский трактат «Явана-джатака», составленный в III в. н.э. Спхуджидхваджей<sup>2186</sup>. «Явана-джатака» составила основу всех позднейших индийских работ по этой тематике вплоть до XIII в., когда стали проникать в индийскую астрологию теории ученых мусульманского мира. По мнению издателя этого сочинения Д.Пингри, значительная часть «Явана-джатаки» была непосредственно заимствована из эллинистических источников (прослеживается и влияние вавилонской астрономии). Воздействие эллинистической науки ощущается и в «Ромака-сиддханте», и в «Паулиша-сиддханте».

Индийцы были знакомы как с доптолемеевскими методами ортогонального проектирования, так и с теориями движения Солнца, Луны, планет, изложенными в «Алмагесте» Птолемея (II в.). Решение астрономических задач было основано на применении принципа гномоники. Гномон — вертикальный шест постоянной длины; согласно «Сурья-сиддханте», его длина составляла 12 ангула. Определялась длина отбрасываемой гномоном тени, которая изменяется в течение дня в зависимости от высоты Солнца. Гномон и его тень фигурируют и во многих задачах по тригонометрии. В связи с постановкой астрономических задач индийцы пришли к понятию функциональной зависимости между величинами. В астрономических сочинениях функция задавалась двумя способами: графическим, основанным на методах гномоники, и тригонометрическим. Оба способа имеют вид словесных расчетных правил, обычно составленных в стихах. В некоторых случаях словесные рекомендации дополнялись таблицами.

Для определения координат небесных тел индийцы употребляли горизонтальную, экваториальную и эклиптическую системы координат. В горизонтальной системе высота,

<sup>2183</sup> Там же, с. 37.

<sup>2184</sup> Varāhamihira. The Pañca-siddhāntika. Vol. 1–2. Copenhagen, 1970–1971.

<sup>2185</sup> Бируни. Индия, с. 162.

<sup>2186</sup> Yavanajātaka of Sphujidhvaja. Ed., transl. and comment. on by D.Pingree. Vol. 1–2. Harvard Univ. Press, 1978.

или зенитное расстояние, определялась аналогично тому, как это делается в современной астрономии, но азимут отсчитывался от первого вертикала или от восточной или западной точки горизонта, чтобы он не превышал  $90^\circ$ . Арьябхата определял круг азимута, а также приводил значение наклона эклиптики к экватору, принимая его равным  $24^\circ$  (современное значение  $23^\circ 27'$ ). В экваториальной системе двумя координатами являются склонение (кранти) и восхождение, отсчитываемое по кругу экватора. В эклиптической системе положение тела определяется широтой и эклиптической долготой, измеряемой от некоторой фиксированной точки на эклиптике, например от точки весеннего равноденствия. Индийские астрономы вычисляли и часовой угол.

В основе движения небесных тел в индийской астрономии лежат эксцентрическая и эпициклическая модели. Впервые понятие эпицикла встречается у Гераклита Понтийского (IV в. до н.э.), а понятия эксцентра и эпицикла — у греческого математика Аполлония Пергского (III в. до н.э.). Во II в. до н.э. греческий астроном Гиппарх разработал теорию движения Солнца, основываясь на понятии эксцентра, и теорию движения Луны, исходя из простой эпициклической модели. Во II в. н.э. известный александрийский ученый Птолемей, исходя из эпициклической и эксцентрической гипотез, разработал теорию движения планет. Сочинения Гиппарха известны в отрывках, поэтому основным источником для изучения теории движения Солнца, Луны и планет в эллинистической науке является «Алмагест» Птолемея.

Эти модели использовались для объяснения движения Солнца и Луны, хотя уже для Луны они не вполне соответствовали данным наблюдений. Поэтому индийские астрономы, как раньше греческие, а впоследствии арабоязычные, для объяснения движения планет пользовались усложненными моделями. Обращаясь к движению планет, Арьябхата исходил именно из эксцентрической и эпициклической моделей, отмечая, что «все планеты двигаются при своем [среднем] движении по их орбитам и их эксцентрическим кругам от линии апсид к востоку и от точки узла к западу». Он указывал, что «эксцентрический круг каждой планеты равен орбите, по которой движется средняя планета». Согласно Арьябхате, «расстояние между центром Земли и центром эксцентрического круга равно радиусу эпицикла. Планеты движутся в их среднем движении по эпициклам».

Древнеиндийские астрономы полагали, что Солнце (Сурья), Луна (Чандра), Меркурий (Будха), Венера (Шукра), Марс (Ангарака), Юпитер (Брихаспати) и Сатурн (Шани) находятся на разных, и притом огромных, расстояниях от Земли. Индийцы рано начали группировать звезды по созвездиям (накшатра). Греческая система зодиака, хотя и проникала в индийскую астрономию в первые века нашей эры, так и не смогла вытеснить древнюю систему накшатр. Индийские астрономы считали, что Земля — шар, и определяли ее окружность в 3300 йоджан (ок. 48 тыс. км). Судя по Бируни, древнеиндийские астрономы догадывались также о существовании земного притяжения<sup>2187</sup>.

Хотя влияние эллинистической астрономии и особенно доптолемеевских методов на сиддханты было значительным, несомненно и то, что индийские ученые греческие методы кинематико-геометрического моделирования подвергли совершенно независимому преобразованию (в отношении как числовых констант, так и общей теории). Такая модификация проводилась непрерывно. Вместе с тем содержание сиддхант свидетельствует о том, что их составители были знакомы и с приемами вавилонской астрономии.

Подверглась влиянию и индийская астрология. Об этом свидетельствует, например, «Явана-джатака». Д.Пингри прослеживает корни многих индийских астрологических концепций в астрологических построениях древних вавилонян и прежде всего греков. Интересное свидетельство о влиянии греческой астрологии содержится в труде Варахамихиры «Брихатсамхита» (II.14), где цитируются слова Гарги (I в. до н.э.): «Греки — поистине варвары; но у них эта наука (астрология — *daivavid*) основательно развита. Поэтому даже их следует чтить как риши»<sup>2188</sup>.

<sup>2187</sup> Бируни, Индия, с. 247, 251.

<sup>2188</sup> Г.М.Бонгард-Левин. Древнеиндийская культура и материализм, с. 40–41.

Однако было бы ошибочным преувеличивать влияние науки других стран древнего Востока и античного мира на индийскую астрономию. Последняя развивалась в целом самостоятельно, и индийские астрономы в решении ряда важнейших вопросов пошли дальше своих зарубежных коллег, создали оригинальные теории, надолго пережившие их эпоху<sup>2189</sup>. Индийская астрономическая традиция оказала значительное влияние на другие культурные регионы. До нас дошли фрагменты астрономического сочинения сасанидского Ирана «Зидж-и-шах» (иногда его называют «Зидж-и-шахрияран»), первый вариант которого датируется 450 г. Столетие спустя, в 556 г., этот зидж (в арабоязычной научной литературе так называли астрономические таблицы, сопровождаемые необходимыми пояснениями) был значительно расширен за счет включения индийских и птолемеевских методов. Многие входящие в это сочинение параметры заимствованы из индийских сиддхант. Первые астрономические тексты на арабском языке, по-видимому, распространились в Синде и Афганистане. В Синде в VIII в. появился «Зидж ал-Арканд», составленный на основе «Кхандакхадьякараны» — сочинения Брахмагупты. «Зидж ал-Арканд» неоднократно цитируется Бируни в «Индии» и в «Каноне Мас'уда». На сочинениях Брахмагупты, видимо, основаны и другие два зиджа: «Зидж ал-Джами» и «Зидж ал-Хазур» — иранская модификация индийских и греческих кинематико-геометрических методов. Смешение индо-иранских методов характерно и для «Зидж ал-Харкана», составленного в VIII в. и неоднократно упоминаемого Бируни. Термин «харкан» представляет собой арабскую транслитерацию индийского термина «ахаргана».

К последней трети VIII в. относится появление на арабском языке фундаментального астрономического сочинения «Большой синдхинд» ал-Фазари. Основой его послужил арабский перевод сочинения Брахмагупты «Брахмаспхута-сиддхант». Анализ зиджа ал-Фазари показывает, что это не был простой перевод сочинения Брахмагупты: в состав зиджа вошел материал из «Сурья-сиддханты», «Зидж ал-Харкана», «Зидж-и-шаха», а также некоторые птолемеевские расчеты, зафиксированные в пехлевийской версии. Характерно, что ал-Фазари, например, вычисляет уравнение Солнца, пользуясь эпициклической моделью индийских источников, хотя сама модель в основе представляет собой модификацию эллинистической. Сочинение ал-Фазари положило начало традиции «синдхинда» в мусульманском мире, проникшей в Западную Европу в XII — XIII вв. Вообще же название «синдхинд» (от «сиддхант» и «Хинд» — название Индии) объединяло целую группу зиджей, написанных в русле индийской астрономической традиции; кроме сочинений ал-Фазари, Якуба-ибн-Тарика к ним относится «Зидж» ал-Хорезми и ряда других авторов. Показательно, что и позднее, когда в арабоязычную научную литературу стали внедряться птолемеевские методы и параметры, в ней продолжала существовать индийская традиция. Так, даже в «Зидже» Яхьи-ибн-Аби Мансура, в котором наиболее четко была представлена птолемеевская традиция, в теории затмений был использован метод, который применялся в Индии.

На связь «Зиджа» ал-Хорезми с индийской традицией указывал еще Бируни: «Что касается способов вычисления диаметров Солнца и Луны, как они приводятся в индийских зиджах, то они те же, как и способ, который мы находим в зидже ал-Хорезми»<sup>2190</sup>. Говоря о вычислении момента появления новой Луны, Бируни отмечал, что ал-Хорезми и другие багдадские астрономы «взяли это у индийцев»<sup>2191</sup>.

Современные историки науки также отмечают связь «Зиджа» ал-Хорезми с индийскими источниками: сравнение этого астрономического сочинения с «Брахмаспхута-сиддхантой» Брахмагупты показало, что данные о периодах обращения Солнца, Луны, Юпитера и Марса у ал-Хорезми мало чем отличаются от сведений Брахмагупты.

---

<sup>2189</sup> Ж.Филлиоза. Индия и научные связи в древности. — «Вестник истории мировой культуры». 1957, №6.

<sup>2190</sup> Бируни. Индия, с. 413.

<sup>2191</sup> Бируни. Избранные произведения. Т.5. Ч.2. Таш., 1976, с. 225.

Много общего с индийской традицией имеет и тригонометрическая часть «Зиджа» ал-Хорезми. Именно ему принадлежит огромная заслуга в систематическом изложении элементов тригонометрии на основе использования эллинистической и индийской традиций. Впервые в математике стран ислама ал-Хорезми ввел в употребление индийский синус, заменивший птолемеевские хорды. По свидетельству Бируни, первоначально таблица синусов была составлена для радиуса круга, равного 150 частям, как это было принято в индийской математике. В «Зидже» ал-Хорезми также вводится индийское понятие синуса-верзуса.

В самой же Индии некоторые научные идеи Арьябхаты и его последователей, во многих отношениях опередившие науку других стран, не получили дальнейшего развития, они даже осуждались как противоречащие религиозной традиции, а астрономия все больше вытеснялась астрологией.

На основании некоторых данных можно судить и о практических достижениях древних индийцев в химии. Замечательные успехи в металлургии свидетельствуют о знаниях состава руд, подготовки металлургического сырья и топлива, ведения сыродутного процесса и последующей обработки. Изготовление известной Делийской колонны — лучшее тому доказательство. Древние мастера знали множество сплавов цветных металлов, химических составов, используемых при пайке в ювелирном деле, при обработке кож. Они умели изготавливать прочный цемент, разнообразные стойкие минеральные и растительные красители, использовавшиеся в живописи и текстильном производстве. Известно также искусство индийцев в приготовлении лекарств (особенно ртутных препаратов), парфюмерии, ядов и противоядий. Многие успехи в химии и металлургии индийцы приписывали Нагарджуне, отождествляемому со знаменитым буддийским философом.

Религиозно-философские системы, стремясь объяснить основы мироздания, обнаруживали зачатки естественнонаучных знаний. Мыслители ряда школ представляли материальный мир состоящим из пяти основных элементов: земли, воздуха, огня, воды и эфира. Некоторые мыслители, особенно материалисты, существование эфира отрицали. Многие религиозно-философские школы придерживались учения об атомистическом строении этих элементов. Атомы (ану) различных элементов считались носителями разных качеств; джайны полагали, что все атомы одинаковы, а предметы материального мира отличаются друг от друга тем, что состоят из различных комбинаций ану. Все эти мнения были результатом догадок: ведь и индийцы считали атомы невидимыми. Поэтому создание атомистической теории является свидетельством не столько высокого уровня позитивных знаний, сколько способности к отвлеченному мышлению.

*Медицина.* Религиозные представления о ритуальной нечистоте мертвого тела, учение об ахимсе по отношению к существам животного мира, казалось бы, должны были сильно тормозить экспериментирование в области изучения живого организма и подведение под медицину научной базы; но это проявилось только к концу периода древности. Помимо жертвоприношений и анатомирования в научных целях с течением веков накапливался богатый народный опыт. Практика отшельников-аскетов также дала много наблюдений над жизнедеятельностью человеческого организма, особенно в области психологии. Немалую роль в развитии искусства врачевания сыграли монастыри. Все монахи получали некоторую медицинскую подготовку, и считалось добродетельным с их стороны оказывать лечебную помощь больным мирянам. Естественно, что со временем среди монахов оказалось много сведущих лекарей.

Врачебное искусство (аюрведа — «наука о долгой жизни») высоко ценилось. Город Таксила, известный центр учености в древней Индии, славился и как центр медицинского образования. В буддийских преданиях остались воспоминания о выдающемся исцелителе Дживаке (VI — V вв. до н.э.), будто бы лечившем самого Будду<sup>2192</sup>. Прославлены также имена Чараки (I — II вв. н.э.) и Сушруты (IV в. н.э.), оставивших весьма совершенные для своего времени медицинские трактаты, а также Дханвантари, считавшегося одной из «де-

---

<sup>2192</sup> Махавагга I.30.1; VIII.1.4 и др.

вяти драгоценностей» двора царя Викрамы. Вместе с тем следовавшие этой профессии презирались брахманством, и лекари относились к низшим слоям общества<sup>2193</sup>.

Индийские медики знали множество болезней и умели определять их симптомы на основании температуры тела, цвета кожи и т.д. Врачи понимали оздоровляющее значение свежего воздуха, солнечного света, физических упражнений, правильного питания. В особый раздел медицины было выделено лечение детских болезней. Индийским врачам было известно большое число животных, растительных и минеральных лекарств (многие из них с пользой применяются и в настоящее время). Искусство индийцев в лечении змеиных укусов было замечено древними греками<sup>2194</sup>. Индийских врачей в раннем средневековье приглашали ко дворам багдадских халифов.

Индийские хирурги прославились сложнейшими операциями, особенно при лечении ран и извлечении из ран стрел, при лечении опухолей, переломов костей и ампутировании конечностей. Достижения древних индийцев в пластических операциях лица (восстановление правильной формы искалеченных ушей, носа, губ) не были превзойдены европейской медициной до XVIII в. В древней Индии уже существовали общественные больницы<sup>2195</sup>.

Еще в ведийский период индийцы пытались теоретически обосновать жизнедеятельность человеческого организма. Позднее все виды этой деятельности объяснялись в медицинских трактатах Сушруты и Чараки взаимодействием трех природных элементов — ветра, огня и воды. Носителями качеств этих элементов в человеческом организме считались: ветра — жизненное дыхание (прана), циркулирующее в органах дыхания и пищеварения и служащее основой жизнедеятельности организма; огня — желчь, распространяющаяся в организме жизненную теплоту; воды — слизь. Возникновение болезней объяснялось нарушением правильных соотношений между тремя основными элементами. Как видно, древнеиндийская медицина уже отошла от стремления объяснять все болезни вмешательством сверхъестественных сил<sup>2196</sup>.

Согласно медицинским трактатам, действительно гармоническое сочетание элементов наблюдается лишь у немногих людей. У большинства преобладает один из них, но это, как правило, еще не влечет за собой заболевания. Если же вследствие неправильного режима, дурного питания, неблагоприятных жизненных обстоятельств, климата и т.п. один из них достигает чрезмерного развития, человек заболевает. Врач возвращает ему здоровье, приводя все элементы в необходимое равновесие.

Данная теория была не единственной и не рассматривалась в качестве неоспоримой истины. К тому же в этой теории почти не оставалось места для внешних возбудителей болезни; несмотря на то что ее приверженцы говорили об укусах змей и влиянии климата, они, по сути, отрицали роль заражения. Инфекция выступала совершенно незначительным фактором: возникновение болезней было строго детерминировано внутренними процессами в самом организме. Такая крайняя точка зрения, очевидно, противоречила непосредственным наблюдениям и делала общие построения этой медицинской школы малоубедительными. Тем не менее значение «теории трех элементов» не следует преуменьшать. Это была первая в истории индийской науки попытка не только собрать воедино опыт, накопленный за много веков существования народной медицины, но и представить его в виде более или менее стройной теоретической системы.

Содержание даже самых ранних индийских трактатов свидетельствует о весьма высоком уровне медицинских знаний. В «Чарака-самхите» перечисляется не менее 600 лекарственных средств (растительного, животного и минерального происхождения), в «Сушрута-самхите» — 650. Здесь же описывается более 300 различных операций и 120 хирургических инструментов.

---

<sup>2193</sup> Ману III.180; IV.212, 220; IX.259. См. также: джатака №179 (II.82).

<sup>2194</sup> «Для тех, кто был укушен индийской змеей, не было никакого исцеления, если он не обращался к индийским врачам, но сами индийцы вылечивали тех, кто был укушен» (Арриан. Индика XV.11).

<sup>2195</sup> Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World. Vol. 1. L., 1906, с. 57.

<sup>2196</sup> J.Filliozat. La doctrine classique de la médecine indienne. P., 1949.



*Химическая лаборатория. Современная реконструкция.*

Вопросы лечения конкретных заболеваний обычно решали, исходя из того положения, что только комплекс физических, психических и умственных состояний человека определяет его здоровье или нездоровье. Индийская медицина никогда не впадала в «узкий физиологизм», типичный для многих врачебных школ античности и возродившийся во



всех позднейших формах западной медицинской науки (преодоление его началось только в новейшее время). Врач в Индии обязан был знать психологию, ботанику, биологию, фармакологию, химию и т.п. Лечение болезни не прекращалось с выздоровлением; лекарь должен был продолжать наблюдение над пациентом, чтобы обеспечить полное восстановление функций организма, гарантирующее долголетие.

Знаменательно, что в древней Индии уже существовало понятие врачебной тайны: сведения, получаемые от больного, не разглашались, если они могли произвести тяжелое впечатление на близких ему людей. Вместе с тем врач не должен был сообщать пациенту о тех своих наблюдениях, которые способны были отрицательно повлиять на его душевное состояние и таким образом усугублять недуг. Психологическое воздействие на больного всегда считалось важным фактором в лечении. Медику рекомендовалось постоянно совершенствовать свои знания, обсуждать методы лечения с коллегами, участвовать в научных дискуссиях.

*«Наука политики».* Ярким показателем высокого уровня развития культуры и науки в древней Индии являются политические теории, подробно изложенные в ряде сочинений. Политические школы стали складываться очень рано; уже в упанишадах встречаются указания на существующую в тот период политическую науку (кшатра-видья). Богатый материал о политических учениях содержится в эпосе, шастрах, но наибольший интерес представляет, конечно, «Артхашастра» — политический трактат, авторство которого традиция связывает с Каутилей — министром маурийского царя Чандрагупты. Это сочинение отразило длительную историю развития политической мысли: его автор полемизирует со своими предшественниками и как бы подводит определенный итог исканиям теоретиков школы «артхи». На основании некоторых свидетельств можно заключить, что традиция артхи складывалась вполне независимо от дхармической литературы, включение же ее в брахманские сочинения — дхармашастры — отражает более поздний период, связано с сознательным стремлением составителей шастр подчинить артху дхарме<sup>2197</sup>.

Привлекая свидетельства разнообразных источников для характеристики политической доктрины древней Индии, следует иметь в виду их разную направленность, принадлежность не только к неоднозначным, но и к противоборствующим традициям. Автор «Артхашастры» хотя и описывал неконкретное государство, исходил из известной ему практики политической жизни. Главный принцип рекомендованных им установок и образ действий — практическая выгода. Исходя из практических соображений, Каутилья высказывал даже идеи, противоречившие традиционным установлениям и религиозным брахманским нормам<sup>2198</sup>. Реалист и рационалист, он превыше всего ставил интересы государства. «Артха» в его понимании была центральным принципом, «дхарма» же в конечном счете рассматривалась как зависимая от нее<sup>2199</sup>.

По сравнению с «Артхашастрой» значительно более тенденциозны свидетельства дхармашастр, стремившихся защитить брахманские нормы и представить древнеиндийского царя как выразителя брахманской дхармы.

Находка в начале XX в. рукописи «Артхашастры» явилась одним из важнейших событий в мировой индологии, она окончательно подорвала широко распространенный в западноевропейской науке тезис о всеохватывавшем мистицизме и спиритуализме древнеиндийской культуры. Открылась возможность детально изучить политическую мысль древней Индии, ее место в общем процессе развития науки<sup>2200</sup>, соотнести с типологически близ-

---

<sup>2197</sup> См.: А.А.Вигасин. Артхашастра, входящая в дхармашастру. — «Altorientalische Forschungen». 1973, Bd 4.

<sup>2198</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин. Древнеиндийская культура и материализм (Каутилья и локаята). — ВДИ. 1977, №1; Г.М.Бонгард-Левин, А.А.Вигасин. Общество и государство древней Индии (по материалам «Артхашастры»). — ВДИ. 1981, №1.

<sup>2199</sup> См.: R.S.Sharma. Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India. Delhi, 1968.

<sup>2200</sup> Подробнее см.: K.V.Rangaswami Aiyangar. Some Aspects of Ancient Indian Polity. Madras, 1935; он же. Rajādharmā. Madras, 1941; K.P.Jayaswal. Hindu Polity. 3 ed. Bangalore, 1955; N.N.Sinha. Sovereignty in

кими политическими теориями античного мира. За последние десятилетия было опубликовано большое число серьезных научных трудов, посвященных рассмотрению политической доктрины «Артхашастры» и развитию политической мысли древней Индии в целом. Прежде всего следует назвать работы Дж.Д.М.Дерретта<sup>2201</sup>, Л.Стернбаха<sup>2202</sup>, Я.С.Хейстермана<sup>2203</sup>, Х.Лоша<sup>2204</sup>, Х.Шарфе<sup>2205</sup>, Т.Р.Траутманна<sup>2206</sup>, Р.Лэнга<sup>2207</sup>, Ф.Вильгельма<sup>2208</sup>, Дж.В.Спеллмана<sup>2209</sup>, Р.С.Шармы<sup>2210</sup>, Р.П.Кангле<sup>2211</sup>, У.Н.Гхошала<sup>2212</sup>, Б.Л.Салетора<sup>2213</sup>, В.П.Вармы<sup>2214</sup>, Б.П.Роя<sup>2215</sup>, Ом Пракаша<sup>2216</sup>. Большое внимание указанной проблематике уделяют и советские индологи (А.А.Вигасин, В.Н.Романов, Г.М.Бонгард-Левин, В.И.Кальянов), а также правоведы — специалисты по истории права<sup>2217</sup>. Рассматриваемая тема весьма обширна и требует специального и подробного разбора; рамки небольшого раздела не позволяют коснуться всех, даже основных вопросов, связанных с политическими учениями древней Индии. Можно выделить лишь некоторые моменты, которые наиболее ярко отражают взгляды создателей «Науки политики».

В целом ряде древнеиндийских источников (и не только в политических трактатах) затрагивается вопрос о причинах возникновения власти царя и системы государственного управления. Ставится он по-разному, различаются детали при его решении, но смысл ответа сходен: власть царя возникла для наведения порядка, для пресечения несправедливостей в строгого соблюдения норм дхармы. Древние индийцы осознавали и тот факт, что государство не существовало вечно, что оно было создано (появилось) при определенных обстоятельствах. Содержащиеся в источниках описания причин «рождения» власти царя часто связаны с описанием «четырех юг» (мировых периодов истории). В «золотом век» (Крита) люди были настолько добродетельны, вели себя столь достойно, что не нуждались в управлении, во власти царя. Падение нравственности породило жадность, гордость, зависть, в человеческом обществе воцарился «обычай рыб» (*mātsyaṇyāya*) — порядок, когда большие и сильные пожирают малых и слабых. Тогда (по соглашению между людьми или по божьему соизволению) и была установлена царская власть, призванная обеспечить защиту от опасностей и несправедливости. «Люди, одолеваемые обычаем рыб, сделали Ману Вайвасвата царем и определили шестую часть товаров и золота как его долю», — говорится в «Артхашастре» (I.13). Считалось, что царская власть спасает от анархии, ибо «наибольшее зло проистекает от безвластия»<sup>2218</sup>. Одной из важнейших задач государства — охрана дхармы четырех варн (Артх. I.4; Ману VII.35 и др.). Для высших вари это означало

---

Ancient Indian Polity. L., 1936; A.S.Altekar. State and Government of Ancient India. Banaras, 1949; N.C. Bandyopadhyaya. *Kaushilya or an Exposition of his Social and Political Theory*. Calcutta, 1927.

<sup>2201</sup> J.D.M.Derrett. *Religion, Law and State in India*. L., 1968; он же. *Dharmaśāstra and Juridical Literature*. Wiesbaden, 1973.

<sup>2202</sup> L.Sternbach. *Juridical Studies in Ancient Indian Law*. Vol. 1–2. Delhi, 1965–1967; он же. *Bibliography of Dharma- and Artha-Literature*. Delhi, 1973.

<sup>2203</sup> J.C.Heesterman. *Ancient Indian Royal Consecration*. The Hague, 1957; он же. *Brahmin, Ritual and Renouncer*. — «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens». 1964, Bd 7; он же. *Kaushilya and the Ancient Indian State*. — он же. 1971, Bd 15.

<sup>2204</sup> H.Lorsch. *Rājadharma*. Bonn, 1959.

<sup>2205</sup> H.Scharfe. *Untersuchungen zur Staatsrechtlehre des Kaushilya*. Wiesbaden, 1968.

<sup>2206</sup> T.R.Trautmann. *Kaushilya and the Arthaśāstra. A Statistical Investigation*. Leiden, 1971.

<sup>2207</sup> R.Lingat. *Les Sources du Droit dans le Système traditionnel de l'Inde*. P., 1967.

<sup>2208</sup> F.Wilhelm. *Politische Polemiken in Staatslehrbuch des Kaushilya*. Wiesbaden, 1960.

<sup>2209</sup> J.W.Spellman. *Political Theory of Ancient India*. Ox., 1964.

<sup>2210</sup> R.S.Sharma. *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*.

<sup>2211</sup> R.P.Kangle. *The Kaushilya Arthaśāstra*. P.3. A Study. Bombay, 1965.

<sup>2212</sup> U.N.Ghoshal. *A History of Indian Political Ideas and Institutions*. Ox., 1959.

<sup>2213</sup> B.A.Saletore. *Ancient Indian Political Thought and Institutions*. London — Bombay, 1963.

<sup>2214</sup> V.P.Varma. *Studies in Hindu Political Thought and Its Metaphysical Foundation*. Delhi, 1974.

<sup>2215</sup> B.P.Roy. *Political Ideas and Institutions in the Mahābhārata*. Calcutta, 1975.

<sup>2216</sup> Om Prakash. *Political Ideas in the Purāṇas*. Allahabad, 1977.

<sup>2217</sup> См., например: Н.А.Крашенинникова. *Индусское право. История и современность*. М., 1982.

<sup>2218</sup> Мбх. XII.67.7; Рамайна I.67.9.

одно («Герои, благородные, почтенные мудрецы... разводящие коров и богатые должны защищаться в первую очередь»<sup>2219</sup>), для низших — совсем иное («Царь должен заставлять непослушных рабов и кабальных должников выполнять свои обязанности») (Артх. II.1). Царь должен был следить за строгим соблюдением варновых предписаний: «Следует побуждать вайшьев заниматься торговлей, ссужением денег в долг, земледелием, а также скотоводством, шудр — услужением дваждырожденным» (Ману VIII.410); «Низкороденного, намеренно притесняющего брахманов, надо наказывать средствами, причиняющими телесные повреждения и вызывающими страх» (Ману. IX.248).

В текстах многократно указывается на необходимость применения карательных мер. Представление о том, что наказание (данда) лежит в основе государственной деятельности, буквально пронизывает политическую мысль древней Индии. Показательно, что искусство управления часто называется «данданити» («наука о наказании»)<sup>2220</sup>. «Наказание правит всеми людьми. Наказание же охраняет, Наказание бодрствует, когда все спят; мудрые объявили Наказание [воплощением] дхармы... Если бы царь не налагал неустанно наказание на заслуживающих его, более сильные изжарили бы слабых, как рыбу на вертеле, ворона стала бы есть поминальное приношение и собака лизать жертвенную пищу, никто не имел бы собственности (svāmya) и произошло бы перемешивание высших и низших. Все варны испортились бы, все преграды были бы сокрушены, и произошло бы возмущение всего народа от нерешительности в применении наказания. Где идет черное, красноглазое Наказание, уничтожающее преступников, там подданные спокойны, если правитель хорошо наблюдает» (Ману VII.18–25); «Если бы Наказание не охраняло, тогда установилось бы всюду смятение, все преграды были бы сокрушены и люди не отличали бы свое от чужого» (Мбх. XII.15.33); «Нет ведь никакого другого средства удержать в своей власти живые существа, как [только] наказанием» (Артх. I.4). Приведенные свидетельства показывают, что государство воспринималось прежде всего как средство для поддержания социальных и имущественных различий, соблюдения варновых делений и применения наказаний при охране собственности и власти имущих. Но обосновывалось это необходимостью сохранить дхарму, ритуальные предписания, спокойствие в стране, даже интересами подданных.

По древнеиндийской политической теории, монархическое государство (gāṇa) состояло из семи основных элементов (пракрити) или членов (анга): государь (свамин), министр (аматья), армия (данда), сельская местность (раштра), укрепленные города (дурга), казна (коша) и союзник (митра)<sup>2221</sup>; степень важности каждого элемента определялась местом в этом списке. Первым всегда упоминался царь, олицетворявший единовластие, монархическую форму правления: «Царь — это царство: такова вкратце [суть всех] элементов государства (gāṇā gāṇyam iti prakṛitisaṅkṛaṇa)» (Артх. VIII.2). И это было не просто афоризмом. В древнеиндийской политической мысли очень долго сохранялось традиционное, восходящее к далекой древности представление о единстве царя и царства, о царстве, являвшемся как бы телом царя, и об элементах государства как о частях (членах) его тела<sup>2222</sup>. Благополучие страны зависит от царя: хорош царь (не только по умению управлять, но и по личным качествам — телесным, умственным и особенно моральным) — преуспевает страна, бедствует она, — значит, царь плох. В карму царя входила часть добродетели подданных, как и доля их пороков<sup>2223</sup>. Благополучие страны рассматривалось в прямой зависимости от «роста тела» царя, увеличения его царского «Я». Идея о структуре царства как «теле» царя могла сложиться в обществе, где «представить и соответственно описать царя

<sup>2219</sup> Мбх. XII.24.17.

<sup>2220</sup> О данде см.: В.Н.Романов. Некоторые особенности этических представлений древних индийцев. — ВДИ. 1980, №3.

<sup>2221</sup> Артх. VIII.1. У Ману (IX.294–297) перечисляются те же элементы, только в несколько ином порядке.

<sup>2222</sup> Подробнее см.: В.Н.Романов. Древнеиндийские представления о царе и царстве. — ВДИ. 1978, №4.

<sup>2223</sup> Мбх. X.25.12; Ману VII.85; Вишну III.27–28.

переживающим царство... как собственную плоть мог только тот, кто сам воспринимал собственность как нечто неразрывно связанное со своей личностью»<sup>2224</sup>, т.е. даже такие важнейшие институты, как государство и царская власть, рассматривались в прямой связи с понятием «собственность», прежде всего личная. Таким образом, вся структура власти от ее низших до верхних звеньев (в лице царя) воспринималась как основанная на едином принципе — принципе собственности.

Понятна и возлагаемая на царя главная задача — охрана страны и подданных. Если царь не мог обеспечить возвращение потерпевшему похищенного у него имущества, то должен был возместить убыток из своей казны<sup>2225</sup>. Представление о царе-защитнике восходило, очевидно, к очень древней традиции о главе общины, племени, рода как вожде, первом среди равных, функцией которого считалась охрана сообщинников, соплеменников, сородичей<sup>2226</sup>. Сходным образом толковались и ритуальные действия, совершаемые царем, и тогда, когда действительные условия уже заметно отличались от старых племенных отношений, когда главными были совершенно иные задачи — поддержание власти имущих и незыблемости социальных делений.

Царь считался главой администрации, он назначал своих советников, высших должностных лиц и осуществлял контроль за их деятельностью<sup>2227</sup>. Царь был и верховным судьей, и если он не разбирал дела лично, то поручал их назначенным им судьям (Ману VIII.10).

Древние авторитеты подробно разрабатывали вопрос о государственном аппарате, о центральной и местной администрации, об обязанностях чиновников разных рангов, о их оплате. Специальное внимание уделялось положению пурохиты. Судя по «Артхашастре» и дхармашастрам, он постепенно утрачивал свое первенствующее значение. В «Законах Ману» (VII.87) он уже обычный чиновник, назначаемый царем, хотя ему еще принадлежала немалая роль при дворе. Он был советником царя по делам культа, воспитателем его сыновей, верховным придворным жрецом, стоявшим над другими жрецами, которые совершали домашние обряды и жертвоприношения для царя. Он же, вероятно, исполнял магические обряды во время стихийных бедствий (Артх. IV.3) устраивал гадания по поводу начала и исхода особо важных государственных дел.

Вопрос о взаимоотношении царя и придворного жреца — тема, часто обсуждаемая в различных источниках. Она была непосредственно связана с более общей и острой проблемой о царской и жреческой власти — фактически об оценке роли кшатрийского и брахманского сословий в политической и общественной жизни. Политическая власть в лице кшатриев старалась не только фактически, но и идеологически обосновать свой приоритет, свое первостепенное значение в государстве; столь же ревностно стремились утвердить свои права на роль вершителей судеб страны, на божественную предопределенность своего статуса брахманы. История древней Индии наполнена сложными взаимоотношениями этих двух соперничавших социальных групп.

В политических доктринах детальнейшим образом была разработана система налогового обложения. Основным считался, вероятно, налог с сельского населения в виде шестой доли (шадбхага) урожая зерна<sup>2228</sup>. Основанием для налогового обложения считалась царская защита подданных<sup>2229</sup>, а не верховная собственность царя на землю. Царь собирал налоги, осуществляя функции публичной власти. Древние индийцы различали земельную собственность частных лиц, общины и царя (царские земли); и это нашло отражение в политической доктрине, было зафиксировано, в частности, в «Артхашастре». Политические авторитеты старались обосновать и возможность увеличения налогов. В некоторых случа-

<sup>2224</sup> В.Н.Романов. Древнеиндийские представления о царе и царстве, с. 30.

<sup>2225</sup> Апастамба II.10.26.8; Вишну III.67.

<sup>2226</sup> См.: J.C.Heesterman. *Kautilya and the Ancient Indian State*.

<sup>2227</sup> Ману VII.54, 60, 116, 121, 122; Артх. I.8.9.

<sup>2228</sup> Баудхаяна I.10.18.1; Артх.I.13. У Ману (VII.130; X.120) говорится о шестой, восьмой и двадцатой доле.

<sup>2229</sup> Баудхаяна I.10.18.1; Артх. I.13; Ману VIII.307–308.

ях разрешалось, например, взимание четвертой (Ману X.148) и даже третьей (Артх. V.2) доли зерна. «Всякое дело зависит от сокровищницы», — отмечается в «Артхашастре» (II.8). При изложении принципов налоговой политики царю рекомендуется быть умеренным: «Как мало-помалу поглощает пищу пиявка, теленок и пчела, так мало-помалу царь должен получать от страны ежегодный налог»<sup>2230</sup>. «Не следует подсекать корень свой и других чрезмерной жадностью, ибо подсекающий корень губит себя и других»<sup>2231</sup>.

Большое внимание индийские мыслители уделяли разработке внешнеполитической концепции. Главный принцип заключался в захвате чужих территорий и добычи, в усилении своего политического влияния для получения дани и в защите собственной независимости.

В основе внешнеполитической концепции лежала теория «круга государств» (мандала), согласно которой отношения между странами определяются их географическим положением<sup>2232</sup>: всякий сосед — обычно враг, сосед соседа — друг, сосед друга — враг и т.д.

Древнеиндийские теоретики насчитывали шесть форм политики: мир (сандхи), война (виграха), поход (яна), выжидание (асана), двойственная политика (двайдха) и поиски помощи (самшрая)<sup>2233</sup>. И сами термины, и их толкования не вызывают сомнения в том, что основным состоянием была война. Мир рассматривался только как подготовка к ней. При благоприятных условиях царю всегда надлежало стремиться к войне: «Весь мир страшится всегда готового к войне, поэтому все живые существа следует подчинять именно силой»<sup>2234</sup>. Впрочем, имеется достаточно предписаний, предлагающих применять другие формы политики и к войне прибегать только в крайнем случае<sup>2235</sup>. В рекомендациях теоретиков постоянно перечисляются вероломство, тайные убийства и предательство. Особенно примечательна в этом отношении «Артхашастра»: выдвижение на первый план государственного интереса, откровенное признание правомерности любых средств для достижения политических целей вполне оправдывают эпитет, данный современными учеными ее предполагаемому автору Каутилье, — «древнеиндийский Макиавелли».

Существовали и моральные правила ведения войны. В дхармашастрах упоминается ряд из них, например запрещения использовать некоторые виды оружия (отравленное), убивать сдающихся, не участвующих в битве (лагерную прислугу) или неспособных сражаться (спящих, безоружных, тяжелораненых и пр.)<sup>2236</sup>. Однако на практике эти нормы, конечно, нарушались: древние индийцы хорошо знали смысл весьма циничного правила — сильный всегда прав (Мбх. XII.132.6–7).

При всей важности внешнеполитических задач, стоявших перед государством, главными считались внутривнутриполитические. «По сравнению с внешней смутой внутренняя является более опасной», утверждает в «Артхашастре» (VIII.2). Царь никому не доверял — ни родственникам, ни знати, ни слугам, ни союзникам: «Главная мысль всех трактатов о политике — всеобщее недоверие» (Мбх. XII.136.187). Мудрец Нарада поучающе вопрошал царя Юдхистхиру: «Охраняешь ли ты, о царь, прежде всего себя от дворцовых и прочих слуг, их от твоих родственников и друг от друга?» (Мбх. II.5.58).

Становится понятным, почему во всех сочинениях, посвященных государственному управлению, столь важное место отводится секретной службе: ни одно мероприятие по охране внутренней или внешней безопасности не проводилось без участия шпионов. В источниках подробно разбираются вопросы их вербовки, специальной подготовки и использования.

---

<sup>2230</sup> Ману VII.129; см. также: Мбх. XII.120.32.

<sup>2231</sup> Ману VII.139; см. также: Артх. V.2.

<sup>2232</sup> Ману VII.154–158; Артх. VI.2.

<sup>2233</sup> Ману VII.160–168; Артх. VII.1.

<sup>2234</sup> Ману VII.103; Артх. VI.2; VII.1.

<sup>2235</sup> «Надо стремиться одолеть врагов мирными средствами, подкупом, внесением раскола — всеми этими средствами или каждым в отдельности, — и никогда битвой (если можно избежать ее)» (Ману VII.198).

<sup>2236</sup> Ману VII.90–93; Мбх. VII.26–32.

Заметное место в политической теории занимал вопрос о структуре государства; были разработаны «критерии» идеальной сельской местности (в ней должны были жить «трудолюбивые земледельцы»), правила распределения земельных дарений, учитывались многие детали взаимоотношений царской власти с общинами, частными собственниками, с ремесленными и торговыми объединениями. Сохранение древних традиций общинной структуры нашло отражение и в описании структуры государства: царь выступал даже перед своими советниками и чиновниками как «кормилец», как хозяин своих слуг, а сановники рассматривались как помощники и друзья, получавшие от главы государства содержание («пищу царя»).

Политические авторитеты большое внимание уделяли экономической политике: предусматривались разнообразные меры по борьбе с голодом, стихийными бедствиями и вместе с тем по увеличению казны за счет выгодных торговых сделок, покупки чужеземных товаров и т.д. Частью экономической политики считалась строгая регламентация полевых работ, распределения урожая, ремесленной продукции и т.д. Каутилья считал вартту — учение о хозяйстве — «одной из основ политики»: он резко полемизировал со своими предшественниками, которые недооценивали важность вартты как части «науки о политике».

Древние политические авторитеты знали о существовании наряду с монархиями и немонархических, республиканских объединений, понимали их значительную силу: подробно были разработаны методы ведения борьбы с ними, ибо, согласно Каутилье, они неодолимы из-за своей сплоченности. «Артхашастра» рекомендует царю не только открытые военные столкновения с «республиками», но и установление с ними мира, договорных отношений или применение против них тайных средств для подрыва внутреннего единства. «Привлечение на свою сторону объединения является более существенным, чем приобретение войск или союзников».

Существенно, что автор «Артхашастры» — защитник интересов центральной власти — включил в свой трактат и советы лидерам объединений: им следовало сопротивляться политике единовластия царя, быть готовыми к его обманам и интригам, вести в своих странах гибкую внутреннюю политику, согласовывать свои действия с намерением других членов объединения, т.е. не нарушать основных принципов структуры «немонархических объединений».

В политических учениях древней Индии специальное внимание уделялось разработке вопросов дипломатии. Каутилья при обосновании собственных взглядов остро полемизировал со своими оппонентами, излагал их концепции «дипломатической игры». В «Артхашастре» подчеркивается важность дипломатического урегулирования сложных политических и военных вопросов, тщательно разработаны инструкции для послов, очерчены условия их назначения. Главным критерием считались деловые качества и способности представителей страны. Показательно, что трактат отразил возникновение принципа дипломатической неприкосновенности. Величайшим грехом считалось убийство посла, даже если он происходил из «низкой касты» или совершил недостойный поступок.

Важная черта трактата Каутильи, что, впрочем, было свойственно и другим политическим школам, — рассмотрение политического знания в непосредственной связи с наукой в целом. Автор посвятил специальный раздел («Методика») установлению места политической науки среди других научных дисциплин. Согласно Каутилье, для эффективности изложенной в «Артхашастре» науки необходимо опираться на 32 метода; сюда включалось знание логических приемов и даже четких «правил языка», чтобы точно выразить свои взгляды. Весьма показательно, что главной среди «четырех наук» Каутилья считал философию: он критиковал школу Ману, которая включала философию в «науку о ведах», школу Брихаспати за определенную узость подхода (науками признавались только вартта и нити — политика) и школу Ушанаса (нити). Философия, по мнению Каутильи, позволяет при помощи логических доказательств выявлять в учении о государственном управлении верную и неверную политику, дает «умение рассуждать, говорить и действовать». Среди трех

философских систем, упоминаемых Каутилей, первой названа локаята — школа индийских материалистов. Интерес к учению локаяты не был случаен; практицизм и рационализм этого теоретика сближали его взгляды с позицией материалистов.

«Артхашастра», конечно, исключительное явление в истории не только индийской, но и мировой политической мысли древности; по богатству и глубине идей ее можно сравнить с известным трудом Аристотеля — «Политика». Но и другие сочинения, содержащие изложение «науки политики», свидетельствуют о значительных достижениях древних индийцев в развитии политических учений.

*Письменность* возникла в Индии в III тысячелетии до н.э., в эпоху Хараппской цивилизации. К сожалению, она еще окончательно не дешифрована. До эпохи Ашоки (III в. до н.э.) никаких датированных памятников письменности не известно. Из-за отсутствия промежуточных звеньев нельзя определить ход развития письменности примерно за полторы тысячи лет. Нельзя быть уверенным, что связь между письменностью Хараппы и надписями Ашоки существует; вполне вероятно, что письменность в долине Ганга возникла самостоятельно.

Письменность брахми развивалась и совершенствовалась в течение всей древности; в конце ее она состояла из 49 основных знаков<sup>2237</sup> (не считая нескольких сотен лигатур) и с тех пор существенным изменениям не подвергалась. Только письменность дравидийских языков отклонилась от своего прототипа очень заметно.

Долгое время письменность на камне, металлических пластинах, ткани, бересте, пальмовых листьях применялась только при составлении различной документации — административной и правовой. Произведения художественной и научной литературы (по примеру религиозной) передавались и заучивались изустно.

*Расцвет санскритской литературы.* Санскрит, по-видимому, никогда не был разговорным языком какого-либо народа. В древности и в средние века он оставался языком науки и литературы, средством общения между образованными людьми разной этнической принадлежности, подобно латыни в средневековой Европе<sup>2238</sup>. Потребность в таком языке стала ощущаться с возникновением крупных государств, и лучше всего для этой цели подходил санскрит, хотя он был языком брахманистского культа и в период успехов буддизма и джайнизма не мог получить всеобщего признания. С начавшимся в первые века нашей эры становлением индуизма и упадком буддизма и джайнизма санскрит как официальный и литературный язык приобретал все большее распространение не только на Севере, где он зародился, но и на Юге.

Первый крупный эпиграфический документ на санскрите — Джунагадхская надпись Рудрадамана (ок. 150 г. н.э.). Постепенно официальные надписи, дарственные и почитательные грамоты стали составлять в основном на санскрите. По-видимому, санскрит проник и в государственное делопроизводство. К V — VI вв. он значительно потеснил другие письменные языки; даже буддийская и джайнская литература воспринимают санскрит. Большое значение имела письменная фиксация на санскрите «Махабхараты» и «Рамаяны» — двух великих индийских эпосов.

«Махабхарату» обычно называют эпической поэмой, но это только дань привычному словоупотреблению. Сказание о битве на Курукшетре ввиду его исключительной популярности в народе было использовано как своего рода каркас для создания обширной литературной композиции, имевшей целью утвердить основы индуистской дхармы, прежде всего ее морально-этических аспектов. Редакторы-составители претендовали на создание священного писания индуизма, нечто вроде «дхармаведы»<sup>2239</sup>.

<sup>2237</sup> Такое число знаков индийской письменности называет И Цзин в VII в.

<sup>2238</sup> По конституции Индийской республики 1950 г. санскрит считается одним из государственных языков.

<sup>2239</sup> Изложение основных сказаний эпоса см.: Г.Ф.Ильин. Старинное индийское сказание о героях древности (Махабхарата). М., 1958; Мифы древней Индии. М., 1975; Три великих сказания древней Индии. Литературное изложение Э.Н.Темкина и В.Г.Эрмана. М., 1978.

В самой «Махабхарате» (I.1.49.69 и др.) говорится, что ей предшествовал сборник, вчетверо меньший по объему, что раньше существовали и еще более краткие. Следовательно, дошедшая до нас редакция (объемом около 100 тыс. двустуший — шлок) по крайней мере на три четверти — более поздняя интерполяция. В текст включались различные предания, сказания, мифы, обширные религиозно-философские и правовые трактаты<sup>2240</sup>. Не всегда подобное включение было органичным, вследствие чего «Махабхарата» внешне выглядит как сборник разнородных сочинений. Редакторская работа была, по мнению специалистов, проведена в IV — V вв. н.э. Основное сказание, очевидно, тоже подверглось основательной переработке: были вкраплены новые эпизоды, «подправлялись» характеристики героев, менялась трактовка известных фактов и т.д. «Рамаяна» носит более целостный характер. Вставных эпизодов в ней гораздо меньше, и включены они в текст более органично. Авторство ее приписывается мудрецу-поэту Вальмики, и возможно, что она (или основная ее часть) действительно была написана одним лицом.

«Махабхарата» и «Рамаяна» до сих пор исключительно популярны в Индии и известны в других странах Азии вплоть до Индонезии и Филиппин<sup>2241</sup>.

Слушание преданий о богах, мифических мудрецах и героях глубокой древности было любимейшим занятием индийцев самых различных общественных слоев. Эти предания о древности в первые века нашей эры были записаны и сведены в особые сборники — пураны. К настоящему времени насчитывается 18 пуран и столько же упапуран (младших пуран). Они весьма различны по характеру, размерам и направленности. Обычно каждая из них посвящена одному из главных богов индуизма — Брахме, Вишну или Шиве, но они не являлись сектантскими.

Составление всех пуран приписывают риши Вьясе и относят к мифической древности. Однако большинство сборников датируется эпохой средневековья. Даже самые ранние из них («Ваю», «Вишну» и древние части «Матсья-пураны») не могут быть отнесены ко времени раньше IV в. н.э. Общая схема предусматривала изложение мифов о начальном возникновении вселенной, о ее периодической гибели и возрождении, родословных богов и риши, истории царей Солнечной и Лунной династий. Но этой схеме вполне следуют только «Вишну-пурана» и, в меньшей мере, «Матсья-пурана»; остальные придерживаются такого порядка менее строго. Пураны содержат ценнейшие данные о раннем индуизме и мифологии, много сведений о повседневной жизни древних индийцев, развитии литературы и науки, истории династий<sup>2242</sup>.

К поздней древности относится также возникновение литературного жанра шастр — трактатов по различным отраслям знания. Шастры являются дальнейшим развитием возникших ранее сутр, которые были созданы в сжатой форме и без разъяснения наставника часто были непонятны. Шастры же были самостоятельными трактатами, подробно излагающими различные вопросы, содержащими аргументацию и ссылки на авторитеты. Появление литературы шастр свидетельствовало о развитии науки. Как отмечалось выше, особый интерес представляет шастра по вопросам государственного управления — «Артхашастра», приписываемая Каутилье, но в дошедшем до нас виде составленная, вероятно, в первые века нашей эры. Тогда же появляются и дхармашастры: «Законы Ману» (около начала нашей эры), «Законы Яджнавалкьи» (II в. н.э.), «Законы Нарады» (IV — V вв. н.э.). Известны также шастры по медицине, астрономии, сценическому искусству и др.

---

<sup>2240</sup> См.: П.А.Гринцер. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974; С.Л.Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М., 1975; она же. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. М., 1979.

<sup>2241</sup> П.А.Гринцер. Пути распространения древнеиндийского эпоса. — Древняя Индия. Историко-культурные связи, с. 73–82; Ю.Н.Рерих. Сказание о Раме в Тибете. М., 1960; Ц.Дамдинсурэн. Рамаяна в Монголии. М., 1979; Ю.М.Осипов. Сказание о Раме в Сиаме (Таиланде). — Историко-филологические исследования. М., 1974.

<sup>2242</sup> A.D.Pusalker. Studies in Epics and Purāṇas of India. Bombay, 1963; M.Biardeau. Etudes de mythologie Hindoue, cosmogonies Purāṇiques, — BEFEO. 1971, t. 58, с. 17–89.



Художественные возможности стихотворной речи были оценены индийцами в глубокой древности. Гимны, молитвы, заклинания, составившие самхиты вед, в своем большинстве имеют ритмически организованный характер. Эпос также стихотворный. Само по себе это не было исключительной особенностью древнеиндийской литературы; подобное явление знакомо и другим странам. Но устная передача «текстов» имела в Индии особое значение: ведийские «тексты» полагалось заучивать непосредственно от учителя: считалось, что записанные мантры теряют свою магическую силу. Поэтому литературные художественные произведения не записывались, а передавались изустно и после того, как письменность уже была широко распространена. Даже если текст произведения был прозаическим, автор стремился хотя бы некоторые места, которые он считал наиболее важными (особенно обобщения назидательного свойства), писать стихами. Нередко целиком стихотворными были религиозно-философские трактаты (например, «Бхагавадгита» в VI или «Мокшадхарма» в XII книге «Махабхараты»), сборники нравственных предписаний и правовых норм («Законы Ману», «Законы Яджнавалкьи» и «Законы Нарады»), трактаты по сценическому искусству, медицине и даже словари.

Санскрит с его огромным словарным запасом, системой сложных слов, дающей возможность безгранично увеличивать и разнообразить запас слов и выражений, с его богатством грамматических форм предоставлял поэту широкие возможности свободно варьировать различными стихотворными размерами в зависимости от художественной задачи, которую он перед собой ставил.

Наряду с санскритом как межэтническим, литературным и административным языком в древней Индии существовали пали и другие языки, объединяемые общим наименованием «пракриты». Они имели вполне самостоятельное значение, и на них существовала богатая письменная литература: пали был языком буддийского канона хинаяны, ардхамгадхи — джайнского канона, махараштри — лирической поэзии и т.д.

Древнеиндийское стихосложение преимущественно метрико-силлабическое, т.е. основанное на чередовании долгих и кратких гласных и соблюдении одинакового количества слогов в стихотворных строках: стихи всегда произносились нараспев, а эпические — пелись. Стихотворных размеров было множество, но наиболее распространенным был ануштубх. Преимущественно ануштубхом написаны эпические поэмы, дхармашастры и др. Он состоит из двух шестнадцатисложных полустиший, каждое с цезурой посередине. Порядок долгот в нем допускает значительные вариации. В Индии поэтика рано стала предметом изучения. По-видимому, самым ранним из дошедших до нас трактатов по поэтике является «Кавьяланкара» Бхамахи (IV — V вв. н.э.)<sup>2243</sup>.

Много лирических стихотворений, восходящих к глубокой древности, сохранилось в антологиях на пали, санскрите, махараштри и других языках. Из таких антологий уместно упомянуть о «Тхерагатхе» и «Тхеригатхе», «Гахасаттасаи» поэта Халы на махараштри, содержащую лирические строфы разных поэтов. Многочисленные поэтические антологии на санскрите включают строфы, приписываемые создателю санскритской грамматики Панини, грамматисту Вараручи, философу Дхармакирти и многим другим. Однако немало в них строф и анонимных.

Несмотря на то что от древности до нас дошло большое число поэтических произведений, мы мало знаем об их авторах. Первое художественное произведение, авторство которого можно считать установленным, относится только к I — II вв. н.э.; это жизнеописание Будды — «Буддхачарита» Ашвагхоши. «Буддхачарита» принадлежит к жанру крупных поэтических произведений, писавшихся по образцу эпических поэм — махакавья, обычно называемому современными литературоведами «искусственным эпосом»<sup>2244</sup>. Крупнейшим древнеиндийским поэтом являлся Калидаса (IV — V вв. н.э.), который был также и великим драматургом (см. ниже).

<sup>2243</sup> Э.Н.Темкин. Мировоззрение Бхамахи и датировка его трактата «Кавьяланкара». М., 1975.

<sup>2244</sup> См.: И.Д.Серебряков. Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971; он же. Литературный процесс в Индии в VII — XIII вв. М., 1979.

*Театр и драматургия.* Индийский театр уже в начале нашей эры существовал во вполне сформировавшемся виде. Поэтому он должен был пройти длительное развитие, история которого известна, к сожалению, плохо. Индийский театр вырос на индийской почве и вполне самобытен<sup>2245</sup>. Отрывочные данные исторических преданий и этнографии позволяют предполагать, что важным источником его генезиса были массовые зрелищные представления во время религиозных праздников в честь некоторых богов (особенно Индры и Шивы); темой представлений были мифы о подвигах этих богов<sup>2246</sup>. Сами праздники восходили к архаичным обрядам охотников и земледельцев, сопровождалась песнями и плясками. Другим источником можно считать шуточные сценки бытового характера, разыгрывавшиеся в перерывах основного праздника и имевшие целью позабавить зрителей.

Со временем подобные представления, видоизменившиеся и в значительной мере утратившие религиозный характер, начинают разыгрываться не только во время праздников, но и вне связи с ними — на рыночных площадях, во дворцах царей и знати. Придворный театр, предназначенный для узкого круга зрителей, а не для массовой аудитории, выработал особые формы театрального искусства, специфический репертуар и значительно удалился от своей основы — народного искусства. Именно об этом театре мы располагаем более подробными сведениями.

Специальные театральные здания (натяшала) не сохранились, хотя они существовали. Декорации отсутствовали, реквизит был минимальный. Об обстановке, в которой происходило действие, зритель получал представление из реплик и мимики актеров. Древнеиндийскому сценическому искусству был присущ сложный и тщательно разработанный язык жестов, который постигался актерами в течение многих лет обучения и был рассчитан на искушенного зрителя.

Структурно древнеиндийская драма была произведением сложным<sup>2247</sup>. Прозаический текст перемежался стихами, особенно лирические монологи героев и моральные сентенции. Частыми были песенные номера и танцевальные сцены. Никаких представлений о единстве времени, места и действия не существовало. Могли изображаться события и происходившие в один и тот же день, и отдаленные друг от друга многими годами. Действие происходило то в помещении, то на улице или городской площади, то в лесу или на небесах. Наряду с основной сюжетной линией существовали и побочные. Число действующих лиц могло быть различным. Они принадлежали к самым разным слоям; на сцене могли быть показаны небожители, шуты, цари, рабы, риши, гетеры, монахи, воины, профессиональные воры, купцы и т.д. Все это давало большие возможности драматургу для выбора сюжета и его разработки.

Но существовали и ограничения для творческой фантазии драматурга, соответствовавшие выбранному им типу драмы. Этих типов было несколько, но основными были натака и пракарана. Первая отличалась изысканностью и предназначалась в основном для придворного театра. Сюжетами ее были известные героические или любовные истории, заимствованные в основном из эпоса. Героем в натаке должен был быть обязательно царь или божество в человеческом воплощении. Не следовало изображать на сцене убийства, сражения, а тем более такие нежелательные для избранной аудитории события, как мятежи и дворцовые перевороты. Пракарана давала автору большую свободу при выборе героев и событий, близких к реальной жизни. Были и другие типы пьес. Прастхана требовала, чтобы героем или героиней были раб и рабыня. Существовали сатирические пьесы, фарсы. Все это указывает на то, что в древности индийская драматургия отличалась разнообразием жанров, была связана с народным творчеством и носила более демократический характер,

---

<sup>2245</sup> Часто высказывавшееся в XIX в. (например, немецким филологом Э.Виндишем) мнение, что индийский классический театр имеет греческое происхождение, в настоящее время не находит сторонников; см.: P.Thieme. *Das Indische Theater — Fernöstliches Theater.* Stuttgart. 1966, с. 21–120; I.Shekhar. *Sanskrit Drama, its Origin and Decline.* 2 ed. Delhi, 1977.

<sup>2246</sup> О.М.Алиханова. *Театр древней Индии.* — *Культура древней Индии,* с. 260–292.

<sup>2247</sup> Подробнее см.: В.Г.Эрман. *Теория драмы в древнеиндийской классической литературе.* — *Драматургия и театр Индии.* М., 1964, с. 9–82; Н.В.Веллс. *The Classical Drama of India.* Bombay, 1963.

чем в средние века, когда индийский театр постигло творческое оскудение, а к XII в. — почти полное исчезновение.

Пьесам полагалось иметь счастливый конец. Действующие лица должны были говорить на разных языках и диалектах — соответственно их положению и образованию. На санскрите объяснялись цари, брахманы, кшатрии. Все женщины и простолюдины пользовались так называемыми драматическими пракритами. Их насчитывалось семь, и существовал определенный порядок, каким пракритом какой персонаж должен был пользоваться: шаурасени был языком женщин высокого общественного положения и мужчин — среднего; магадхи — языком общественных низов; на махараштри объяснялись стихами те, кто в прозе говорил на шаурасени, и т.д.

Показатель высокого уровня развития театрального искусства в древней Индии — специальные теоретические трактаты. До нас дошел один из них — «Натьяшастра» («Трактат о театральном искусстве»), составленный, вероятно, во II — III вв. н.э. и приписываемый Бхарате, о котором, кроме его имени, ничего не известно. В этом трактате определяются задачи театрального искусства, принципы выбора и построения сюжета, виды и жанры драматических произведений, основные типы персонажей, рассматриваются вопросы стиля и языка. Трактат обобщил большой опыт, накопленный в области сценического искусства и драматургии. К концу периода древности это сочинение считалось высокоавторитетным.

Основной целью театра было доставить зрителям эстетическое наслаждение (раса). Для древней индийской драмы в целом нехарактерна открытая постановка острых общественных вопросов. Редки столкновения характеров, взрывы чувств, бичующая сатира или гневное обличение. Общий тон в сохранившихся пьесах мягкий, приглушенный. Но и при этом в лучших драматургических произведениях авторы умели показать правду жизни, сложность ее проявлений и драматическую напряженность ситуаций. Имелись произведения чисто политического и патриотического плана (например, пьесы Вишакхадатты «Печать министра Ракшаса» и «Царица и Чандрагупта»).

Самый ранний из известных нам драматургов — уже упоминавшийся поэт и философ Ашвагхоша. К сожалению, сохранились только фрагменты некоторых его драм. Особо следует сказать о Бхасе (III — IV вв.)<sup>2248</sup>. Ему приписывается 13 пьес, по, по-видимому, только две из них написаны действительно им. В пьесах Бхасы используются различные сюжеты, заимствованные из эпоса и мифологии, искусно разработанные применительно к особенностям театра того времени. В них отразились основные особенности древнеиндийской драматургии, хотя нередки и отступления от установленных правил.

Одной из самых интересных в древнеиндийской драматургии является пьеса Шудраки (IV — V вв.) «Глиняная повозка» («Мриччхакатика»), обеспечившая автору почетное место в истории древнеиндийского театра и литературы<sup>2249</sup>. В драме рассказывается о любви обедневшего брахмана Чарудатты и гетеры Васантасены, любви, преодолевшей все общественные препятствия, воздвигавшиеся трудными жизненными обстоятельствами. Сюжет взят не из мифологии, а из самой жизни, главные герои не боги и цари, а простые люди. Автор проводит мысль, что истинное благородство, честность, преданность и возвышенная любовь присущи не только высшим слоям общества, но и в не меньшей мере простым людям. Гуманистическая и демократическая направленность пьесы, относящейся к типу пракарана, явно противостоит благодушному стилю придворной драмы натака. К тому же в «Глиняной повозке» описываются и такие события, которые другие древнеиндийские драматурги старались избегать: здесь есть и попытка убийства, и свержение царя, и народное волнение. Ком был автор этого замечательного произведения — неизвестно, но сама драма дает достаточные основания считать его подлинно народным писателем.

*Калидаса.* Из всех древнеиндийских писателей Калидаса больше всего известен за пределами Индии. Он заслуженно получил всеобщее признание как один из корифеев ми-

<sup>2248</sup> П.А.Гринцер. Бхаса. М., 1979.

<sup>2249</sup> Шудрака. Глиняная повозка. Пер. и предисл. В.С.Воробьева-Десятовского. М., 1956.

ровой литературы<sup>2250</sup>. Издание в 1789 г. У.Джонсом перевода на английский язык его драмы «Шакунтала» и особенно перевод ее на немецкий язык, выполненный Г.Форстером в 1790 г., открыли народам Европы культурные ценности, о существовании которых дотоле они не знали. Это положило начало научному изучению древнеиндийской литературы. В России с «Шакунталой» познакомились уже в 1791–1792 гг. благодаря переводу первых ее четырех актов И.М.Карамзиным.

Творчеству Калидасы посвящено множество исследований, но о самом писателе известно крайне мало. Большинство современных ученых склонны полагать, что он жил в IV — V вв. Калидасе приписывается множество произведений, но в настоящее время достоверно принадлежащими ему считаются семь: лирические поэмы «Мегхадута» («Облаковестник») и «Ритусанхара» («Времена года»), три драмы — «Абхиджиянашакунтала» («Узнанная по кольцу Шакунтала»), «Викраморваши» («Мужество Урваши») и «Малявикагнимитра» («Малявика и Агнимитра») и две эпические поэмы — «Рагхуванша» («Род Рагху») и «Кумарасамбхава» («Рождение Кумары»). Особенность творчества Калидасы — глубокое проникновение во внутренний мир человека, понимание красоты душевных переживаний. Лирические описания природы также используются Калидасой для того, чтобы еще больше оттенить душевное состояние героя. Для Калидасы характерны богатство изобразительных средств, изысканность языка, плавность стиха.

Лучшие стороны творчества писателя проявились в его драматических произведениях. Драмы были написаны для придворного театра и вполне соответствовали его требованиям. Сюжеты их далеки от современности: в основе лежат сказания о далеком прошлом. Главный герой — царь, речь всегда идет о его любовных приключениях, дело происходит главным образом во дворце, грубая и трудная жизнь только изредка врывается в этот мир добродетельных поступков. Но гений Калидасы и в этих стесненных пределах сумел вдохнуть в своих героев живую душу.

Две эпические поэмы Калидасы принадлежат к жанру махакавья. В соответствии с существовавшими тогда поэтическими нормами они написаны торжественным, приподнятым стилем, ясно обнаруживают разносторонность и глубину творческого дарования поэта.

К концу периода древности относится расцвет религиозной поэзии. В стихах восхвалялись идеал аскетической жизни, отрешенность от всего мирского, иллюзорность бытия. Калидаса же, воспевая жизнь со всеми ее радостями и горестями, противостоял аскетическим религиозным представлениям своего времени. Целое направление индийской литературы, следовавшее гуманистическим идеям о гармонии человеческой личности и оптимистическому взгляду на жизнь, связано с Калидасой.

*Художественная проза.* Художественная проза также зародилась в глубокой древности<sup>2251</sup>. Уже в самхитах вед некоторые заклинания и жертвенные формулы были прозаическими. Брахманы также были написаны прозой. В основном прозаическими были ранние упанишады, произведения буддийской и джайнской литературы.

Наиболее известным произведением древнеиндийской санскритской художественной прозы является «Панчатантра» («Пять книг»)<sup>2252</sup>. Во вводной ее части рассказывается, что она была задумана как учебное пособие по науке политики (нити) и разумному поведению для сыновей одного из царей, отличавшихся глупостью. Все поучения имеют практический характер и сопровождаются рассказами, иллюстрирующими эти поучения примерами из жизни. Содержание рассказов весьма разнообразно: в них действуют цари, их советники, слуги, отшельники, купцы, ремесленники, воины. Во многих случаях действующими лицами выступают животные, иногда им придается общественное положение: львы — цари, тигры — сановники, шакалы — слуги и т.д. Их высокопарные рассуждения

<sup>2250</sup> См.: В.Г.Эрман. Калидаса. М., 1976.

<sup>2251</sup> См.: И.Д.Серебряков. Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971; A.K.Warder. Indian Kavya Literature. Vol. 3. Delhi, 1977.

<sup>2252</sup> См.: П.А.Гринцер. Древнеиндийская проза (обрамленная повесть). М., 1963.

об основах государственной политики выглядят комично, и многое в «Панчатантре» — это, скорее, пародия на трактаты о политике.

На страницах «Панчатантры» разворачиваются события повседневной жизни древней Индии. В рассказах тесно переплетены реалистические и фантастические элементы. Даются они обычно в виде беседы двух персонажей (людей или животных). Часто используется распространенный в древнеиндийской литературе прием передачи слова какому-нибудь персонажу, который, в свою очередь, рассказывает подходящую историю; в его рассказе какой-нибудь персонаж также может сообщить поучительную историю и т.д., так что образуется целая гирлянда вполне самостоятельных рассказов: один внутри другого. Литературоведы выделяют такие произведения в особый жанр — «обрамленная повесть». Прозаический текст перемежается стихотворными изречениями, обычно назидательного характера. Язык «Панчатантры» — прост и непритязателен, портретные и психологические характеристики отсутствуют, массовых сцен или пространных описаний природы практически нет; столь характерная для поздней санскритской прозы усложненная образность встречается редко.

«Панчатантра», составление которой большинством исследователей относится к III — IV вв., имела в Индии огромный успех. По ее образцу было создано много других книг; все они имеют «рамку», которая обрамляет содержащиеся в тексте самостоятельные рассказы.

Простота и жизненность сюжетов «Панчатантры», практицизм ее наставлений, отсутствие религиозной ограниченности — все это способствовало широкому ее распространению и за пределами Индии. Она проникла (в пересказах на местные языки) в страны Юго-Восточной Азии и в Монголию. Успешным было также ее продвижение на Запад. В VI в. она была переведена с версии, отличавшейся от дошедшей до нас, на среднеперсидский (пехлевийский) язык; затем был сделан перевод на сирийский, в VIII в. — на арабский, и под названием «Калила и Димна» она широко распространилась в странах Ближнего Востока. В XI в. в Византии она была переведена на греческий. В Греции уже существовал свой басенный жанр, однако вышедшие в XIV в. «Басни Эзопа» несут следы влияния древнеиндийского сборника. С греческого были сделаны переводы на славянские языки. Затем появились переводы на латинский язык, и «Панчатантра» стала широко известна Западной Европе. Исследователи обнаружили очевидное влияние «Панчатантры» и других произведений подобного рода на сборник арабских сказок «Тысяча и одна ночь» (особенно на раздел о приключениях Синдбада-морехода), на итальянские фавлю, на немецкий цикл рассказов о Рейнике Лисе, на басни Ж.Лафонтена. Вряд ли в древней художественной литературе можно найти произведение, равное «Панчатантре» по ареалу распространения и влиянию на литературы других народов.

*Джатаки.* Особый жанр представляют собой джатаки — рассказы о перерождениях Будды<sup>2253</sup>. В настоящее время известно около 550 джатак, каждая из которых представляет собой обрамленный рассказ, являющийся самодовлеющим целым — не имея общей рамки, они связаны в единое целое лишь личностью главного героя. В каждом из них сначала излагается случай, происшедший с кем-нибудь из монахов в окружении Будды. Это дает основание Будде рассказать подходящую притчу о подобном же событии, якобы происшедшем с ним в одном из его «предыдущих рождений». И здесь прозаический текст перемежается стихами. Большинство джатак было явно заимствовано из фольклора. Монахи хорошо его знали и охотно использовали в своих нравоучительных беседах, придавая им окраску, соответствующую морально-этическому учению буддизма. Ряд сюжетов джатак родствен сюжетам из «Панчатантры». Сами рассказы принадлежат к различным повествовательным жанрам — от анекдотов до такой своеобразной и масштабной повести, как «Джатака о Вессантаре».

На одном из пракритов (пайшачи) также существовал в древности сказочный эпос — «Брихаткатха» («Великий сказ»), приписываемый Гунадхье (II — III вв.). В под-

<sup>2253</sup> Джатаки. Пер. и вступит. ст. Б.Захарьина. М., 1979.

линнике он до нас не дошел, и о нем известно в основном по его средневековым вольным переработкам<sup>2254</sup>.

*Литература народов Южной Индии.* Специфические условия развития народов Южной Индии породили ряд ярких литературных явлений, хотя со временем на них стала оказывать сильное влияние литература на североиндийских языках, что объясняется усилением культурных контактов Южной и Северной Индии, а также распространением в Южной Индии буддизма, джайнизма и индуизма.

Особый интерес представляет возникновение «сен-тамила» как своего рода межэтнической языковой общности, в рамках которой развилась богатая литература. Местная традиция связывает ее возникновение с исключительной древностью. Она рассказывает о существовании трех санг — постоянных собраний высших литературных авторитетов; возникновение первой из санг традиция относит к X тысячелетию до н.э. Столь же фантастичны хронологические данные о второй санге, существовавшей якобы между V и III тысячелетиями до н.э. Существование третьей санги представляется более достоверным и относится к первым векам нашей эры, хотя сама древняя литература сведений о ней не содержит.

Самый ранний памятник тамильской литературы — грамматика «Толькапьям», относимая легендой ко второй санге, но на самом деле завершенная вряд ли ранее III в. н.э. Появление такой грамматики возможно было только при существовании развитой литературной традиции, сформировавшейся еще до нашей эры, но сохранившейся лишь в произведениях I — III вв. н.э. Это — сборники героической и любовной поэзии «Восемь антологий» и «Десять песен». Несмотря на черты аристократизма, присущие этой поэзии, в ней ощущается фольклорная основа.

«Эттуттохей» («Восемь антологий») — поэмы разных авторов; их главные темы — любовь, разлука, прославление добродетельных древних царей. «Паттупатту» («Десять песен») — это также в основном панегирики и любовные сюжеты<sup>2255</sup>. Примерно в VI — VIII вв. формируются сборники так называемого комплекса «Восемнадцать произведений низкого счета», в котором содержится самое прославленное произведение древнетамильской литературы — «Тирукурал», автором которого традиция считает поэта Тируваллувара.

«Тирукурал» — не сюжетное произведение. Это сборник 1330 стихотворных изречений (куралов), касающихся самых разных сторон жизни древнего индийца. Разделены они на три части, соответствующие трем основным целям, которые, по представлениям древних индийцев, каждый человек должен был стараться достигнуть: дхарма — добродетель, артха — материальный достаток, кама — удовлетворение жизненных потребностей, достижение радостей любви и семейной жизни. В стихах «Тирукурала» воплощена народная мудрость, выраженная в поэтической форме. Ясность мысли, точность языка, образность и яркость сравнений сделали его любимейшим произведением тамиллов. Изречения из «Тирукурала» приобрели необыкновенную популярность.

Имя Тируваллувара окружено многочисленными легендами. Рассказывается, что он был парией и принадлежал к низшей касте валлуваров, отсюда его имя — «Святой валлувар». Еще в юности он был столь известен своей мудростью, что богач из землевладельческой касты веллала почел за честь для себя породниться с ним, выдав за него свою дочь, — случай в условиях Индии исключительный. Образ его жизни вполне соответствовал тем возвышенным идеалам, которые он проповедовал в «Тирукурале».

«Тирукурал» не является произведением религиозной поэзии. Правда, в нем содержатся ссылки на богов и их могущество, но автора прежде всего интересует рядовой человек. «Тирукурал» чужд сектантской ограниченности. В обстановке борьбы враждующих

---

<sup>2254</sup> См., например: Сомадева. Океан сказаний. Пер. с санскр. И.Д.Серебрякова. М., 1982; S.N.Prasad. *Studies in Guṇadhyā*. Varanasi, 1977.

<sup>2255</sup> Переводы древнетамильской поэзии на русский язык см.: Стихи на пальмовых листьях. М., 1970; Жасминовая песнь. М., 1982.

религий тамильский пария сумел подняться над беспокойным миром, осудить лицемерие, ложь, ханжество, несправедливость, заявить о праве простого человека на счастье и земные радости.

*Зодчество.* Археологические раскопки позволили проследить развитие зодчества на северо-западе Индии в течение нескольких веков.

Жилые дома в Таксиле отличались простотой; строители заботились больше об удобствах и меньше о красоте зданий. Такие архитектурные детали, как арки, купольные своды, портики и т.д., отсутствовали, как, впрочем, и декоративные украшения — лепка, мозаика, роспись. Здания были в большинстве двухэтажные. В ранний период существования города (на холме Бхир Маунд, VI — II вв. до н.э.) они строились часто неправильной в плане формы и примыкали друг к другу, образуя целые комплексы построек. Крыши были плоскими и покрывались слоем земли. Полom нижнего этажа служила утрамбованная земля. Окна нижнего этажа, выходявшие на улицу, представляли узкие щели (15–20 см шириной). Изнутри и снаружи стены покрывались слоем глины, смешанной с рубленой соломой; иногда обмазку белили. При зданиях имелись один или два внутренних двора.

К указанному времени относится появление первых культовых сооружений<sup>2256</sup>. К западу от Бхир Маунда расположена самая большая и древняя в Таксиле ступа — Дхармараджика, относящаяся, возможно, еще ко времени Ашоки.

Древнейшая форма ступы — полусфера на круглой или квадратной платформе. В ступе (или в земле под ней) сооружалась камера (реликварий), в которую помещали урну с чтимыми реликвиями. Вокруг ступы прокладывали специальную дорожку (прадакшина-патха) для торжественного обхождения ее по часовой стрелке. С течением времени конструкция ступ усложнилась: платформа сооружалась в виде нескольких террас, украшалась пилястрами, карнизами, лепкой, фигурными рельефами. Ступа увенчивалась зонтиком — символом вселенской мощи буддизма — с окружавшей зонтик небольшой оградой. Ступа в Дхармараджике была величественным сооружением, ее диаметр достигал 35 м. Она неоднократно перестраивалась: купол и его цоколь — в I в. н.э., платформа — во II в., а орнаментальный пояс у основания купола ступы в Дхармараджике относится уже к IV — V вв.

Жилые здания Таксилы II в. до н.э. — I в. н.э. (на холме Сиркап) в основном были такими же, как и прежде, только лучше спланированы. Встречались дома в три-четыре этажа. Появились строения, которые, вероятно, можно считать дворцами из-за их величины (до 7 тыс. кв. м) и особенностей планировки; архитектурно же они от прочих зданий существенно не отличались. Наблюдался прогресс и в каменной кладке. Если нижние этажи более ранних домов сложены из бута, то постепенно кладка становится совершенней — с использованием отесанных камней. Верхние этажи возводились из дерева.

Важное отличие этого периода — появление храмов. Примерно в 0,6 км от северных ворот Сиркапа на невысоком холме Джандиал находятся развалины небольшого (30 × 25,5 м) храма II — I вв. до н.э. Но этот самый древний из известных нам наземных храмов был, видимо, неиндийским. По плану он схож с Парфеноном, с трех сторон окружен перистилем, но колоннаду заменяет стена с широкими проемами; перед входом — две пары колонн ионического ордера. Судя по фундаменту, внутри храма должна была находиться башня высотой 12 м — единственное существенное отличие от классических греческих храмов. Какому именно божеству был посвящен храм — неизвестно, но возводился он, очевидно, греками и по греческим образцам.

К I в. н.э. относится появление первых наземных индийских буддийских храмов. Возникновение их в Таксиле, возможно, объясняется греческим влиянием, но сами храмы мало похожи на греческие; в плане они повторяли пещерные храмы, которые уже сотни лет сооружались в других частях Индии. Один из таких храмов (середина I в. н.э.) был по-

---

<sup>2256</sup> The Stūpa: its Religious, Historical and Architectural Significance. Wiesbaden, 1980; Б.А.Латвийский, Т.И.Зеймаль. Некоторые аспекты иерархии и семантики stūpa в Средней Азии и Индии. — Древняя Индия. Историко-культурные связи.

строен в самом городе. Его размер —  $40 \times 15,5$  м. Он расположен посреди двора ( $70 \times 41$  м), окруженного каменной стеной и находившегося на платформе высотой 1,4 м над уровнем улицы; храм имел прямоугольный неф; со стороны лестницы имелся портик. Сзади нефа находилась апсида, в середине которой стояла, по-видимому, ступа.

К началу нашей эры относится сооружение капитальных наземных жилых помещений для монахов. Расположены они были беспорядочно, т.к. отдельные их части строились в разное время и не по строгому плану. Начиная со II в. н.э. возводятся громадные здания, рассчитанные на одновременное проживание сотен монахов. Основа самых простых по планировке монастырей — внутренний прямоугольный двор, со всех сторон окруженный стенами. К внутренней стороне каждой из стен примыкал ряд монашеских келий площадью 8–10 кв. м с выходом во двор. Второй этаж строился из дерева. Деревянными были и веранды вдоль келий. Большую часть двора, его центр, занимало место для собраний монахов. Оно устраивалось несколько ниже уровня келий, к нему вел ступенчатый спуск. В одном из углов этой пониженной части двора иногда находился бассейн для омовений. К жилому зданию примыкали служебные помещения: кладовые, кухни. Сооружались монастыри, как правило, около высокочтимой ступы: главные ступы почти всегда оказываются самыми древними частями монастырей.

Крупнейший из известных древних монастырей на северо-западе Индии — Большой монастырь в Дхармараджике ( $137 \times 113$  м). Возведение его как единого целого началось во II в. н.э. Затем он неоднократно перестраивался и к V в. стал сложным комплексом жилых помещений с несколькими внутренними дворами. С северной стороны возвышалась мощная сторожевая башня. Судя по размерам монастыря и по числу келий, в нем могло проживать одновременно до тысячи монахов. Другие монастыри в окрестностях Таксилы гораздо меньше, некоторые были рассчитаны даже на 15–20 человек. С внешней стороны они, скорее, похожи на крепости, чем на обители.

Об архитектуре в долине Ганга судить сложнее, т.к. основным строительным материалом очень долго оставалось дерево и остатков строений сохранилось мало. Только к концу древности каменные здания стали возводить чаще. Это были в первую очередь культовые сооружения. Жилые же здания и после этого продолжали строить из дерева, поэтому мы знаем о них в основном по изображениям на рельефах и по описаниям в художественной литературе. Многие городские дома имели два этажа, иногда и более. Крыши были плоскими или сводчатыми, полуцилиндрическими. Фасады домов нижнего этажа представляли собой глухую стену, верхние этажи имели окна и веранды. Сооружение таких зданий требовало большого искусства зодчего и строителей. Царским дворцом в Паталипутре восхищались греки. Каменный дворец, построенный Ашокой, не сохранился, кроме фрагментов колонн и отдельных помещений, но Фа Сянь, посетивший столицу в V в., писал о нем как о творении небожителей.

Из культовых сооружений в долине Ганга также приобрела повсеместное распространение буддийская ступа. Общий характер ее был такой же, как и описанных выше таксильских, но имелись и некоторые отличия: ступы оставались здесь более строгими, с меньшим количеством скульптурных украшений и декоративных деталей, но они окружались оградами с воротами. Самой известной является ступа в Санчи (Центральная Индия). Она была возведена в III в. до н.э., но после этого неоднократно перестраивалась; во II в. до н.э. ее значительно увеличили и облицевали камнем (до этого облицовка была кирпичной), деревянную ограду заменили каменной, имитирующей деревянную. Позднее у ограды поставили резные каменные ворота, ориентированные по четырем странам света. Из других ступ следует отметить находившиеся в Бхархуте (Центральная Индия, II в. до н.э.) и Амаравати (Южная Индия, устье Кришны, II в. н.э.), известные своей скульптурой и резьбой по камню.

Другим примером культовых сооружений являются пещерные храмы (чайтьи) и монастыри (вихары). Древнейшие, относящиеся ко времени Ашоки, были естественными пещерами; внутренние стены их тщательно выравнивались, входу придавалась правильная



прямоугольная форма. Они были невелики и лишены декоративных деталей; более поздние стали больше по размеру, их украшали резными колоннами, скульптурами, фасады дополняли арками. Большой научный интерес представило открытие при раскопках в Каушамби (недалеко от совр. Аллахабада) древнего буддийского монастыря — Гхошитарамского, часто упоминаемого в буддийских текстах<sup>2257</sup>. Согласно традиции, эту обитель посещал Будда, но особый расцвет монастырь переживал в эпоху Кушан.

Замечательный образец пещерной архитектуры — храм в Карле (недалеко от Бомбея, около начала нашей эры). Апсидальный зал чайтхи имеет в длину почти 38 м, в ширину и высоту — 14 м. Двумя продольными рядами колонн он делится на три нефа — более широкий средний и два более узких боковых. В глубине его, в апсиде, находится каменная ступа. Полукруглый свод чайтхи ребристый; по-видимому, это имитация крыш, которые возводились над чайтхями, когда те строились из дерева. Восьмигранные колонны имеют сложные базы и капители. Истинное значение этого удивительного примера строительного искусства станет в полной мере ясным, если помнить, что все это (даже ступа, колонны, скульптуры) высечено в твердой скале из монолита.

Пещерные монастыри были проще и не так богато украшены архитектурными деталями и скульптурами, за исключением фасадов. В некоторых сохранилась настенная художественная роспись. Пещеры обычно имели прямоугольную форму; вдоль стен располагались высеченные в них кельи. В глубине пещеры иногда находились небольшие ступы. Когда община разрасталась, рядом со старой вихарой высекалась новая пещера. Иногда возникали целые пещерные поселения. Такой была, например, группа пещерных монастырей в горах Аджанты, всемирно известных своими росписями. Всего здесь было в древности 27 жилых пещер (от I в. до н.э. до VII в. н.э.). Сооружение пещерных храмов и монастырей прекратилось в Индии к VIII в. в связи с развитием наземного домостроительства.

Наземные индуистские храмы существовали и в догуптский период, но они были деревянными и поэтому до нас не дошли. Каменные же храмы появились только при Гуптах. Если ранняя деревянная архитектура оказала воздействие на пещерные культовые сооружения, то последние повлияли на наземную каменную храмовую архитектуру. До сих пор основным в индуистском храме является башня (шикхара), построенная над маленьким святилищем, где помещаются фигуры или символы богов.

Такая архитектурная особенность возникла не сразу. Во времена Гупт многие храмы были невелики и невысоки, они имели плоские крыши, массивные стены. Только к концу периода Гупт они устремляются в высоту и приобретают величественный вид. Таким был, например, сохранившийся до наших дней (правда, неоднократно восстанавливавшийся) буддийский храм Махабодхи в Бодх-Гае, первоначальное сооружение которого относится к IV в. н.э., основная его часть из сохранившихся до нашего времени — к VI в. Он построен рядом с местом, где, по преданиям, Будда достиг «просветления». Главная часть храма — огромная усеченная пирамидальная башня, покоящаяся на высокой квадратной платформе. Стороны башни украшены орнаментом и скульптурами. Башня увенчивается конусообразной башенкой. Высота всего сооружения — около 55 м. По углам платформы возведены (очевидно, значительно позже) четыре башни, являющиеся уменьшенной копией главной башни.

*Изобразительное искусство.* Свидетельством высокого уровня искусства ваяния в самой глубокой древности служат образцы скульптуры, обнаруженные при раскопках городов хараппской цивилизации. Следующие по времени данные о художественной скульптуре мы имеем уже от периода Маурьев.

К первым векам нашей эры относится возникновение и расцвет матхурской и гандхарской школ. Первая, названная так по г. Матхуре — крупнейшему центру древнеиндийского художественного ремесла, возникла на чисто индийской основе и является развитием

---

<sup>2257</sup> См.: G.R.Sharma. The Excavations at Kauśāmbī 1957–1959. Allahabad, 1960; он же. Kushān Architecture with special Reference to Kauśāmbī (India). — Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т.2. М., 1975, с. 323–345.

традиций маурийского периода; иноземное влияние в ней заметно мало. Особенность матхурской школы — портретная скульптура (например, статуи кушанских царей) и индивидуализация персонажей. Впервые появляются изображения Будды<sup>2258</sup>, тогда как до этого он изображался различными символами: дерево бодхи, колесо, зонтик, трон и др. Вероятно, это было связано с усилением идей махаяны или влиянием эллинистического искусства; не исключено и воздействие традиций джайнской скульптуры — изображения тиртханкар известны с IV в. до н.э. Появление в многофигурных композициях изображений будд, бодхисаттв и тиртханкар больше связывало художника в размещении действующих лиц и в их художественном воплощении, но трактовка была еще далека от стандарта (канона).

Значительным своеобразием отличается гандхарская скульптура; называется она по имени Гандхары — исторической области на крайнем Северо-Западе Индии. Расцвет гандхарской школы относится к II — III вв. н.э. Гандхара экономически и культурно была теснее, чем другие области Индии, связана со Средней Азией, странами Ближнего Востока, античным Средиземноморьем. Это отразилось на многих сторонах ее истории и культуры. Некоторые историки и искусствоведы считают, что гандхарская школа обязана своим возникновением бактрийским грекам<sup>2259</sup>. Другие справедливо возражают против такой упрощенной трактовки<sup>2260</sup>. Ведь гандхарская школа сложилась более чем через сто лет после уничтожения греко-бактрийского господства в Гандхаре. На возникновение гандхарского искусства бактрийские греки действительно оказали огромное воздействие, но в своем оформившемся виде оно явилось сложным сплавом не только эллинистических, но прежде всего индийских и среднеазиатских традиций<sup>2261</sup>. Неразрывная связь гандхарского искусства с буддизмом во многом определяла его тематику, идеологическую и эстетическую направленность.

Начиная с IV в. н.э. в Гандхаре стала преобладать лепная скульптура. Такие изделия были менее долговечны, но несравненно легче в изготовлении и дешевле, хорошо окрашивались. Кроме того, небольшие статуи, а также головы крупных скульптур можно было изготавливать в формах. Каждая ступа украшалась в это время целыми вереницами будд и бодхисаттв. Во многих случаях головы были приставными и изготавливались отдельно. Крупные статуи делались на грубой каменной основе, на которую накладывался толстый слой известкового раствора; из него лепились лица, детали одежды и т.д. Тематика произведений этого времени в основном буддийская. Чаще всего это изображения будд и бодхисаттв; многие горельефы представляют образцы высокого мастерства.

Весьма существенной частью индийской скульптуры являются рельефы, покрывающие каменные ворота и ограды ступ, преддверия и стены храмов и монастырей. Во многих случаях рельефы носят не только декоративный, но и сюжетный характер — эпизоды из джатак, мифологические сцены. Полное представление о специфике древних североиндийских рельефов дают резные ворота Большой ступы в Санчи (I в. до н.э.), ограда ступы в Бхархуте (II в. до н.э.), рельефы из Матхуры и Каушамби<sup>2262</sup>.

Важное свидетельство развития изобразительных искусств в Южной Индии — резная ограда ступы в Амаравати (II в. н.э.). Южноиндийская скульптура имеет свою самостоятельную линию развития, но все же она формировалась под влиянием Севера. Для

---

<sup>2258</sup> B.Rowland. *The Evolution of the Buddha Image*. New York, 1963; J.E. van Lohuizen de Leew. *New Evidence with Regard to the Origin of the Buddha Image*. — SAA 1979, с. 377–400; см. также: B.N.Mukherjee. *Earliest Datable Iconic Representation of the Buddha*. — «*Journal of the Varendra Research Museum*». 1980, vol. 6. Автор приходит к выводу о существовании скульптурных изображений Будды в период ранних Кушан, еще до Канишки.

<sup>2259</sup> W.Tarn. *The Greeks in Bactria and India*. Cambridge, 1951, с. 394; G.N.Banerjee. *Hellenism in Ancient India*. Calcutta, 1920, с. 23.

<sup>2260</sup> G.Marshall. *Taxila*. Vol. 2. L., 1951, с. 694; А.Бэшем. *Чудо, которым была Индия*. М., 1977, с. 396–397.

<sup>2261</sup> Г.А.Пугаченкова. *Искусство Гандхары*. М., 1982 (здесь приведена и основная литература).

<sup>2262</sup> См.: R.C.Sharma. *Buddhist Art of Mathurā*. Delhi, 1984; G.R.Sharma. *Excavations at Kauśāmbī*.

рельефов Амаравати характерны большая экспрессия и динамичность, массовые сцены эмоционально насыщены, композиция строго продумана.

Древнеиндийская скульптура в период Гупт, развивая традиции матхурской школы, достигает своего расцвета<sup>2263</sup>. По тематике она осталась в основном религиозной, но мастера старались передать и внутреннее состояние персонажей, даже второстепенных. В работе над статуями Будды их заботило изображение не столько силы, красоты и здоровья, сколько высокой одухотворенности. Даже по внешности он уже не просто человек, а высшее существо, отрешившееся от всего мирского. Примером решения такой творческой задачи служит статуя Будды из Сарнатха. Будда изображен проповедующим дхарму. Его лицо с полужакрытыми глазами обращено не к миру-страданию, а к будущему «освобождению», к нирване. Формы тела сглажены, мускулатуры совершенно не чувствуется, черты лица правильны, поза свободна и ненапряжена, от всей фигуры веет безмятежностью и отрешенностью.

Искусство живописи в Индии также очень древнее. В литературе содержится множество упоминаний о художественных росписях на стенах дворцов богачей и знати. Умение рисовать считалось одним из признаков образованности. Даже то, что сохранилось из образцов древнего живописного искусства, дает достаточные основания считать его находившимся на таком высоком уровне, которого достигли немногие древние цивилизации.

О живописи древней Индии мы знаем главным образом на основании настенных росписей (декоративных и сюжетных), сохранившихся в пещерах Аджанты; древнейшие из них по времени близки началу нашей эры (пещеры IX и X). Стенопись производилась темперой по сухой штукатурке. Росписи, хотя и религиозного содержания (в основном сцены из жизни Будды и из джатак), по своему характеру вполне светские.

Живопись Аджанты дает неповторимую панораму реальной жизни древней Индии. Здесь — небожители, Будда, бодхисаттвы, цари, придворные, простые поселяне, монахи, женщины, дети, животные; действие происходит на небе, во дворцах, в селе, в лесу. Картины полны непосредственности, проникновения в душевный мир героев, благородной простоты. Фигуры Будды и бодхисаттв находятся обычно в центре композиции: по своим размерам они значительно превосходят другие фигуры. Происходившее в глубине давалось несколько выше переднего плана. Границ у картин не было, сюжеты как бы переходили один в другой. Из-за плохой освещенности помещений художники избегали полутонов, силуэты резко очерчены. Несмотря на то что пещеры Аджанты расписывались в течение шести-семи веков, стиль или техника исполнения оставались сходными.

В период Гупт наблюдался расцвет не только скульптуры и живописи, но и художественных ремесел: резьбы по кости и дереву, художественной терракоты, ювелирного искусства. Даже в монетном деле, всегда отстававшем от технического и художественного уровня стран античного мира, заметен прогресс: гуптские монеты — лучшие из изготовлявшихся в древней Индии по своим художественным достоинствам<sup>2264</sup>.

*Музыка и танцы.* Современное сложное и утонченное музыкальное и танцевальное искусство Индии своими корнями уходит в глубокую древность. Уже тогда оно стало профессиональным. Драматические представления почти всегда сопровождались музыкой и танцами, и их теоретические основы излагаются в древнем трактате о сценическом искусстве «Натьяшастра».

Звуковой состав древнеиндийской музыки определяла семиступенчатая гамма (грама), весьма сходная с европейской натуральной мажорной. Использовались различные лады, ритмические фигуры. Основным струнным инструментом была вина, похожая на лютню. Из духовых инструментов была распространена флейта. Для подачи сигналов исполь-

---

<sup>2263</sup> S.K.Saraswati. A Survey of Indian Sculpture. Delhi, 1975; P.Pal. The Gupta Sculptural Tradition and Its Influence. N.Y. 1978; J.C.Harle. Gupta Sculpture: Indian Sculpture of the Fourth to the Sixth Centuries A.D. Ox., 1974.

<sup>2264</sup> Подробнее о гуптском искусстве см.: Essays on Gupta Culture. Delhi, 1983 (приведена библиография по различным видам искусства).

зовались трубы и некоторые виды морских раковин. Огромную, подчас самостоятельную роль в музыке играли барабаны. Все эти особенности характерны и для современной индийской музыки.

Столь же стойкими оказались традиции и в индийском танце. Он и поныне остается наследником древнеиндийской пантомимы. В «Натьяшастре» насчитывалось 10 особых положений головы, 36 — глаз, 37 — рук и 10 — тела. Каждое из них имело точно установленное значение, выражающее поступки, чувства человека и даже окружающую обстановку.

Несмотря на большую любовь индийцев к театральным представлениям, музыке, танцам и на то, что обучаться этим искусствам считали необходимым самые зажиточные слои общества, профессия актера, музыканта и танцора не пользовалась в древней Индии высокой репутацией.

\* \* \*

Мы остановились лишь на некоторых общих чертах культурного развития древней Индии в первые века нашей эры, но и приведенные материалы свидетельствуют об огромных достижениях древних индийцев в науке, словесности, искусстве. Значительным было воздействие древнеиндийской культуры на другие страны древнего Востока и античного мира. Этому в немалой степени способствовали тесные историко-культурные связи Индии с близкими и далекими соседями, контакты, которые не прерывались в течение всей эпохи древности.

## ГЛАВА XXIV

### ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ

С глубокой древности Индия имела тесные контакты с другими регионами древнего Востока и Средиземноморьем. Это способствовало обмену культурными достижениями, оказывало немалое воздействие на развитие самой индийской культуры. Благодаря интенсивным археологическим исследованиям, открытию новых письменных источников и эпиграфических материалов удается более рельефно, чем это было раньше, воссоздать основные этапы историко-культурных связей древней Индии, степень и характер взаимовлияния различных культур.

*Индия и Иран.* Иран являлся ближайшим соседом Северо-Западной Индии и к тому же был связан с ней наиболее удобными путями сообщения. Археологи прослеживают контакты Ирана с Индией еще с эпохи раннего неолита. В обоих регионах проходили сходные процессы сложения земледельческих культур, протогородских и городских цивилизаций. Раскопки в Тепе Яхья свидетельствуют об оживленных торговых и культурных взаимоотношениях населения Юго-Восточного Ирана с Северо-Западной Индией, прежде всего с долиной Инда, в IV — III тысячелетиях до н.э.<sup>2265</sup> Через Иран эти связи уходили и дальше на Запад, в города Месопотамии; остров Бахрейн служил как бы промежуточным звеном. В эпоху расцвета хараппской цивилизации контакты Месопотамии и Ирана с Индией стали особенно оживленными: об этом говорят находки печатей индского типа в городах Двуречья и клинописные тексты III — II тысячелетий до н.э. (подробнее см. гл. II). Кризис, охвативший земледельческие цивилизации в конце III — начале II тысячелетия до н.э., протекал в типологически сравнимых формах в Индии и Иране. Ученые прослеживают также определенное сходство между дравидийскими языками (на протодравидийском, очевидно, говорило население хараппской цивилизации) и эламским, носители которого, как иногда полагают, были создателями земледельческих культур Юго-Восточного Ирана IV — III тысячелетий до н.э. Позднее история обоих регионов связана с проникновением арийских племен — древних иранцев в Иран и индоариев в Индию, принесших многие общие черты материальной и духовной культуры<sup>2266</sup>; это наследие общих «арийских» судеб долго сохранялось в религиозных и мифологических представлениях, социальной структуре, эпико-литературном творчестве.

Географической границей Индии греки считали р. Инд (Страбон XV.1.11), но, пожалуй, на протяжении всего периода древности не только языковая, но и культурная близость между народами, населявшими территории к северо-западу и к юго-востоку от Инда, оставалась более значительной, чем между населением, например, Северной и Южной Индии. В числе 16 индийских стран (джанапад), существовавших, согласно буддийской традиции, в Индии в VI — V вв. до н.э., две — ираноязычная Камбоджа (полностью) и Гандхара (большая часть ее территории) — находились за Индом.

В конце VI в. до н.э. часть Северо-Западной Индии подпала под власть Ахеменидов. Заиндские области были покорены еще Киром (Геродот I.153.177). Позднее какие-то части «индийской территории» были подчинены Дарием I вскоре после 518 г. до н.э. Судя по тому, что по приказу Дария I кариец Скилак совершил путешествие вниз по Инду до океана и далее к Египту (Геродот II.44), с властью персов в этом районе индийцам приходилось серьезно считаться. Но мы не знаем, какие именно территории входили в состав двадцатой «Индийской» сатрапии, как и при каких обстоятельствах они были покорены. Античные

<sup>2265</sup> C.C.Lamberg-Karlovsky. Excavations at Tepe Yahya. Iran 1967–1969. Cambridge (Mass.), 1970; он же. The Proto-elamites on the Iranian Plateau. — «Antiquity». 1978, vol. 52.

<sup>2266</sup> Подробнее см.: Г.М.Бонгард-Левин, Э.А.Грантовский. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М., 1983.

источники утверждают, что персы в Индию не вторгались (Страбон XV.1.6; Арриан. Индика V.4; IX.10). Геродот (VII.65) рассказывает, что индийские воины участвовали в походе Ксеркса на Элладу. Арриан также упоминает о том, что в битве при Гавгамелах на стороне персов сражались индийцы, «живущие по западную сторону Инда». Последняя оговорка показывает, что проведение индийской границы по Инду имело условный характер.

Греческие авторы, относительно много писавшие об Индии IV в. до н.э., ничего не говорят о существовании в это время «Индийской» сатрапии, о наличии персидских гарнизонов в Индии. По-видимому, индийские воины, сражавшиеся на стороне Дария III, были наемниками, а территории Индии, входившие в свое время в «Индийскую» сатрапию, в первую очередь расположенные по нижнему течению Инда (Арриан. Анабасис Александра III.8.3–6), вышли из-под контроля Ахеменидов еще в конце V в. до н.э., при Артаксерксе II<sup>2267</sup>.

В период Ахеменидов особенно укрепились торговые связи Индии с Ираном. Раскопки в Таксиле I (Бхир Маунд) показывают, что город возник именно в это время и играл важную роль во взаимоотношениях между обеими странами. В надписях Дария говорится о том, что для строительства дворца в Сузах из Индии доставлялась слоновая кость и тиковое дерево — из Гандхары.

Включение в единую империю областей Индии, Ирана и Месопотамии привело к оживлению торговых и культурных связей этих стран. Ясные свидетельства этого — вавилонские документы V в. до н.э. и эламские тексты из Персеполя (конца VI — начала V вв. до н.э.), детально изученные советским востоковедом М.А.Дандамаевым<sup>2268</sup>. Вавилонские документы говорят о колониях индийцев в окрестностях Ниппура (сохранились даже имена некоторых колонистов): индийцы имели земельные наделы, должны были исполнять воинские обязанности; судя по текстам, они были тесно связаны с местным населением, заключали договоры об арендной плате, выступали в качестве свидетелей при составлении хозяйственных документов. Тексты из Персеполя рассказывают о чужеземцах, в том числе и об индийцах, приезжавших в Иран. Особенно часто упоминается о пребывании индийцев в Сузах, по документам фиксируют и путешествия из Ирана в Индию. Известно, например, о поездке индийца по имени Карабба в 498 г. в Индию вместе с караваном в 180 человек.

Вхождение областей Северо-Западной Индии в империю Ахеменидов сказалось и на развитии индийской культуры, хотя степень этого воздействия нельзя преувеличивать. Индийцы познакомились со многими достижениями иранской цивилизации, в частности с арамейским письмом — официальным письмом Ахеменидской канцелярии (позднее, уже в период Ашоки, некоторые версии его эдиктов, предназначенные для «западных провинций», составлялись на арамейском); на основе арамейского письма под влиянием брахми возник кхароштли, на котором писали не только в Индии (прежде всего на Северо-Западе), но и в Центральной Азии. По мнению некоторых исследователей, обычай нанесения на скалы и колонны царских указов (например, эдиктов Ашоки) — также иранского происхождения (под влиянием практики, существовавшей при Дарии). Показательно, что иранское слово *dīri* — «письмо» было заимствовано древними индийцами и в форме *līri* употреблялось в надписях Ашоки. В санскрит проникли и другие иранские слова и термины (*bandi* — раб, пленный, *кшатра* — наместник). Археологи, производившие раскопки дворца Ашоки в Паталипутре (совр. Патна), отмечали явное влияние ахеменидской архитектуры на строительное искусство периода Маурьев<sup>2269</sup>. Эта точка зрения была затем подвергнута критике, но факт знакомства индийских мастеров с традициями соседнего Ирана вряд ли подлежит сомнению.

<sup>2267</sup> S.Chattopadhyaya. The Achaemenids and India. Delhi, 1974.

<sup>2268</sup> Подробнее см.: М.А.Дандамаев. Индийцы в Иране и Вавилонии в ахеменидский период. — Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982; М.А.Дандамаев, В.Г.Луконин. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980.

<sup>2269</sup> Age of the Nandas and Mauryas. Banaras, 1952, с. 367.

После крушения Ахеменидской империи связи между Индией и Ираном ослабевают. Иран вошел в состав Селевкидского государства, Северо-Западная же Индия оказалась под властью бактрийских греков, а затем шаков. Частые войны не способствовали укреплению отношений между соседями, хотя и не могли их прекратить. Только на короткий отрезок времени — 20–60 гг. н.э. — установились непосредственные отношения между Индией и парфянским Ираном. В это же время начинается проникновение в глубь Ирана буддизма, получившего здесь в домусульманский период довольно широкое распространение.

С образованием Кушанской империи, в которую вошла значительная часть Северной Индии, общение с центральными областями Ирана было опять затруднено, т.к. Кушаны находились большей частью во враждебных отношениях как с Парфией, так и с Сасанидами. С ослаблением Кушан контакты между Индией и Ираном опять оживились. Хотя некоторые территории на северо-западе страны были подчинены Сасанидам или находились в сфере их политического влияния, отношения между обеими странами были в основном мирными: Сасаниды были связаны постоянными войнами с Римом, а в V — VI вв. иранцам и индийцам приходилось бороться с общим врагом — гуннами-эфталитами.

Укреплялись и культурные связи. Если ранее Иран воздействовал на Индию, то к концу древности картина изменилась. Индийская наука завоевывала все больший авторитет у народов Ближнего Востока, и образованные люди нередко ездили в Индию для пополнения своего образования. Индийские врачи служили при дворах иранских царей. В VI в. в Иране познакомились с «Панчатантрой», и отсюда она распространилась во многие другие страны. В Иран из Индии проникли шахматы. Большое значение имело влияние буддизма: это способствовало ознакомлению иранцев с индийской литературой и т.д. Немалое воздействие оказал буддизм на манихейство<sup>2270</sup>.

*Индостан и Африка.* Самым ранним свидетельством контактов индийских и африканских цивилизаций<sup>2271</sup>, очевидно, можно считать появление в долине Нила зебу. Зебу — уроженцы Индостана — были завезены на территорию древнего Египта в середине II тысячелетия до н.э. из Передней Азии, хотя прямые контакты народов Африки и Индостана восходят к эллинистическому времени. Знакомство с египетскими боевыми слонами сделало этот род оружия очень популярным во всем античном мире. Североафриканские государства оказались в самом выгодном положении: слоны здесь водились в изобилии. Карфагеняне отправляли специальные экспедиции для отлова африканских животных. Перешеек, соединявший полуостров-город с материком, площадью 60 стадий был занят стойлами для слонов (Страбон XVII.3.13). Их использовали во всех Пунических войнах. У Птолемея II было 400 дрессированных животных, слоны участвовали в сражениях Птолемея на полях Ближнего Востока, они были также в армии Мероэ. Боевые слоны использовались в Египте до середины II в. до н.э., в Северо-Западной Африке — до середины I в. до н.э., в Мероэ — вплоть до IV в. н.э. Уже на исходе «слонового дела» — в VI в. н.э. — появляются известия о приручении и дрессировке слонов в Аксуме<sup>2272</sup>.

Вероятно, первые индийцы прибыли в Африку как воспитатели и погонщики слонов<sup>2273</sup>. Интересно, что в «Толковом словаре» Гезихия говорится: «Инд — человек, чтобы управлять слоном из Эфиопии». В Мероэ засвидетельствован образ «слоновоголового» бога (близок по иконографии Ганеше), увенчанного короной Верхнего Египта<sup>2274</sup>.

Особенно тесные индо-африканские связи установились в эпоху Маурьев. Известно о посольстве во главе с Дионисием от Филадельфа Птолемея к Биндусаре. Возможно, что

<sup>2270</sup> J.P.Asmussen. Xuāstvánīft. Studies in Manichaeism. Copenhagen, 1965; L.J.Ort. Mani. Religio-historical Description of his Personality. Leiden, 1967.

<sup>2271</sup> В основу этого раздела положены материалы, любезно предоставленные С.Я.Берзиной.

<sup>2272</sup> F.E.Zeuner. The History of Domesticated Animals. L., 1963, с. 286; S.N.Naik. Origin and Domestication of Zebu cattle (Bos iudicus). — «Journal of Human Evolution». L., 1978, vol. 7, №1, с. 23–30.

<sup>2273</sup> С.Я.Берзина. Древняя Индия и Африка. — Древняя Индия. Историко-культурные связи.

<sup>2274</sup> I.Hofmann. Wege und Möglichkeiten eines indischen Einflusses auf die meroitische Kultur. Bonn, 1975.

именно Дионисий привез из Индии множество вещей, вызвавших удивление и восхищение египтян.

В эдиктах Ашоки упоминаются Птолемей (Филадельф Египетский) и Маг (Киренский), брат Филадельфа по матери. С пребыванием миссии Ашоки в Египте иногда связывают одно из захоронений в некрополе г. Дендеры птолемеевского времени. Надгробная стела с изображением колеса и трезубца сообщает, что это «могила Пшейапи, сына Гемт, варвара»<sup>2275</sup> (по этому вопросу идут острые дискуссии).

Никаких явных свидетельств о распространении буддизма в Птолемеевском Египте не имеется. Некоторые ученые полагают, что образы александрийских богов повлияли на иконографию брахманизма и буддизма. Речь идет об изображении бога на цветке лотоса — сюжет, который родился в мифологии египтян и засвидетельствован текстами и памятниками искусства в долине Нила с древнейших времен. В Индостане подобные изображения появились после походов Александра Македонского, в греко-бактрийской Гандхаре, откуда и распространились по Индии. Было высказано мнение, что образы Будды, его матери Майи и Брахмы на цветке лотоса восходят к египетскому прототипу<sup>2276</sup>.

При Птолемах в Египет в большом количестве поступали индийские драгоценности и полудрагоценные камни. Столовая на роскошной барке Птолемея IV имела колонны, высеченные из индийских камней<sup>2277</sup>. В свою очередь, бусы из египетского фаянса обнаружены в слоях III — I вв. до н.э. при раскопках древних городищ Индии и Афганистана<sup>2278</sup>.

В течение длительного времени доставка индийских товаров в Африку и африканских в Индию шла через Счастливую Аравию (Перипл 26). Согласно сообщению Страбона (II.3.4), открытие прямого морского пути из Индии в Египет произошло случайно, во второй половине II в. до н.э. Тогда же были отправлены первые торговые экспедиции Птолемея в Индию. Возможность непосредственных плаваний из Африки в Индию не прошла мимо внимания купцов. Гиппал (около 100 г. до н.э.) открыл механизм движения муссонных ветров и тем самым обеспечил возможность регулярных плаваний парусников к берегам Индии и обратно (Перипл 57). И пусть «при Птолемах только немногие осмеливались плыть туда и ввозить (обратно) индийские товары» (Страбон II.5.12), но именно Птолемеи взяли под охрану египетского государства морские пути в Индию. С 74/73 г. до н.э. в египетских документах засвидетельствована должность «стратега Эритрейского и Индийского морей»<sup>2279</sup>.

Индийско-египетские и индийско-мероитские связи эллинистического времени отразились в египетской народной литературе: повести о походе египтян в Индию под предводительством Педихонса и романы об Александре.

Римляне, утвердившиеся в Северной Африке в последней трети I в. до н.э., были весьма заинтересованы в развитии контактов с Индией. В 20-х годах до н.э., когда Страбон путешествовал по Египту в свите римского префекта, он «узнал, что около 120 кораблей совершают плавание из Миос-Гормоса в Индию» II.5.12), причем «современные купцы, совершая плавание из Египта по Нилу и Аравийскому заливу до Индии... доходили до Ганга» (XV.1.4).

Расширение границ Римской империи и становление государства Великих Кушан predeterminedелили качественно новый уровень взаимоотношений цивилизаций Африки и Индостана.

В начале нашей эры между Африкой и Индией устанавливаются тесные торговые связи. К середине I в. н.э. купцы, отправлявшиеся из Африки, освоили западный и восточ-

<sup>2275</sup> J.Vercoutter. Un palais des «Condaces» contemporain d'August (fouilles à Wad-ban-Naga 1958–1960). — «Syria». 1962, №32.

<sup>2276</sup> S.Morenz, J.Schubert. Dor Gott auf der Blume. Ascona, 1954.

<sup>2277</sup> См.: М.М.Хвостов. История восточной торговли греко-римского Египта. Казань, 1907; E.H.Warmington. The Commerce between the Roman Empire and India. Cambridge, 1928.

<sup>2278</sup> См.: Б.А.Литвинский. Украшения из могильников Западной Ферганы. М., 1973.

<sup>2279</sup> См.: L.Mooren. The Date of SB V 8036 and Development of the Ptolemaic Maritime Trade with India. — «Ancient Society». 1972, №3.



ный берега Индостана и проникли в глубь субконтинента. Корабли из Индии, достигая широты Африканского Рога, шли к портам Барбарики, аксумскому порту Адулис, но основной целью были порты Египта. Александрия стала мировым центром торговли, где встречались потоки транзитных товаров, двигавшихся из Индии в Африку, из Индии в Средиземноморье, из Средней Азии и Китая через Индию на далекий Запад и обратно. «Перипл Эритрейского моря», составленный, очевидно, неизвестным купцом-мореходом в третьей четверти I в. н.э., и дошедшие до нас таможенные тарифы (вплоть до IV в. н.э.) дают огромный список товаров, получаемых из Индии и отправляемых туда. Сообщения источников подтверждаются археологическим материалом.

Купцы из Северо-Восточной Африки иногда подолгу задерживались в Индии. Так, в одном из податных списков египетского города Арсиноя от 72/73 г. н.э. около имени горожанина Гайона указано, что он находится в Индии<sup>2280</sup>.

Купцы из Индии в I в. н.э. регулярно посещали Северо-Восточную Африку. Индийские общины были в Египте: в Александрии, Белой Гавани. Большая община имела в Аксуме. Индийские купцы бывали в Мероэ и прибрежных странах Восточной Африки. Открытие в Мемфисе серии терракот, близких по стилю к изображениям Аджанты и датируемых первыми веками нашей эры, привело некоторых ученых к предположению о существовании индийской общины и в Мемфисе<sup>2281</sup>.

Прибыли от индо-африканской торговли, прямой и транзитной, были баснословными. Товары перепродавались в 100 раз дороже (Плиний VI.101). Отдельные лица создавали на этом огромные состояния. Живший в середине III в. египетский купец Фирм, занимаясь торговлей с Индией, собрал такие богатства и завязал связи такого масштаба, что попытался добиться отделения Египта от Римской империи и провозгласил себя его правителем.

Купцы-мореплаватели открыли дорогу широкому потоку любознательных путешественников и ученых. Туристы тех далеких времен отправлялись из красноморских гаваней Египта в Индию и из Индии в Александрию. Есть целый ряд сведений, говорящих о путешествиях ученых из Египта и Аксума и через Египет и Аксум в Индию<sup>2282</sup>. Интереснейшие находки были сделаны в Белой Гавани — порте на Красном море (совр. Старый Кусейр): археологи обнаружили несколько черепков с надписью на старотамильском языке, шрифт брахми. Показательно сходство открытой здесь керамики с керамикой из Арикамеда. Эти факты позволяют говорить о пребывании в Египте выходцев из Южной Индии<sup>2283</sup>.

Естественно, такие тесные и постоянные экономические и культурные контакты привели к обмену информацией, которая составила достояние собственно индийской и североафриканской цивилизаций. Некоторые ученые считают, что Индия заимствовала из Египта технологию отливки по гипсовой модели; известно о влиянии египетской науки на развитие астрономии и астрологии в Индии<sup>2284</sup>. Возможно, что ряд идей индийской религиозной философии был знаком философам Египта и Мероэ. Интересно, например, одно из наставлений мероитских гимнософистов: «Нельзя... оставить в опасности душу, уже воплотившуюся в человеке» (Гелиодор II.31). Епископ Карфагена Тертуллиан в своих выступлениях также оперировал сведениями об индийских брахманах и гимнософистах. Индийское влияние отразилось в египетском языке и языке геэз.

*Индия и греко-римский мир.* История взаимоотношений двух великих цивилизаций древности — индийской и античной — сложный комплекс контактов, встреча разных этнокультурных зон, двух различных социальных организмов и религиозно-философских

---

<sup>2280</sup> См.: С.Я.Берзина. Древняя Индия и Африка; R.E.M.Wheeler. Arikamedu: an Indo-Roman Trading Station on the East Coast of India. — AI. 1946, №2.

<sup>2281</sup> D.H.Gordon. The Buddhist Origin of the «Summerian» Heads from Memphis. — «Iraq». 1939, vol. 6, №1–2.

<sup>2282</sup> См.: С.Я.Берзина. Древняя Индия и Африка.

<sup>2283</sup> D.S.Whitcomb, J.H.Johnston. Qosseir el-Qadim und die Rote-Meer Handel. — «Altertum». 1980, Bd 26, №2.

<sup>2284</sup> Подробнее см.: The Yavanajātaka of Sphujidhvaja. ed., tr. and comment. on by D.Pingree. Vol. 1–2. Harvard University Press — London, 1978.

традиций. Эта проблема представляет большой научный интерес не только для антиковедения, но и для изучения истории и культуры древней Индии. Несмотря на географическую удаленность изучаемых регионов и различие их исторических судеб, между ними на протяжении тысячелетия существовали тесные культурные, а также политические и торговые отношения.

Материалы археологии позволяют говорить о существовании связей Индостана со Средиземноморьем еще в эпоху хараппской цивилизации, хотя данные такого рода пока немногочисленны. Более определенно можно судить об индийско-средиземноморских контактах лишь с VI в. до н.э., поскольку они фиксируются в античных источниках.

Т.к. контакты продолжались на протяжении всей античной эпохи (это отразилось и в сочинениях раннехристианских авторов), то можно не только выявить общий характер и направление связей, но и проследить их динамику. Не оставалась неизменной и античная традиция об Индии. Каждая эпоха, сопровождавшаяся важными изменениями в политической обстановке и направлении торговых связей, расширением географического кругозора, процессами развития самой античной культуры, знаменуется и появлением новых представлений об Индии<sup>2285</sup>. Исследование этого процесса позволяет выяснить характер сведений об Индии в античном мире в каждый конкретный исторический период, иными словами — понять, почему в разное время античных авторов интересовали различные аспекты индийской истории и культуры.

В качестве первого периода в античной историографии об Индии можно рассматривать время до похода Александра Македонского. Правда, «индийские сведения» были еще случайны и отрывочны, представления весьма смутны и в основном о той части Индии, которая входила в состав Ахеменидской державы (Гекатей, Геродот, Ктесий). Тогда впервые намечаются две основные темы античной традиции об Индии: 1) Индия — страна сокровищ и чудес; 2) мотив «индийских мудрецов».

Подлинным открывателем Индии для античного мира был уже упоминавшийся Скилак из Карианды (в Кариин), который совершил плавание вниз по Инду, а затем морем до Египта. На свидетельствах Скилака основывались логограф Гекатей (ок. 550 — ок. 480 гг. до н.э.) и Геродот (V в. до н.э.). Гекатею были известны имена некоторых индийских племен (гандары, калатии) и городов (Аргант и Каспапир). Более подробные сведения сохранил в своем труде Геродот. У него, в частности, имеется первое в античной традиции упоминание о жизни брахманов («Они не убивают ни одного живого существа, не трудятся на нивах, нет у них жилищ, а питаются они травой... Если кого-нибудь из них поражает недуг, то он уходит в пустыню и там ложится» — III.100). Само слово «брахманы» в труде Геродота не зафиксировано, но если учесть, что термин «этнос», которым он обозначает людей с особыми обычаями, имел не только этническое, но и социальное содержание, то имеются все основания думать, что Геродот отразил сведения об индийских брахманах как об особом разряде населения.

В начале IV в. до н.э. написал свое сочинение об Индии Ктесий из Книды, личный врач персидского царя Артаксеркса II. Сохранившееся лишь во фрагментах, оно содержит в основном свидетельство легендарного характера. Уже в древности Ктесий относился к числу недостоверных авторов, и не случайно известный поэт Лукиан в своей «Правдивой истории» причисляет к числу «древних поэтов, историков и философов, написавших так много необычного и неправдоподобного», Ктесия, который в Индии «никогда не бывал и не слышал о них (индийцах) ни одного правдивого рассказа» (I.2–3).

Важным событием в отношениях между Индией и странами античного мира был поход греко-македонцев в Индию в 327–325 гг. до н.э., который способствовал сближению двух цивилизаций. Это знаменовало и начало во многом достоверной исторической традиции об Индии — Онесикрит, Непарх, Аристокл, Птолемей. Их сочинения сохранились во

---

<sup>2285</sup> Подробнее см.: J.W.Sedlar. *India and the Greek World. A Study in the Transmission of Culture*. New Jersey, 1980; R.A.Jairazbhoy. *Foreign Influence in Ancient India*. Bombay, 1963; N.Chapekar. *Ancient India and Greece. A Study of Their Cultural Contacts*. Delhi, 1977.

фрагментах в трудах более поздних авторов (Страбона, Диодора, Арриана и др.). Наряду с описанием военных операций сподвижники Александра запечатлели многие стороны жизни и культуры древних индийцев. К этим свидетельствам восходит и один из самых популярных в античной традиции сюжет о «диспуте Александра с индийскими мудрецами».

Следующий, третий период восприятия образа Индии в античной литературе условно может быть назван «периодом посольств» (конец IV — начало III в. до н.э.). Он связан с именами Мегасфена — посла Селевка I к Чандрагупте Маурье и Деймаха — посла Антиоха I к Биндусаре. Если от труда Мегасфена, как уже отмечалось, сохранились многочисленные фрагменты, то от «Индики» Деймаха до нас практически ничего не дошло. Но характерно, что он написал сочинение «О благочестии» (Περὶ εὐσεβείας), посвященное, судя по названию, верованиям индийцев. В пользу такого предположения свидетельствует тот факт, что в греческой версии эдиктов Ашоки εὐσεβεία является эквивалентом праkritского dhamma (санскр. dharma) — вера, моральное правило, нравственный долг. Ни об одном индийском посольстве в эллинистические государства данных пока нет. Но миссии Ашоки в страны, где правили цари Антиох (Сирия), Антигон (Македония), Александр (Эпир), Птолемей (Египет) и Маг (Киренна), о чем упоминается в XIII большом наскальном эдикте, хотя и не могут считаться актами дипломатических отношений, все же предполагают наличие каких-то политических связей с этими странами.

Дипломатические отношения существовали между Индией и Римской империей. Античные источники сообщают об индийских посольствах к императорам Августу (27 г. до н.э. — 14 г. н.э.), Траяну (98–117), Адриану (117–138), Антонину Пию (138–161), Гелиогобалу (218–222), Аврелиану (270–275), Константину (323–353) и Юлиану (361–363). Но данных о посольствах римлян в Индию нет.

Приблизительно с II в. в. э. начинается новый этап в истории античной традиции об Индии, отмеченный сосуществованием двух различных тенденций в описании Индии: 1) «языческой», использующей старые сведения об Индии (прежде всего данные Мегасфена), хотя в ней начинает проявляться интерес к «индийской мудрости»; 2) раннехристианской, которой свойственно не только более глубокое осмысление индийской религии и философии (брахманистской), но и особое внимание к буддизму<sup>2286</sup>. Многие римские философы связывают с Индией свои идеалы, стремятся посетить эту «страну мудрости». Греко-римский мир непосредственно знакомится с религиозно-философскими сочинениями Индии. Например, в труде Ипполита (III в. н.э.) «Опровержение всех ересей» излагаются брахманистские воззрения, которые, как показал известный французский индолог Ж.Филлиоза, отражают (иногда даже текстуально) взгляды мудрецов упанишад<sup>2287</sup>. Большой популярностью пользовалось сочинение Филострата (III в. н.э.) «Жизнеописание Аполлония Тианского», жившего в I в. н.э. и, по традиции, посетившего Индию, где он встречался с брахманами.

Сближению двух культур в немалой степени способствовали и торговые связи, которые стали особенно оживленными в первые века нашей эры, о чем свидетельствуют и античные источники, и археологические находки как в Индии, так и в Восточном Средиземноморье<sup>2288</sup>. Через горы и пустыни тянулись к Средиземному морю караваны, а через Аравийское море плыли корабли с индийскими драгоценностями, пряностями и благовониями, шелковыми и хлопчатобумажными тканями, слоновой костью и т.д. Обрато они везли драгоценные металлы, изделия из цветных металлов, стекло, керамику. Индийцы,

---

<sup>2286</sup> См.: Г.М.Бонгард-Левин, С.Г.Карпюк. Сведения о буддизме в античной и раннехристианской литературе. — Древняя Индия. Историко-культурные связи.

<sup>2287</sup> J.Filliozat. Les relations extérieures de l'Inde. Pondichéry, 1956.

<sup>2288</sup> См.: B.Saletore. India's Diplomatic Relations with the West. Bombay, 1958; J.Thorley. The Development of Trade between the Roman Empire and the East under Augustus. — «Greece and Rome». 1969, vol. 16; M.P.Charlesworth. Roman Trade with India: a Resurvey. — Studies in Roman Economic and Social History in Honour of Allan Chester Johnson. Princeton, 1951; M.Wheeler. Rome beyond the Imperial Frontiers. L., 1954; D.Schlingloff. Indische Seefahrt in römischer Zeit. — Zur geschichtlichen Bedeutung der frühen Seefahrt. München, 1982.

как уже отмечалось, были не редкостью в Александрии и в других крупных торговых и культурных центрах Средиземноморья, а греки и римляне — в портовых городах Индии.

Античные авторы римской эпохи хорошо знали о Южной Индии и Шри-Ланке, о южноиндийских портах. О размахе здесь римской торговли свидетельствуют находки римской керамики, огромного числа римских монет, памятников римского искусства; особое научное значение имело открытие римской торговой фактории в Арикамеду (к югу от современного Путтуччери). Найденная при раскопках Помпеи статуэтка богини Лакшми из слоновой кости ясно говорит о знакомстве античного мира с индийским искусством. Влияние индийских традиций ученые склонны находить даже в особой прическе «индийского стиля» на скульптурных бюстах римской эпохи<sup>2289</sup>. В древних тамильских поэмах многократно упоминаются яваны (так в Южной Индии называли не только греков, но и римлян): многие проживали здесь постоянно и даже нанимались к местным царям в телохранители<sup>2290</sup>.

Синтез эллинистических и римских традиций с индо-буддийскими ярко предстает в гандхарском искусстве. Хотя в индийских источниках сохранилось очень немного свидетельств о греках и римлянах (показательно, что нет упоминаний о походе Александра), Индия немало заимствовала от греко-римского мира. Монеты, например, хотя и существовали в Индии еще до появления в Индии греков, только под греческим влиянием приняли обычную круглую форму с рельефными портретными изображениями и легендой. Археологи усматривают античное влияние в методах обработки различных пород камня, в гончарном деле, в получении новых медных сплавов (в частности, латуни) и т.д. Даже после того как исчезли последние в Индии государства с греческими династиями, еще долго оставались некоторые элементы греческой системы администрации, кое-где употреблялся македонский календарь, монеты выпускались с греческой легендой, сохранялись некоторые греческие мотивы в изобразительном искусстве и художественных ремеслах. В поздний период древности индийцы многое взяли из более передовой к тому времени греческой астрономии, а также астрологии. Наиболее яркое свидетельство этого — «Яванаджатака», санскритский текст которой является переводом астрологического греческого трактата. Что касается архитектуры и искусства, то греко-римское влияние сильнее всего сказалось в Северо-Западной Индии. Даже само возникновение каменных храмов здесь, возможно, произошло под эллинистическим влиянием. Хотя новые храмы в плане повторяли уже существовавшие в Индии пещерные храмы, однако наличие колонн с греческими ордерами, портиков и т.д. явно указывает на заимствования из эллинистической архитектуры. Заметно греко-римское влияние и в индийской скульптуре.

Для Южной Индии определенное значение имело проникновение христианства (II — III вв.), хотя христианская традиция относит знакомство Индии с этой религией к I в. н.э. и связывает с проповеднической деятельностью апостола Фомы<sup>2291</sup>. Вместе с тем греческое влияние на Индию не следует преувеличивать. И по времени, и по степени воздействия греческая колонизация была незначительной, даже в правящей верхушке индо-греческих государств греки вряд ли преобладали. Период их политического господства был относительно невелик — около ста лет. Греческий язык был распространен в основном среди господствовавшей прослойки общества и продержался, очевидно, недолго. На индийские языки он почти никакого влияния не оказал. К тому же греческие колонисты были оторваны (особенно с усилением Парфии) от Греции и эллинистических государств Востока. Вследствие этого не индийское население эллинизировалось, а, наоборот, греческое индианизировалось. Уже в раннем средневековье не обнаруживается почти никаких следов греческого влияния. Воздействие античной культуры проявилось только в окраин-

<sup>2289</sup> См.: India and Italy. Rome, 1974.

<sup>2290</sup> См.: O.Stein. Yavanas in Early Indian Inscriptions. — IC. 1935, vol. 1; P.Meile. Les Yavanas dans l'Inde Tamoule. — JA. 1940–1941, vol. 5.

<sup>2291</sup> См.: K.N.Daniel. The South Indian Apostolate of St. Thomas. Serampore, 1952; A.E.Medlycott. India and the Apostle Thomas. L., 1905.

ной области, большая же часть страны — долина Ганга, Центральная и Южная Индия — оказалась почти не затронутой влиянием греческой цивилизации.

*Индия и Средняя Азия.* С эпохи глубокой древности тесные историко-культурные контакты связывали Индию и Среднюю Азию — эти два самобытных очага культуры Востока.

Материалы археологии показывают, что уже для эпохи палеолита характерна определенная типологическая близость между культурами Южного Таджикистана и соанской культурой Северо-Западного Индостана. Особенно интересный материал был получен в результате исследований В.А.Ранова в горных районах Таджикистана<sup>2292</sup>.

В неолитическую эпоху многие территории Средней Азии и Северной Индии входили в широкую область распространения близких друг другу земледельческих культур, где проходили сходные процессы общественного развития, приведшие к возникновению городских цивилизаций, а позднее и государств. Сравнительное изучение неолитических культур Средней Азии и Индии дает возможность более детально представить истоки земледельческих цивилизаций юга Средней Азии и Северной Индии, в частности проследить этапы вызревания предхараппских и хараппских поселений<sup>2293</sup>.

В результате новых исследований советских археологов в Алтын-депе, в Южной Туркмении (недалеко от Ашхабада), было установлено наличие контактов между городами долины Инда и поселениями эпохи бронзы Южной Туркмении — контактов, относившихся к периоду расцвета хараппской цивилизации<sup>2294</sup>. Некоторые предметы находят параллели в культуре Хараппы — изделия из металла, слоновой кости, сегментированные бусы из фаянса, керамика. Следует отметить как привозные вещи из Индии, так и предметы, которые несут на себе явные следы индийского влияния.

Особый интерес представляет открытие в Алтын-депе протоиндийской печати с двумя знаками. В.М.Массон обратил внимание на тот факт, что на печати отсутствуют изображения животных и нанесены только пиктограммы. Это, по его мнению, позволяет сделать предположение, что кто-то из жителей Алтын-депе умел читать этот «текст». В.М.Массон склоняется к выводу, что древнее население юга Средней Азии было дравидоязычным (протодравиды)<sup>2295</sup>.

Раскопки советских археологов в Средней Азии дали новый и весьма важный материал для решения такой остродискуссионной проблемы, как арийская. По мнению Б.А.Литвинского и А.М.Мандельштама, с материальной культурой арийских (или даже индоарийских) племен могут быть сопоставлены находки из могильников Южного Таджикистана<sup>2296</sup>. При этом они указали на близость открытого в могильниках инвентаря с предметами, используемыми в погребальной практике ведийских племен, отраженной в «Ригведе». Это предположение заслуживает особого внимания в свете новых открытий в Пакистане (в Свате). Материал из пакистанских могильников имеет много общего со среднеазиатским.

В качестве специального периода в истории среднеазиатско-индийских связей следует выделить период Ахеменидской державы и похода Александра Македонского.

Во II в. до н.э., когда сакские (шаки) и другие племена двинулись через Памир в Северную Индию, они принесли с собой многие элементы и традиции среднеазиатской культуры<sup>2297</sup>. Можно указать, например, на находки особых железных мечей в Таксиле, кото-

---

<sup>2292</sup> В.А.Ранов. Каменный век Таджикистана. Душ., 1965; он же. Соанская культура: миф или действительность? — Древняя Индия. Историко-культурные связи.

<sup>2293</sup> См.: В.М.Массон. Древнеземледельческие племена Южного Туркменистана и их связи с Ираном и Индией. — ВДИ. 1957, №1; он же. Протогородская культура юга Средней Азии. — СА. 1967, №3.

<sup>2294</sup> См.: В.М.Массон. Алтын-Депе. Л., 1981.

<sup>2295</sup> В.М.Массон. Печати протоиндийского типа... — ВДИ. 1977, №4.

<sup>2296</sup> Б.А.Литвинский. Археологические открытия в Таджикистане за годы Советской власти и некоторые проблемы древней истории Средней Азии. — ВДИ. 1967, №4; А.М.Мандельштам. Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане. Л., 1968.

<sup>2297</sup> Б.А.Литвинский. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972.

рые, как полагают ученые, восходят к племенам Средней Азии, и бронзовых дисковидных зеркал, которые были распространены в Средней Азии. С сакскими племенами, возможно, связано и широкое распространение в Северной Индии конницы и конского снаряжения.

Наибольшего размаха связи Средней Азии с Индией достигли в кушанскую эпоху, в период создания Кушанской империи, когда многие территории Средней Азии и значительная часть Северной Индии вошли в состав одного государства<sup>2298</sup>. Судя по надписям кушанской эпохи, жители Средней Азии, поселившись в Индии, приняли буддизм и даже занимали государственные должности.

В начальный период существования Кушанского государства Средняя Азия во взаимоотношениях с Индией играла ведущую роль. Индийское влияние ощущалось гораздо меньше, и лишь позднее, в связи с распространением буддизма, воздействие культурных традиций Индии стало весьма значительным. Это видно при изучении памятников искусства кушанской Бактрии.

Раскопки Г.А.Пугаченковой (скульптура Халчаянского дворца) дали чрезвычайно интересный материал для сравнения с художественными традициями Матхуры<sup>2299</sup>. Так, одежда и головные уборы халчаянского правителя, его вельмож и воинов имеют аналогии в матхурской скульптуре — факт, свидетельствующий о среднеазиатском влиянии на кушанскую Индию. Одевание халчаянских персонажей может быть сравнимо с одеждой Канишки (известная статуя из Матхуры) и изображениями на гандхарских рельефах первых веков нашей эры.

Важные свидетельства о развитии бактрийского искусства в эпоху Кушан и характере влияния на него индийской культуры были получены при раскопках Дальверзин-тепе на юге Узбекистана<sup>2300</sup>. Недалеко от городской стены было раскопано небольшое буддийское святилище (размером 10 × 11 м). Здесь сохранились остатки ступы, которая была украшена многочисленными скульптурами. Археологи выделяют в святилище два основных помещения — кумирню и «зал царей». Буддийское святилище было построено, очевидно, в начале нашей эры. Об этом говорят найденные монеты Кадфиза I и Кадфиза II. Пышно был оформлен «зал царей» — скульптурная композиция состояла из фигур Будды, фигур монахов, знатных мужчин (вероятно, членов царского рода), их жен и сановников.

При раскопках Дальверзин-тепе был обнаружен еще целый ряд предметов, имеющих явно индийские параллели и даже привозных из Индии. Таковы, например, гребень из слоновой кости с изображениями (на одной стороне — знатная дама и ее служанка, на другой — супружеская пара, едущая на слоне, и девушка, показывающая им путь), шахматные фигурки из слоновой кости (зебу и слон), золотые браслеты, аналоги которым обнаружены в слоях Таксилы I в. н.э., гадательная кость явно индийского происхождения<sup>2301</sup>. Находка шахматных фигур (в Индии эта игра была известна под названием «чатуранга») говорит об очень раннем знакомстве жителей Средней Азии с этой индийской игрой (с древними традициями Индии связано изображение зебу в качестве одной из фигур для игры)<sup>2302</sup>. Следует упомянуть и об оттиске печати, сделанном на одном из кирпичей: изображение Будды, сидящего на лотосе. Очевидно, эта печать принадлежала одному из местных мастеров, последователю учения Будды.

Однако самым значительным в Дальверзин-тепе явилось открытие клада золотых предметов, относящихся ко второй половине I в. н.э. В кувшин были вложены различные золотые украшения (обручи, серьги, бляхи), имеющие аналоги в искусстве Гандхары, но

<sup>2298</sup> Б.Я.Ставиский. Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. М., 1977.

<sup>2299</sup> Г.А.Пугаченкова. Халчаян. К проблеме художественной культуры Северной Бактрии. Таш., 1966; она же. Скульптура Халчаяна. М., 1971; она же. Бактрийско-индийские связи в памятниках искусства. — Древняя Индия. Историко-культурные связи.

<sup>2300</sup> Г.А.Пугаченкова и др. Дальверзин-тепе, кушанский город на юге Узбекистана. Таш., 1978; Г.А.Пугаченкова, Б.А.Тургунов. Исследование Дальверзин-тепе в 1972 г. — Древняя Бактрия. Л., 1974.

<sup>2301</sup> Les trésors de Dalverzin-tépé. Leningrad, 1978.

<sup>2302</sup> Б.А.Тургунов. Новые данные к истории шахмат в Средней Азии. — «Общественные науки в Узбекистане». 1973, №11.

главная ценность — золотые слитки с надписями на кхароштхи<sup>2303</sup>. Всего открыто 11 надписей — десять на золотых брусках и одна на золотой пластинке. Надписи сделаны на пракрите гандхари, который был распространен в северо-западных областях Индии, входивших в империю Кушан. Эти надписи отличны от остальных, в большинстве своем посвященных, и содержат сведения о весе бруска, имени владельца и т.д. В тексте есть упоминание и о шраманах, которым, очевидно, первоначально и принадлежало золото.

Несмотря на краткую информацию, которую дают надписи из Дальверзин-тепе, значение их весьма велико: они дополняют материалы не только о связях древней Бактрии с Индией, но и о жизни буддийских общин в Средней Азии. В результате открытий в Дальверзин-тепе наука обогатилась новыми и весьма ценными сведениями, раскрывающими характер связей Средней Азии с Индией, пути и формы обмена культурными достижениями.

Следующий этап, связанный со значительно большим влиянием индо-буддийских традиций, хорошо прослеживается по материалам раскопок в Кара-тепе (экспедиция под руководством Б.Я.Ставиского)<sup>2304</sup>. Открытие буддийского монастыря в Кара-тепе (недалеко от Термеза) — яркое свидетельство распространения буддизма в Средней Азии. (Термез, как показывают нумизматические находки, существовал еще в III — II вв. до н.э., но особого развития достиг в эпоху Кушан.) Архитектура этого пещерного буддийского комплекса, находки ряда предметов (крышек в виде лотоса, зонтиков-чхатр и др.), надписи на сосудах и стенах говорят о явном влиянии индийских традиций. В частности, для Средней Азии пещерные комплексы нехарактерны, но они типичны для древней Индии. При раскопках выявлено несколько пещерных помещений, часть которых представляла собой небольшие пещерные храмы, состоявшие из замкнутых святилищ, окруженных со всех сторон обходными коридорами.

Можно проследить процесс творческого освоения местным населением индийских традиций. Это показывает, например, планировка помещений (строительство обходных коридоров, что характерно для местных строительных канонов), но особенно материалы эпиграфики. Последователи буддизма в Бактрии не просто переводили с санскрита и пракрита буддийские тексты, но и по-своему их трактовали. Разрабатывались местные варианты индийских шрифтов. Особо следует отметить открытие билингвы — на брахми и кушанском письме. Большая близость надписей Кара-тепе с некоторыми индийскими эпиграфическими памятниками указывает на проникновение письменной традиции непосредственно из Индии. Надписи (как правило, весьма фрагментарные) выполнены письмом брахми и кхароштхи.

Судя по пракритским надписям, пракрит подвергся влиянию санскрита — процесс, который был характерен и для кушанских надписей Индии. Некоторые надписи явно указывают на влияние местного бактрийского языка, который проникал в различные сферы культуры. Исследуя надписи из Кара-тепе, венгерский ученый Я.Харматта и советские исследователи В.В.Вертоградова и М.И.Воробьева-Десятковская пришли к выводу, что в Кара-тепе в кушанскую эпоху находились последователи буддийских школ сарвастивада и махасангхика<sup>2305</sup>.

---

<sup>2303</sup> См.: М.И.Воробьева-Десятковская. Надписи письмом кхароштхи на золотых предметах из Дальверзин-тепе. — ВДИ. 1976, №1; она же. Памятники письмом кхароштхи и брахми из советской Средней Азии. — История и культура Центральной Азии. М., 1983.

<sup>2304</sup> Подробнее см.: Кара-тепе — буддийский культурный монастырь в Старом Термезе. М., 1964; Буддийские пещеры Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1969; Буддийский культовый центр Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1972; Новые находки на Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1975; Буддийские памятники Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1982.

<sup>2305</sup> V.V.Vertogradova. Indian Inscriptions and Inscriptions in Unknown Lettering from Kara-tepe in Old Termez. Moscow, 1983.

Недалеко от Кара-тепе Л.И.Альбаум открыл другой, не менее интересный буддийский комплекс — Фаяз-тепе<sup>2306</sup>. Были раскопаны храм со ступой, примыкающая к нему монастырская часть и хозяйственные помещения. Нумизматические находки (в том числе монеты Канишки, Хувишки и Васудэвы) позволяют датировать памятник I — III вв. н.э. При раскопках помещений на стенах были открыты росписи, преимущественно буддийского характера (изображения Будды и донаторов). Обнаружены и глиняно-алебастровые скульптуры. Однако наибольший интерес представляет скульптурная композиция — Будда, сидящий под ветвями дерева, а по обеим сторонам от него — монахи. Работа выполнена очень тщательно и по манере напоминает лучшие произведения гандхарского искусства.

Большой научной удачей явилось открытие в Фаяз-тепе пракритских надписей (их исследованием занимается М.И.Воробьева-Десятовская), выполненных письмом кхароштки. Обычно они содержат имена буддийских донаторов и части священных «буддийских формул». В ряде надписей встречается указание на школу махасангхиков, что согласуется с данными из Кара-тепе.

Буддизм сохранял свое значение в Средней Азии и в период после Кушан. Об этом известно не только из письменных источников, но прежде всего благодаря открытиям археологов. Наибольший интерес представляют раскопки в Таджикистане на Аджина-тепе.

Аджина-тепе — это небольшой холм размером 100 × 50 м. Здесь археологи под руководством Б.А.Литвинского открыли буддийский монастырь, скульптуру и живопись<sup>2307</sup>. Судя по многочисленным монетам (их более 300), монастырь функционировал в VII — начале VIII в. н.э. (об этом свидетельствует и надпись на брахми из Аджина-тепе, датированная VII — VIII вв. н.э.; к сожалению, текст сохранился плохо, но буддийский характер ее очевиден). Это был единый ансамбль построек жилого и культового характера. Монастырь в Аджина-тепе состоял, как это характерно для буддийских монастырей, из двух частей — храмовой и монастырской. Самая впечатляющая деталь храма — огромная статуя Будды (около 12 м), пребывающего в нирване. О размерах статуи красноречиво говорят, например, следующие цифры: ладонь Будды — 132 см, ступни — от 165 до 190 см, пальцы ног — до 46 см.

Монастырь был построен в соответствии с общебуддийской традицией, которая лучше всего прослеживается по памятникам Индии. Влияние индийского буддийского искусства совершенно очевидно. Однако тохаристанские мастера не слепо следовали общепринятым канонам. Именно раскопки на Аджина-тепе показали, насколько стойкими были местные традиции и насколько своеобразными были архитектурные и художественные школы древнего Тохаристана. Местные ваятели и живописцы, строители и архитекторы использовали уже сложившиеся в Средней Азии традиции и навыки, умело сочетая их с культурными нормами соседних стран, прежде всего Индии и Афганистана<sup>2308</sup>.

Подлинное сокровище Аджина-тепе — глиняная скульптура. Здесь также прослеживается влияние индийского искусства наряду с местными бактрийско-тохаристанскими чертами. Помимо сильного влияния гандхарских традиций заметно воздействие гуптского искусства: это проявляется и в одежде, и в передаче причесок Будды. При раскопках последних лет была открыта скульптурная композиция, в которой запечатлелось предание о том, как царевич Сиддхартха, прежде чем покинуть «мир», прощался со своим конем Кантакой.

Из археологических открытий, пожалуй, самое интересное — письменные памятники: буддийские санскритские рукописи на письме брахми. На холме Занг-тепе (в 30 км от Термеза) была раскопана укрепленная усадьба VII в. н.э. и обнаружены фрагменты двенадцати санскритских буддийских рукописей на бересте. Палеографически они близки к

---

<sup>2306</sup> Л.И.Альбаум. Раскопки буддийского комплекса Фаяз-тепе (по материалам 1968–1972 гг.). — Древняя Бактрия. Л., 1974; он же. Исследование Фаяз-тепе в 1973 г. — Бактрийские древности. Л., 1976.

<sup>2307</sup> См.: Б.А.Литвинский, Г.И.Зеймаль. Аджина-тепе. Архитектура. Живопись. Скульптура. М., 1972.

<sup>2308</sup> См.: Б.А.Литвинский. Буддизм и среднеазиатская цивилизация. — Индийская культура и буддизм. М., 1972; он же. Outline History of Buddhism in Central Asia. М., 1968.



гильгитским рукописям литературы «Праджняпарамиты» и датируются примерно VII — VIII вв. н.э. Чтение фрагментов, написанных на различных вариантах брахми, показало, что они представляют собой часть буддийского канонического сочинения («Виная-питака»). В них рассказывается, например, о собрании общины, о подаяниях, о совершении монахом недобродетельного поступка и т.д.

Большой научный интерес представляет санскритская буддийская рукопись, найденная недалеко от руин древнего города Мерва (Туркменская ССР). Рукопись была обнаружена в сосуде, в котором находились также сасанидские монеты V в. н.э. и каменные статуэтки Будды. Она насчитывает более 150 листов; текст нанесен на пальмовые листья, причем на некоторых сохранилась пагинация. Примерная датировка этого памятника — V — VI вв. н.э. Изучение текста показало, что рукопись включает несколько буддийских сочинений, в том числе ряд сутр и правила винаи. Это была своего рода «сводка» различных буддийских текстов, предназначенная для чтения буддистами-мирянами, фольклорные мотивы соседствуют с выдержками из канона. В тексте упоминается и писец, который принадлежал к сарвастивадинам. Это свидетельство весьма существенно для определения характера буддизма в Средней Азии. Наряду с данными дальневосточных текстов и археологическими материалами оно позволяет определенно говорить о значительном влиянии в Средней Азии школы сарвастивада.

Для изучения индийско-среднеазиатских культурных связей, особенно в эпоху раннего средневековья, большой научный интерес представляют раскопки в Пенджикенте, Варахше и Афрасиабе.

*Восточный Туркестан и Индия.* Природные условия Восточного Туркестана в древности были менее суровы, чем в настоящее время: пустыня Такламакан была меньше, Тарим, Хотан и другие реки, стекающие с Тянь-Шаня и Куньлуня, полноводней. Но и тогда земледелие сосредоточивалось в оазисах и население страны было сравнительно немногочисленным. Оно состояло из разных этнических групп, преимущественно индоевропейского происхождения. Индоевропейский субстрат сложился из переселившихся еще во II тысячелетии до н.э. тохароязычных племен и пришедших позже ираноязычных племен, условно называемых хотано-саки. Кроме того, на территории Восточного Туркестана проживали большие группы согдийцев и других выходцев из Средней Азии, а также индийцы. Большую роль в истории региона играли хунну и другие кочевые племена.

Области Восточного Туркестана приобрели особое значение, когда был установлен Великий шелковый путь из Китая в Среднюю Азию, Парфию и далее к странам Средиземноморья. Постепенно здесь возникла целая серия городов-государств, на местной основе складывалось развитое общество, наблюдался подъем культуры.

В конце II в. до н.э. китайский император Бу-ди делает попытки завоевать Восточный Туркестан. В ханьскую эпоху и позже страна в течение некоторого времени подпадала под власть Китая, появилось и китайское население; распространялись китайская письменность и некоторые элементы китайской культуры. Однако несравненно более важным и глубоким было влияние среднеазиатской и индийской цивилизаций, которые оказали решающее воздействие на формирование специфической культуры Восточного Туркестана I тысячелетия н.э.<sup>2309</sup>

Индийское влияние в Восточном Туркестане обуславливалось несколькими факторами. В юго-восточной части, в районе Нийя-Лоулани, образовалась большая колония индийцев. Найдены многочисленные документы на кхароштли, которые позволяют представить жизнь местного населения, занимавшегося ремеслом, сельским хозяйством, торговлей. Здесь было много буддийских монастырей, развивалась индийская культура.

Постоянный приток индийских торговцев, буддийских проповедников и монахов, ремесленников, художников и т.д., привоз соответствующих товаров, ремесленных, лите-

---

<sup>2309</sup> См.: В.В.Григорьев. Восточный или Китайский Туркестан. СПб., 1873; A Stein. Ancient Khotan. Vol. 1–2. Ox., 1907; он же. Serindia. Vol. 1–5. Ox., 1921; он же. Innermost Asia. Vol. 1–4. Ox., 1928. Один из лучших современных обзоров: L'Asie Centrale. Histoire et civilization. Redaction par L.Hambis. P., 1977.

ратурных и художественных произведений — все это увеличивало масштабы индийского влияния<sup>2310</sup>.

Религиозные буддийские сооружения восходили к индийским прототипам, хотя и не являлись их простыми копиями. «Посредником» между Восточным Туркестаном и Индией была Средняя Азия. Кроме того, в Восточном Туркестане эти нововведения получали местную переработку. В результате возникли, например, своеобразные виды башенных ступ, послужившие одним из источников последующего развития такого важнейшего типа китайской архитектуры, как пагода. Индийская струя в восточнотуркестанском искусстве также была очень сильна.

Язык многих обнаруженных здесь документов — санскрит или один из праkritов; письменность брахми использовалась некоторыми местными языками; многие жители носили индийские имена; служебная терминология нередко была индийской. Найдены древнеиндийские литературные произведения на индийских языках и в переводах на местные (некоторые из них не обнаружены на территории самой Индии). Огромную ценность представляют фрагменты некоторых произведений санскритской буддийской литературы, ранее известные только в китайских и тибетских переводах<sup>2311</sup>, а также драматических произведений, принадлежавших, в частности, Ашвагхоше.

Кроме археологических данных мы имеем свидетельства современников. Так, Фа Сянь говорил об одном из княжеств, находившихся на востоке Синьцзян: «Миряне и шраманы этой страны следуют религии Индии, только некоторые делают это тщательней, а другие небрежней. При продвижении на запад все минуемые страны подобны в этом отношении, только люди отличаются по языку. Однако те, которые считают себя учениками Будды, используют индийские книги и индийский язык»<sup>2312</sup>.

Особенно заметно проявилось индийское влияние в Хотане. Согласно китайским источникам, местная династия даже носила индийские имена и выводила свое происхождение от Ашоки<sup>2313</sup>. Расположенный здесь буддийский монастырь Гомативихара считался в древности важнейшим центром буддийской учености. В нем, по утверждению Фа Сяня, проживало одновременно до 3 тыс. монахов<sup>2314</sup>. Другим важным центром индийского влияния был г. Кучи (совр. Куча). Сюань Цзан насчитал в нем 100 монастырей и 5 тыс. монахов<sup>2315</sup>. Исключительно важные археологические находки были сделаны также в Турфане.

Огромный вклад в изучение индийской культуры Восточного Туркестана внесли отечественные ученые, прежде всего С.Ф.Ольденбург<sup>2316</sup>.

*Индия и Китай.* Вследствие отдаленности друг от друга этих двух стран и трудностей сообщения между ними они долго были мало связаны между собой. Имеются сведения о существовании торговых путей между Индией и Китаем во II в. до н.э. Начиная с I в. н.э. торговля постепенно росла. По суше она велась главным образом через Синьцзян (Великий шелковый путь). Путь через Бирму и Сычуань был более трудным и, видимо, так и не приобрел столь же существенного значения. По мере совершенствования судов и возникновения индийских торговых колоний в Индонезии и на Индокитайском полуострове развивалась морская торговля. Путешествие Фа Сяня морем из Индии в Китай происходило в 414 г. по хорошо известному и освоенному маршруту с о-ва Ланки в Кантон. Основными товарами, шедшими из Китая в Индию, были шелк и шелковые ткани. В обратном направлении везли хлопчатобумажные ткани, пряности, благовония, драгоценные камни, жемчуг. На товары обеих стран был устойчивый спрос.

---

<sup>2310</sup> K.Saha. Buddhism in Central Asia. Calcutta, 1970.

<sup>2311</sup> G.M.Bongard-Levin, M.I.Vorobyeva-Desyatovskaya. Indian Texts from Central Asia. Moscow, 1983.

<sup>2312</sup> Si-Yu-Ki. Buddhist Records... Vol. 1. L., 1906, c. XXIV.

<sup>2313</sup> Там же. Т.2, с. 309.

<sup>2314</sup> Там же. Т.1, с. XXVI.

<sup>2315</sup> Там же, с. 19.

<sup>2316</sup> См.: Б.А.Литвинский. Изучение древней истории и культуры Восточного Туркестана... — НАА. 1982, №1.

Второй век нашей эры ознаменовал собой начало китайской экспансии на запад. В связи с этим в обеих странах росло стремление установить политические контакты. Растущая торговля также подталкивала к сближению. Однако до тех пор, пока Северная Индия входила в состав Кушанской империи, непосредственные связи были затруднены из-за враждебных отношений между Кушанами и Китаем. А затем условия для них стали мало подходящими вследствие политического хаоса и хозяйственной разрухи, воцарившихся в Китае с развалом империи Хань (конец II — начало III в.) и дававших о себе знать и в последующее время. В периоды стабильности дипломатическая активность усиливалась. Так, в Северовэйском государстве с середины V в. менее чем за 70 лет побывало восемь посольств из североиндийских государств. Лучшее знакомство друг с другом индийского и китайского народов привело к сближению между ними и в культурной области. Но Китай заимствовал больше, чем давал. Важным обстоятельством, определившим такой характер культурных взаимоотношений, было распространение в Китае буддизма<sup>2317</sup>.

По китайским преданиям, первое появление в Китае индийских буддистов-миссионеров относится к концу III в. до н.э. Более достоверным можно считать предание о прибытии в Чанань в VI в. н.э. по приглашению китайского императора Минь-ди двух монахов — Дхармаратны и Кашьяпы Матанги. Тогда же, как утверждается, был основан в Чанани первый буддийский монастырь. «В действительности, — пишет крупнейший знаток этой проблемы Э.Цюрхер, — остается неизвестным, когда именно буддизм проник в Китай. Он должен был медленно инфильтрироваться с северо-запада, через две ветви континентального шелкового пути... к Северо-Китайской долине, где в эпоху Младших Хань располагалась столица — город Лоян. Эта инфильтрация должна была иметь место между первой половиной I в. до н.э. ... и серединой I в. н.э., когда существование буддизма впервые засвидетельствовано в синхронных источниках»<sup>2318</sup>. По мнению Й.В. де Йонга, древнейшее свидетельство о проникновении в Китай буддизма датируется 65 г. н.э.<sup>2319</sup>

Несмотря на поддержку государства, буддизм долго не имел особого успеха. Прочные корни он начал пускать только с середины III в. В начале VI в. буддийские монастыри в Китае насчитывались десятками тысяч, а монахов и монахинь, согласно китайским данным, было будто бы свыше 2 млн.<sup>2320</sup> Из Индии все это время группами и в одиночку прибывали в Китай ученые монахи. Китайские источники сохранили имена наиболее прославившихся из них. Но буддисты направлялись в Китай и из «буддийских» областей Средней и Центральной Азии. Одновременно росло число китайских паломников, прибывавших в Индию — «Священную землю» буддистов — для совершенствования в буддийском знании, для получения рукописей канонических сочинений и просто для поклонения святым местам. Некоторые из паломников — Фа Сянь, Сюань Цзан, И Цзин — оставили описания своих путешествий, являющиеся важными источниками по истории Индии в древности и в раннее средневековье.

Прибывшим в Китай и местным буддистам требовалось большое количество религиозной литературы, и должны были быть, люди, способные читать ее в подлинниках на санскрите, пали и других языках и переводить на китайский. Существовала и устная традиция передачи текстов; возможно, что многие буддийские сочинения переходили из уст учителя к ученикам. Так, согласно традиции, кашмирский монах Сангхадэва по памяти перевел на китайский язык значительное по объему буддийское произведение. Для переводов составлялись целые группы, варианты переводов обсуждались, выбиралась необходимая терминология. Специальные люди были заняты переписыванием текстов. Это способствовало усвоению китайской интеллигенцией индийской терминологии и фразеологии, философских понятий, литературных жанров и т.д. Пробуждался интерес и к индийской науке:

---

<sup>2317</sup> См.: E.Zürcher. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Vol. 1.* Leiden, 1955.

<sup>2318</sup> Там же, с. 22–23.

<sup>2319</sup> J.W. de Jong. *Buddha's Word in China.* Canberra, 1968, с. 3.

<sup>2320</sup> P.C.Bagchi. *India and China.* N.Y., 1951, с. 98.

переводились научные трактаты по математике, астрономии и медицине, ко дворам правителей и знати приглашались индийские астрономы и врачи. При строительстве буддийских храмов и монастырей заимствовался опыт индийского зодчества, в частности в сооружении пещерных храмов. Первые предметы культового назначения в буддизме были по происхождению индийскими или создавались мастерами, приглашенными из Индии. Даже когда основными исполнителями стали китайские мастера, они в течение многих веков следовали традициям индийского искусства в живописи, скульптуре и художественных ремеслах. Приобрела распространение индийская музыка.

*Индия и Шри-Ланка.* С глубочайшей древности очень тесными были контакты Индии с Шри-Ланкой<sup>2321</sup>. Это определялось целым рядом обстоятельств: и географической близостью, и этногенетическими связями, и общностью многих историко-культурных феноменов. Этой проблеме посвящено большое число работ<sup>2322</sup>, хотя многие кардинальные вопросы остаются до сих пор не разработанными. По справедливому замечанию Х.Бехерта, усилия ученых были сосредоточены на изучении чисто фактологических аспектов взаимоотношений двух стран, область исследований ограничивалась вопросами: «Откуда прибыло население Ланки?», «когда и каким образом ланкийская традиция заимствовала определенные элементы индийской культуры?», «каков был вклад ланкийцев в развитие южноиндийской культуры в целом?»<sup>2323</sup>. Однако в результате многолетних исследований накоплено значительное число конкретных данных о политических и культурных взаимоотношениях обеих стран и выявлены основные причины, определившие сходство и различие в развитии Индии и Шри-Ланки. Ученые приступили к типологическому сопоставлению двух культур.

В самых разных областях (материальная культура, религия, формы социальной организации, искусство) прослеживается однотипность ряда существенных элементов индийской и ланкийской цивилизаций. Это объясняется не только прочными связями двух стран, но и существованием общего культурного субстрата, возникшего в глубочайшей древности. По своему происхождению остров является частью Деканского плато; пролив, отделяющий его от материка, сравнительно мелок, ряд выступающих из воды островов (Адамов мост) делал возможным проникновение на Ланку отдельных групп людей из Южной Индии уже в эпоху палеолита<sup>2324</sup>. Типологически близки неолитические культуры Южной Индии и Шри-Ланки. Научно установлено, что примерно в середине I тысячелетия до н.э. на острове появились индоарийские по языку племена. Вопрос о том, с какой областью Северной Индии (западной или восточной) они были связаны, остро дискутируется в научной литературе, но генетическая связь сингальского населения с этими «выходцами из Индии» не подлежит сомнению. Показательно, что и историческая традиция острова сохранила воспоминание о появлении на Ланке индийских колонистов («Махавамса») <sup>2325</sup>. Эти две хотя и разные по времени, но весьма ранние основы (местная, связанная с Южной дравидийской Индией, возможно, веддоидная и индоарийская, североиндийская) во многом определили этническую историю острова и характер взаимоотношений с северным сосе-

---

<sup>2321</sup> В основу этого раздела положен материал, предоставленный М.М.Елканидзе.

<sup>2322</sup> Без освещения этого вопроса не обходится ни одно исследование по истории, культуре или искусству Шри-Ланки. Подробным компендиумом, содержащим результаты многочисленных исследований, может служить работа: W.Geiger. Culture of Ceylon in Medieval Times. Wiesbaden, 1960; см. также: M.D.Raghavan. India in Ceylonese History. Delhi, 1969; University of Ceylon History of Ceylon. Vol. I. P.1. Colombo, 1959.

<sup>2323</sup> H.Beichert. The Beginnings of Buddhist Historiography in Ceylon. — Papers Submitted to the Second International Conference-Seminar on Asian Archaeology: Colombo 1969. — «Ancient Ceylon». 1979, №3, с. 22 (доклад опубликован также под названием: The Beginnings of Buddhist Historiography: Mahāvamsa and Political Thinking. — Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka. Chambersburg, 1978, с. 1–12).

<sup>2324</sup> П.И.Борисковский. Древний каменный век Южной и Юго-Восточной Азии. Л., 1971, с. 115.

<sup>2325</sup> См., например: A.L.Basham. Prince Vijaya and the Aryanisation of Ceylon. — «Ceylon Historical Journal». 1952, vol. I, №3; G.C.Mendis. Vijaya Legend. — Paranavithana Felicitation Volume. Colombo, 1965; K.Sh.Singh Sengar. Where did Prince Vijaya Come From. — *ИИО*. 1927, vol. 3; Г.М.Бонгард-Левин. Западная царица и камбоджийцы древнего Цейлона. — Древний Восток. Сб. I. М., 1975.

дом. Значительное воздействие на ланкийскую культуру оказало также проникшее на остров (и постоянно пополнявшееся) дравидоязычное население из Южной Индии. В ланкийской традиции сложилось различное отношение к этим двум зонам Индии, связанным с разными этнокультурными феноменами (неодинаковым было и отношение индийской традиции к Ланке, ее жителям и культуре).

Начиная со II в. до н.э. Ланка стала подвергаться вторжениям из южноиндийского государства Чолов. Часто северные провинции острова бывали заняты правителями из Южной Индии; сингальское правление сохранялось в южной провинции — Рохане. Это способствовало развитию культурной неоднородности между северными и южными провинциями Ланки.

Вторжения привели к формированию в среде сингалов противопоставления своей культуры южноиндийской. Оно выражалось, в частности, в создании определенной иерархии культурных феноменов: приоритет отдавался североиндийскому, который со временем стал восприниматься сингалами как отличительный признак «подлинной» сингальской культуры. В то же время распространение южноиндийских культурных феноменов воспринималось как своего рода угроза самобытности сингальской культуры и нередко встречало препятствия. Индуизм проник на Ланку в иной форме, чем в Южной Индии: как потенциальная опасность рассматривалась только его южноиндийская шиваитская форма. В индуистском пантеоне на Ланке Шива хотя и встречается, но не играет значительной роли; главный бог ланкийских индуистов — Вишну. Факт ограниченного восприятия южноиндийского культурного влияния можно наблюдать, в частности, по процессу ассимиляции южноиндийских культурных традиций, которые приносили с собой различные этнические и социальные группы населения, мигрировавшие с юга Индии. Например, в некоторых мифах боги южноиндийского происхождения мигрируют на Ланку, но местные божества пытаются им в этом помешать, и лишь после преодоления препятствий индийским богам отводится подчиненное место в общей иерархии сингальского пантеона<sup>2326</sup>.

Надо, однако, подчеркнуть, что периоды господства Чолов на Ланке способствовали некоторому сглаживанию межкультурных различий, возникавших в промежутках между ними, давали возможность для распространения новых культурных явлений, которые не могли бы быть перенесены и восприняты в иное время<sup>2327</sup>.

Следствием процесса развития культурных различий между Ланкой и Южной Индией явилось, в частности, то, что в результате сингальская культура сохранила некоторые архаичные элементы южноиндийской культуры даже после того, как они исчезли в Южной Индии<sup>2328</sup>.

Некоторые исследователи считают, что формирование у сингалов представления о противопоставлении своей культуры южноиндийской явилось одной из главных причин возникновения на Ланке исторической традиции<sup>2329</sup>.

Процесс формирования межкультурных различий оказал влияние и на отношение сингалов к отдельным феноменам североиндийской культурной традиции. Например, традиция «Рамаяны», в которой Ланка противопоставлена Индии, на высшем, кодифициро-

---

<sup>2326</sup> H.Bechert. On the Popular Religion of the Sinhalese. Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries. Report on a Symposium in Göttingen. ed. by H.Bechert («Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen»). Göttingen, 1978, c. 229–230.

<sup>2327</sup> B.L.Smith. Kingship, Saṅgha and the Process of Legitimation in Anurādhapura Ceylon. — Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries, c. 123.

<sup>2328</sup> См., например: H.Bechert. Eine alte Gottheit in Ceylon and Südindien. — Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens. Festschrift Frauwallner «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens. 1968–69, №12/13), c. 33–42; J.E. van Lohuizen de Leeuw. The Rock-cut Sculptures at Isurumuni, — «Ancient Ceylon». 1979, №3, c. 321–362.

<sup>2329</sup> См., например: H.Bechert. The Beginnings of Buddhist Historiography in Ceylon; он же. Zum Ursprung der Gschichtsschreibung im indischen Kulturbereich. — «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1. Philologisch-historische Klasse». 1969, №2, c. 36–58.

ванном уровне сингальской культуры непопулярна (в отличие от стран Юго-Восточной Азии)<sup>2330</sup>.

Большое значение для формирования сингальской культуры имело распространение на острове буддизма в III в. до н.э. Это событие обычно связывается с религиозной политикой Ашоки (миссия Махинды)<sup>2331</sup>, хотя процесс распространения буддизма был, очевидно, длительным и сложным. Распространение буддизма «сверху», официальным путем привело, в частности, к замещению богов «канонического» буддийского пантеона богами местных, более архаичных народных верований и культов<sup>2332</sup>. Буддийская традиция сохраняется на Ланке в своей ортодоксальной форме — тхеравада, в которой она получила первоначальное распространение на острове и продолжала существовать еще долгое время после того, как в Индии наступил упадок буддизма. Не случайно ланкийские письменные источники сохранили многие важнейшие свидетельства по древней истории Индии, которые отсутствуют в санскритских текстах. Буддизм становится «государственной религией» Ланки, а Ланка — центром тхеравады. В I в. до н.э. здесь, по преданию, был записан палийский канон («Типитака»). С Ланкой связана деятельность известного буддийского комментатора V в. Буддхагхоши. В V в. комментаторская традиция на Ланке была в лучшей сохранности, чем в Индии. Прибытие на остров Буддхагхоши и его деятельность по переводу сингальских комментариев к буддийскому канону с древнесингальского на пали имели своей целью сделать сингальскую традицию более доступной, обеспечить ее распространение и за пределами Ланки<sup>2333</sup>.

Наряду с тхеравадой на остров проникла и махаяна. В древней столице Анурадхепуре соперничали друг с другом приверженцы хинаяны и махаяны. Однако махаяна не играла в сингальской культуре такой значительной роли, как тхеравада<sup>2334</sup>.

Буддийские монастыри были крупными центрами сингальской образованности, в монастырских библиотеках сохранялись и переписывались не только местные хроники, но и североиндийские сочинения. Палийская литература Шри-Ланки (прежде всего «Дипавамса», «Махавамса», «Махабодхивамса», «Сасанавамса») является ценным источником для изучения истории и культуры древней Индии, раннесингальские сочинения и комментарии содержат подробные свидетельства о структуре буддийских монастырей, значительно дополняя данные индийской традиции<sup>2335</sup>.

*Индия и страны Юго-Восточной Азии*<sup>2336</sup>. Контакты населения Индии и Юго-Восточной Азии установились задолго до возникновения первых государств на территории этих регионов. С народами Юго-Восточной Азии связано появление на п-ове Индостан риса (санскритское название которого — *vṛihī*, видимо, австронезийское по происхождению). К австроазиатским языкам восходит одно из санскритских слов со значением «плуг» — *lāṅgala*. Юго-Восточная Азия была древним очагом бронзовой металлургии<sup>2337</sup>, и появление металла в Восточной Индии, очевидно, связано с миграцией из Юго-Восточной Азии австроазиатских народов мунда<sup>2338</sup>.

Развитие экономики и культуры народов Юго-Восточной Азии во II — I тысячелетиях до н.э. привело к эволюции общественных отношений, образованию протогосударств,

<sup>2330</sup> H.Beichert. On the Popular Religion of the Sinhalese, с. 230–231.

<sup>2331</sup> См., например: E.Frauwallner. Die ceylonesischen Chroniken und die erste buddhistische Mission nach Hinterindien. — Actes du IV-e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Vienne, 1952, t. 2 (Ethnologica, 1). Wien, 1955, с. 192–197.

<sup>2332</sup> H.Beichert. On the Popular Religion of the Sinhalese, с. 230.

<sup>2333</sup> K.R.Norman. The Role of Pāli in Early Sinhalese Buddhism. — Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries, с. 42–43.

<sup>2334</sup> H.Beichert. The Beginnings of Buddhist Historiography in Ceylon, с. 24; N.Madiyanse. Mahāyāna Monuments in Ceylon. Colombo, 1967.

<sup>2335</sup> W.Rahula. History of Buddhism in Ceylon. Colombo, 1956.

<sup>2336</sup> Раздел построен на материалах, которые предоставил С.В.Кулланда.

<sup>2337</sup> W.G.Solheim II. Reworking South-East Asian Prehistory. — «Paideuma». 1969, Bd 15.

<sup>2338</sup> Г.М.Бонгард-Левин, Д.В.Деопик. К проблеме происхождения народов мунда. — СЭ. 1957, №1.

выработке соответствующей терминологии, которая широко распространилась в результате внутрирегиональных контактов и впоследствии не была вытеснена индийской.

Однако на протяжении I тысячелетия до н.э. древнеиндийская цивилизация развивалась значительно интенсивнее, чем культура народов Юго-Восточной Азии, и потребность последних в выработке норм классового общества реализовалась во многом за счет заимствования социального и культурного опыта Индии. Этому способствовало то обстоятельство, что между двумя регионами на рубеже новой эры существовали регулярные отношения. Индокитай и Индонезия под названиями Суварнабхуми и Суварнадвипа («Золотая земля» и «Золотой остров») упоминаются в пуранах, джатаках и многих других индийских памятниках.

На базе индийской возникла местная письменность, в языки Юго-Восточной Азии вошло большое число слов из санскрита и пали (примечательно, что заимствования из живых индийских языков крайне редки, что свидетельствует о целенаправленном восприятии культуры, а не о контактах на бытовом уровне)<sup>2339</sup>. Распространились индийские религии — индуизм и буддизм, литература, искусство, система летосчисления и т.д. Широко употреблялись индийская ономастика и топонимия: местные государства носили индийские названия — Камбуджадеша, Чампа, Айодхья (Аютия). Получила распространение и индийская система четырех варн. Весьма заметным было индийское влияние в области титулатуры на всех ступенях иерархии (как высших, так и низших).

Санскрит (особенно на раннем этапе формирования государственности) был языком официальных документов. Более того, все ранние надписи (от односложных на печатях, кольцах и т.д., обнаруженных при раскопках в Ок-эо на мысе Камау во Вьетнаме, до больших стихотворных текстов) составлялись на санскрите. Древнейшей более или менее подробной надписью на территории Юго-Восточной Азии считается санскритская надпись Вокань (р-н Ня-чанга в южной части Центрального Вьетнама), датируемая III в. н.э. После этого санскритские надписи в государствах Юго-Восточной Азии имели хождение на протяжении более тысячи лет, хотя их роль была неодинакова в различных регионах и в разные периоды.

Если вначале санскрит был единственным языком эпиграфики, то с середины I тысячелетия н.э. появляются надписи на местных языках, которые постепенно становятся преобладающими. Так, на Яве санскритские надписи составляют лишь около 5% всех опубликованных материалов эпиграфики, в то же время в Камбуджадеше и Чампе доля санскритоязычных надписей куда более значительна — в Чампе, например, более трети всех материалов эпиграфики<sup>2340</sup>.

Глубокое воздействие индийской культуры на цивилизацию народов Юго-Восточной Азии привело националистически настроенных индийских историков к ошибочным выводам о характере отношений между Индией и народами этого региона. Все средневековые государства Юго-Восточной Азии объявляются индийскими «колониями», хотя даже в самых ранних санскритоязычных надписях встречаются вкрапления местных терминов (прежде всего титулатуры), для которых не было санскритских эквивалентов<sup>2341</sup>.

---

<sup>2339</sup> J.Filliozat Le Sanskrit et le Pāli en Asie du Sud-Est. — Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1977, Avril — Juin. P., 1977, с. 398–406; Ph.S. van Ronkel. Het Tamilelement in het Maleisch. — «Tijdschrift van Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen» (далее — TBG). 1902, №45, с. 97 и сл. Это не исключает, разумеется, существования экономических отношений между Индией и Юго-Восточной Азией и появления индийских поселений в Индокитае и Индонезии (К.А.Nilakanta Sastri. A Tamil Merchant Guild in Sumatra, — TBG. 1932, №72, с. 314–319; E.Hultsch. The Tamil-Sanskrit Vaiṣṇava Inscription, 13th Century, found near Myinkaba village, Pagan. — EI, 1902, vol. 7, с. 197 и сл.), но на культуру Юго-Восточной Азии эти факторы оказали очень ограниченное воздействие.

<sup>2340</sup> Подсчитано по: L.-Ch.Damais. Liste de principales inscriptions datées de l'Indonésie. — BEFEO. 1952, t. 46, №1; G.Coedès, H.Parmentier. Listes générales des inscriptions et des monuments de Champa et du Cambodge. Hanoi, 1923.

<sup>2341</sup> Лучшие представители индийской науки сумели стать выше националистических соображений, и их работы по истории Юго-Восточной Азии имеют большую научную ценность.

В целом представляется справедливым мнение видного голландского ученого Я. де Каспариса о том, что характерной чертой индийского влияния в Юго-Восточной Азии была его связь с общеиндийской традицией в противовес многочисленным локальным<sup>2342</sup>.

Приведенные в этой главе материалы далеко не исчерпывают всего богатейшего фонда сведений (и письменных источников, и археологии) об историко-культурных контактах Индии в древности. Но и они позволяют представить масштабы связей народов Индии с другими народами Востока и греко-римским миром. Только при учете этого многостороннего процесса можно правильно понять характер древнеиндийской цивилизации, оценить ее вклад в мировую культуру. Ранее популярный в индологии тезис о замкнутом характере древнеиндийской культуры, ее изолированности от культур других регионов древнего мира должен быть пересмотрен.

---

<sup>2342</sup> J. de Casparis. Indonesian Chronology. Leiden — Köln, 1978.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Айт.-бр.	— Aitareya-brāhmaṇa
Артх.	— «Артхашастра»
Бр.-уп.	— «Брихадараньяка-упанишада»
Вадж.-с.	— Vājasaneyā-saṁhitā
ВДИ	— «Вестник древней истории»
ВЯ	— «Вопросы языкознания»
КСИА	— «Краткие сообщения Института археологии»
КСИНА	— «Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР»
Мбх.	— «Махабхарата»
НАА	— «Народы Азии и Африки»
ПВ	— «Проблемы востоковедения»
СА	— «Советская археология»
СВ	— «Советское востоковедение»
СЭ	— «Советская этнография»
ТГЭ	— «Труды Государственного Эрмитажа»
Чх.-уп.	— «Чхандогья-упанишада»
Шат.-бр.	— Śatapathā- brāhmaṇa
ЭВ	— «Эпиграфика Востока»
АА	— “American Anthropologist”
ААН	— “Acta Archeologica Hungaricae”
ABORI	— “Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute”
AI	— “Ancient India”
BEFEO	— “Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient”
BSO(A)S	— “Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies”
СИ	— Corpus Inscriptionum Indicarum.
EI	— “Epigraphia Indica”
EW	— “East and West”
IA	— “Indian Antiquary”
IC	— “Indian Culture”
IHQ	— “Indian Historical Quarterly”
IHR	— “Indian Historical Review”
JA	— “Journal asiatique”
JAOS	— “Journal of the American Oriental Society”
JASB	— “Journal of the Asiatic Society of Bengal”
JBBRAS	— “Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society”
JBORS	— “Journal of the Bihar and Orissa Research Society”
JESHO	— “Journal of the Economic and Social History of the Orient”
JIH	— “Journal of Indian History”
JOIB	— “Journal of the Oriental Institute”, Baroda
JNSI	— “Journal of the Numismatic Society of India”
JRAS	— “Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland”
ME	— “Man and Environment”
SAA 1973	— South Asian Archaeology 1973 (Leiden, 1974)
SAA 1977	— South Asian Archaeology 1977 (Naples, 1979)
SAA 1979	— South Asian Archaeology 1979 (Berlin, 1979)
SBE	— Sacred Books of the East
TC	— “Tamil Culture”
ZDMG	— “Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”

## SUMMARY

The monograph *India in Ancient Epoch* by prominent Soviet scholars Dr. G.M. Bongard-Levin, Corresponding Member of the USSR Academy of Sciences, and Professor G.F. Ilyin covers the Indian history from the Palaeolithic period to the Middle Ages. It embraces an exceedingly wide scope of problems including India's ethnic history, state system, class and caste structure, village-community, economic development, science, art, philosophy, religion, historical and cultural ties. Wide use has been made of written sources available in Sanskrit, Pali, Prakrits and Greek as well as of data of archaeology, ethnography, linguistics and numismatics.

Modern Indology rapidly forges ahead. This is due to a number of factors, above all, the exceptional interest of the Indian public in the study of their national history and culture. Every year has been bringing interesting discoveries of ancient monuments of the material culture and art, epigraphy documents; new literary texts, philosophical, religious and scientific treatises and pertinent commentaries are being brought into scholarly circulation, monographs on various periods of Indian history are being published. Notable successes in the study of its early stages have been achieved by scholars of many countries. The analysis of historical texts, archaeological and epigraphy data, follows new methods of research. Indology is establishing closer cooperation with other branches of human and natural sciences, revising traditional conceptions and previously adopted datings, specifying facts of political, social and cultural history. It all creates prerequisites for the writing of generalizing and summing-up works based on newly obtained data. The need in such works is fairly great: they are called upon to sum up the results of conducted and stimulate subsequent research.

The objective analysis of processes of the historical and cultural evolution of mankind makes it imperative to consider the contribution of the Indian peoples to world civilization. At present, scholars investigate the problem of typology of ancient cultures of the East and West, Indian material opening up broad prospects to these efforts. A juxtaposition of Ancient Indian phenomena and institutions with their Graeco-Roman counterparts makes it possible to bring out both basic similarity in the evolution of the two civilizations and the specific features of each.

It is common knowledge that it is impossible to understand the present of a country without knowing its past. India is a particularly vivid example: features of distant times have been found to be exceedingly enduring in its social relations and culture. This shows an amazing stability of India's traditions. A number of features of the past, though rapidly changing, organically enter into the fabric of its modern life. The determining of the place and significance in present-day India of the family, village-community, caste, religion (a far from complete list of social and ideological institutions) largely depends on the level of knowledge of what they were like in the distant past, of how they originated and developed. Nowadays, problems of a country's history and culture are not only an object of purely academic interest, but one of an acute political dispute. Naturally, the objective study of different aspects of the social and spiritual life of Ancient India is of topical relevance now. An important role in the development of these problems is played by Indian scholars. Some of their works, published in Russian, have been welcomed by Soviet readers but, regrettably, none of them bear a generalizing character. The present monograph is intended to fill the resulting gap.

In the Soviet Union the past 15 years — the period since the publication of the work *Ancient India: A Historical Outline*, by the same authors (in Russian) — has been marked by notable achievements in Indology: many pages of the history of some Eastern countries directly connected with India have been re-estimated and considerable advances have been registered in Sanskritology, Indo-European studies, Buddhology, Central Asian archaeology and the study of the Graeco-Roman world.

The Introduction briefly outlines the history of study of Ancient India in India itself and in Europe, contains a detailed review of pre-revolutionary Russian and Soviet literature on India and discusses the specific features of the present state of Indology.

The monograph's three basic parts embrace the main periods of India's ancient history. The first opens on a description of the Stone Age. Special attention is also given to problems connected with the rise of civilization in the Indus Valley.

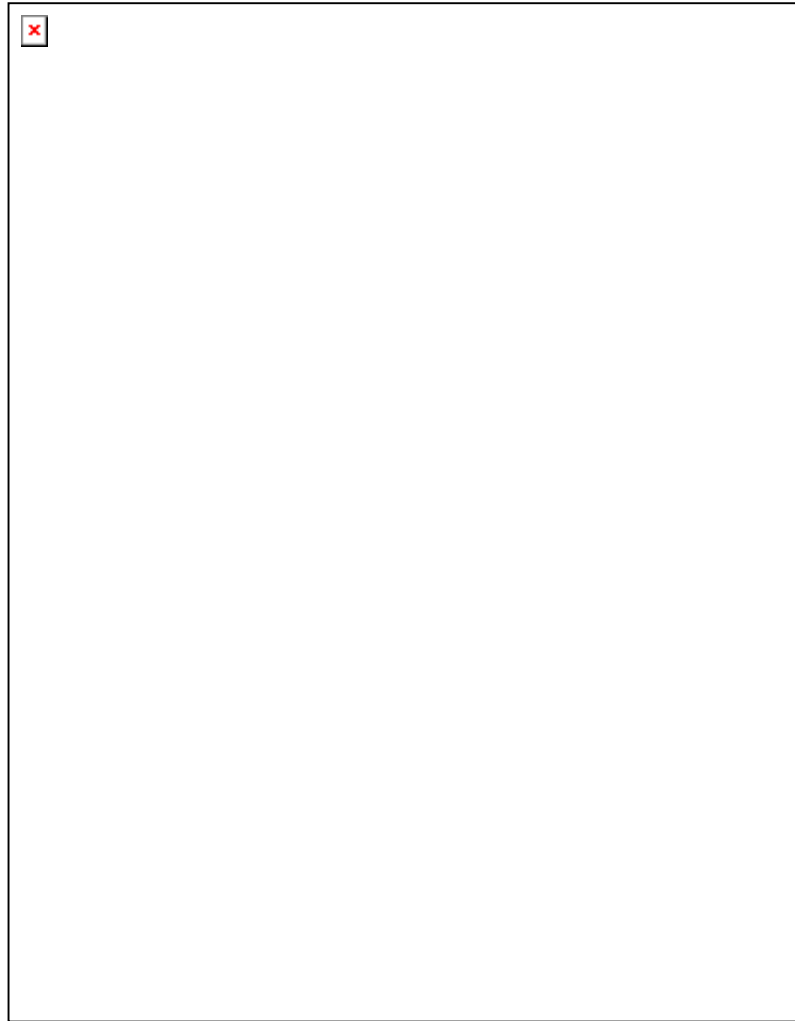
An individual chapter touches on questions of the ethnogeny of Northern and Southern India. A particularly detailed treatment is given to what is known as the "Aryan problem" — a set of questions connected with the origin of the peoples which now speak the Indo-Aryan languages, with the time and routes of their migration to India and their relations with its non-Aryan population.

The development of the Ganges Valley, which began in the second millennium B.C., led to the emergence of a new focus of civilization, which held the lead throughout the ancient period since it had come into existence. Of great scientific importance is the fact that the study of the history of this period relies on data of Vedic literature. This imparts greater confidence to judgments about social relations (slavery, varna system), forms of statehood, culture and religion. In accordance with a long-established scholarly tradition, the authors refer to the period in the history of the Gangetic civilization which lasted until the mid-1st millennium B.C. as Vedic.

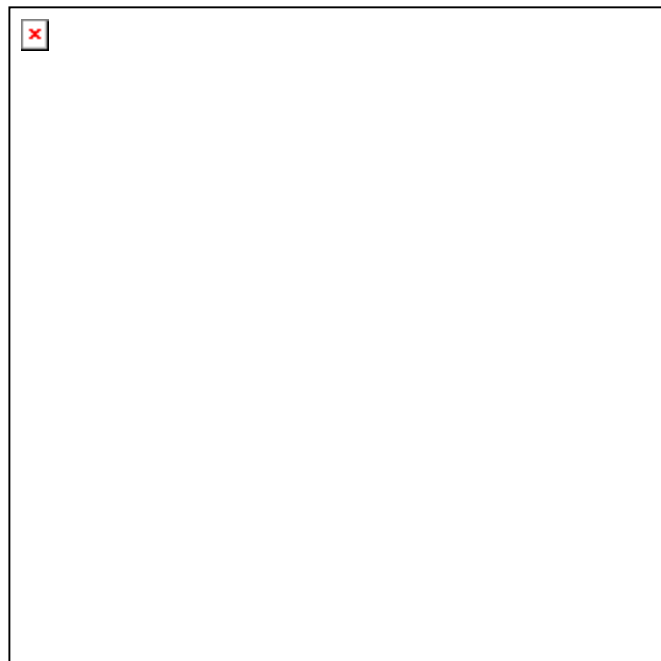
The second part of the book is devoted to the history of formation of the Mauryan Empire, the specific features of the social relations and culture of the Magadha-Mauryan era, those of the rise and development of Buddhism and Jainism and traces the basic processes of social and spiritual life in Southern India.

The third part, which covers the Kushan-Gupta era, analyzes disputable problems of Kushan chronology and history with due account of relevant recent works by Soviet and foreign scholars. The authors cite data pertaining to the class-caste structure of Indian society and the beginnings of feudalism in India, describe Hinduism, Mahayana, as well as the most important philosophical systems. The concluding chapter is connected with the country's historical and cultural contacts.

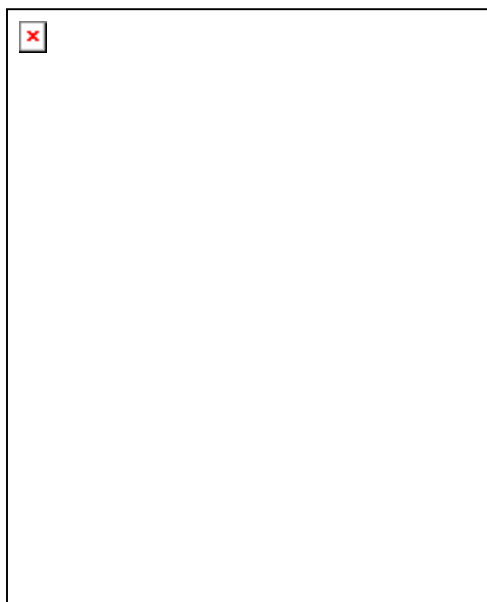
As a whole, the present monograph constitutes a fundamental inquiry reinterpreting many cardinal problems of the history and culture of Ancient India.



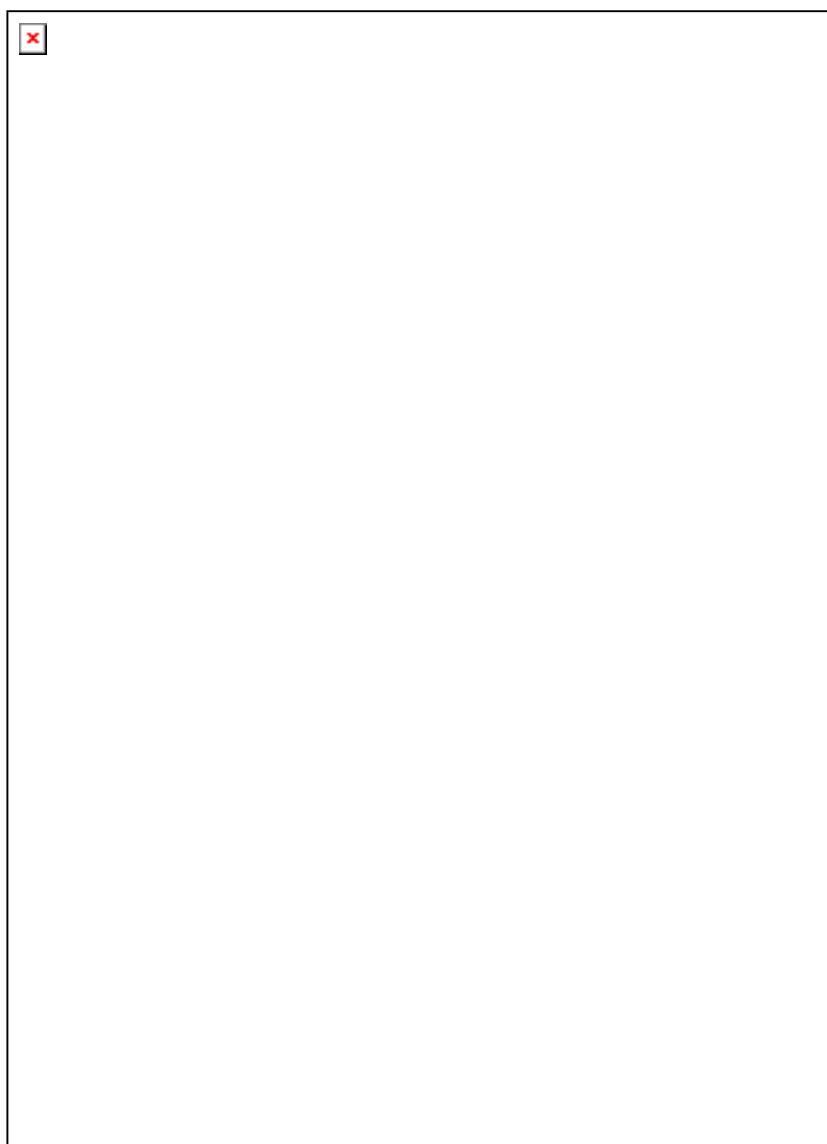
*Терракотовые фигурки из Мехргарха.*



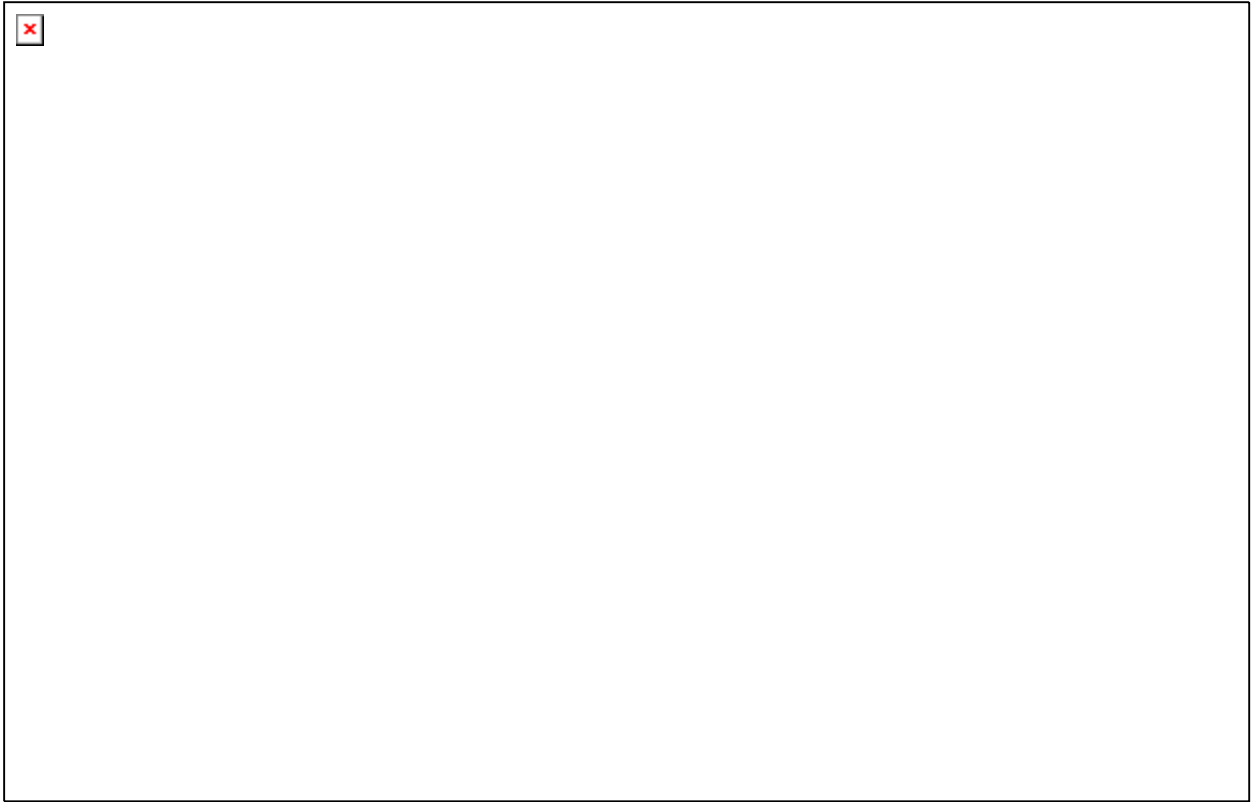
*Харапская печать.*



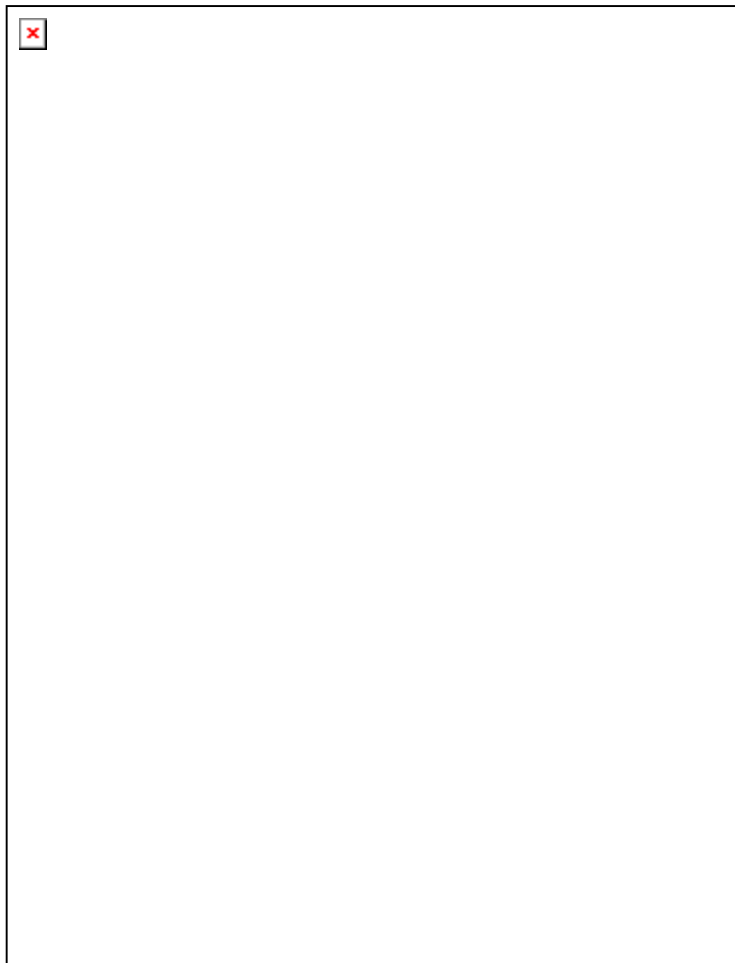
*Мужская голова. Мохенджо-Даро.*



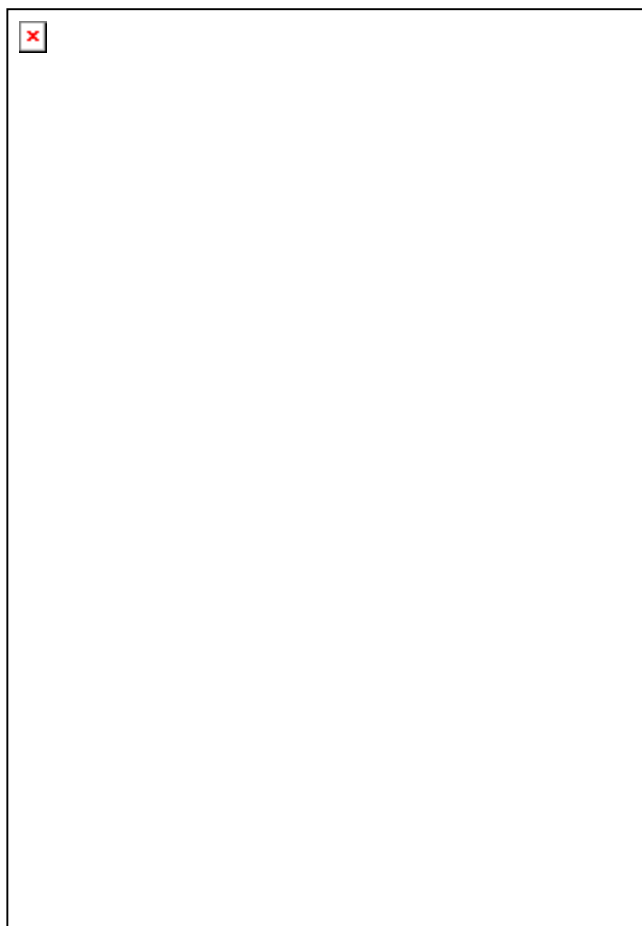
*Переулок в Мохенджо-Даро.*



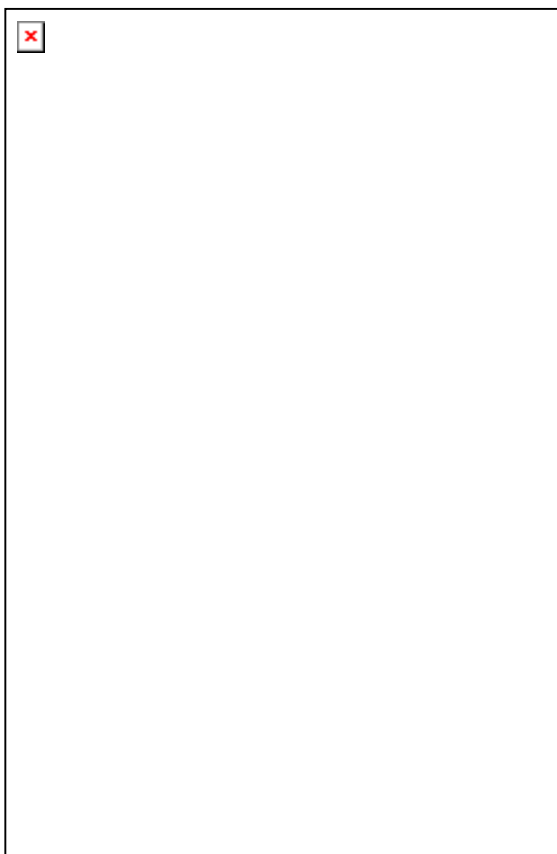
*Модель медной колесницы из клада в Даймабаде.*



*Терракотовые фигурки богини-матери.*



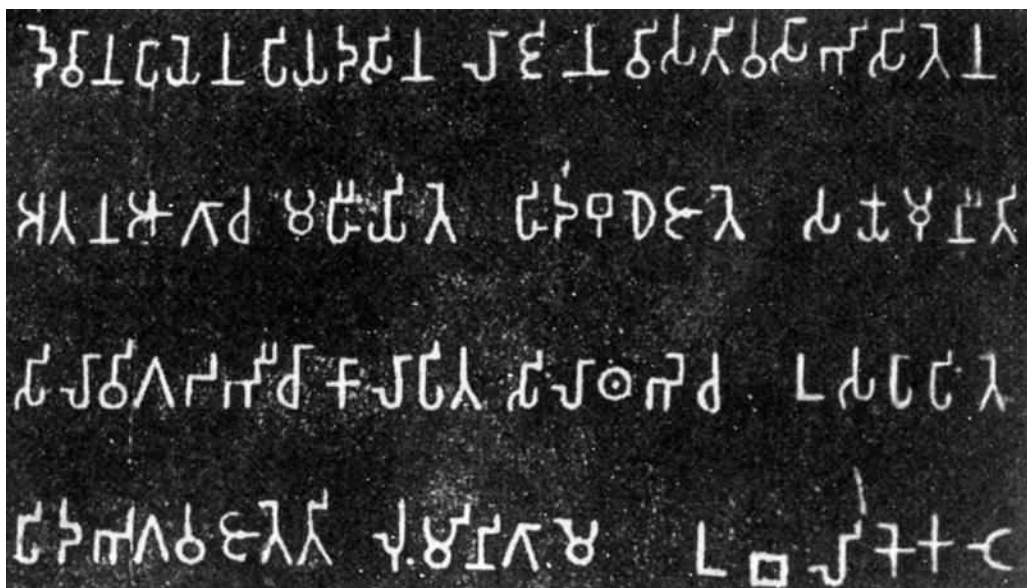
*Аскет. Махабалипурам.*



*Терракотовая голова из Каушамби. Музей в Аллахабаде.*

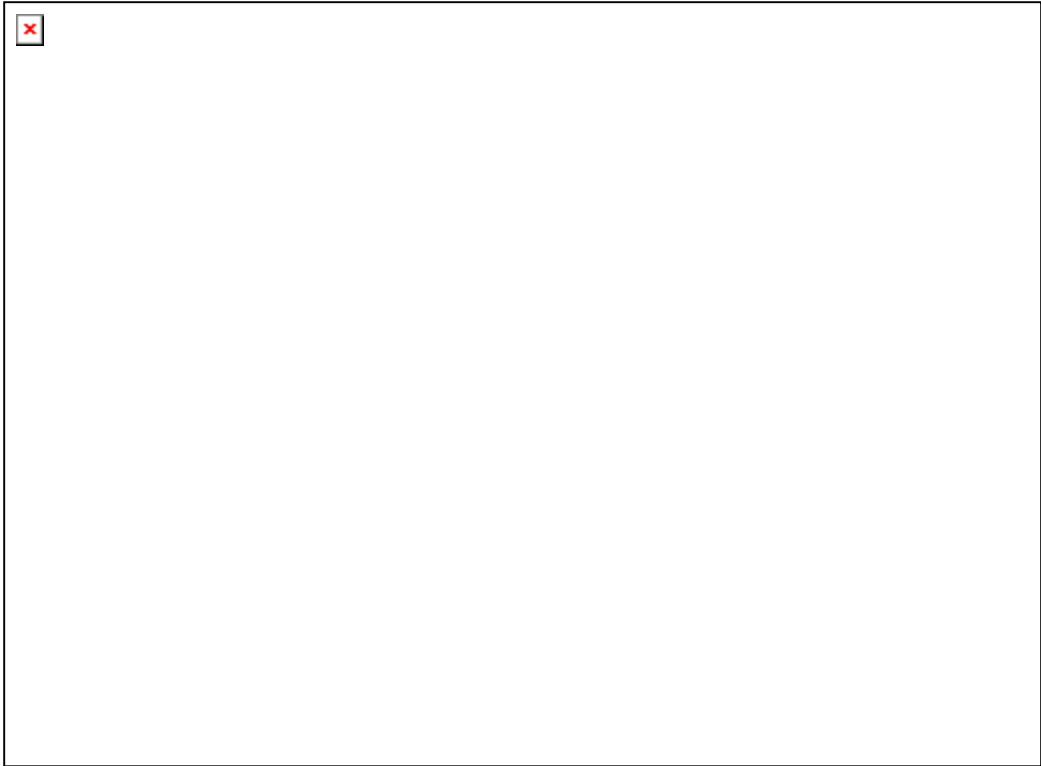


*Будда. Наланда (ступа №3).*



*Надпись на колонне из Лумбини.*

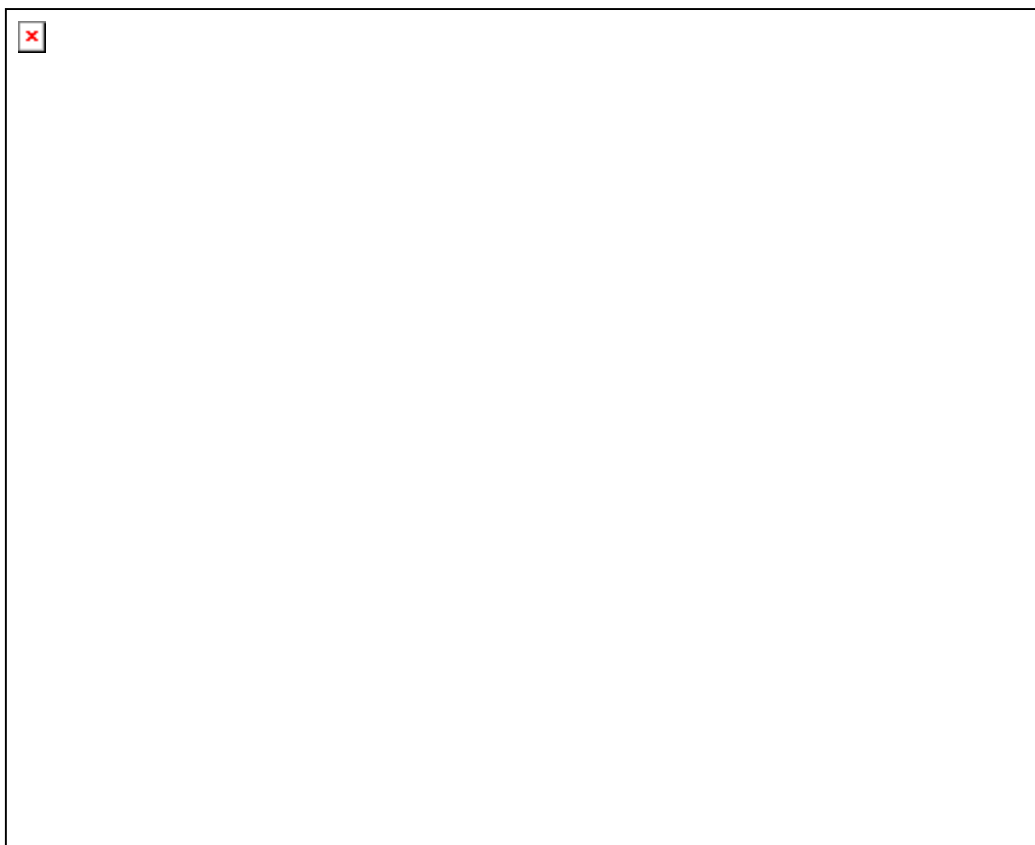




*Обучение письму брахми. Терракота. Национальный музей в Дели.*



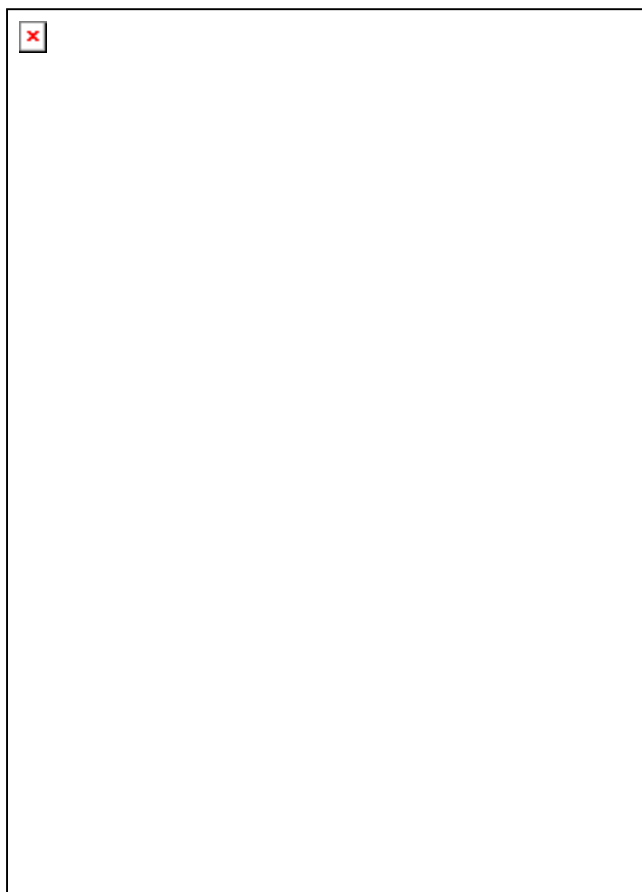
*Капитель колонны Ашоки из Рампурвы.*



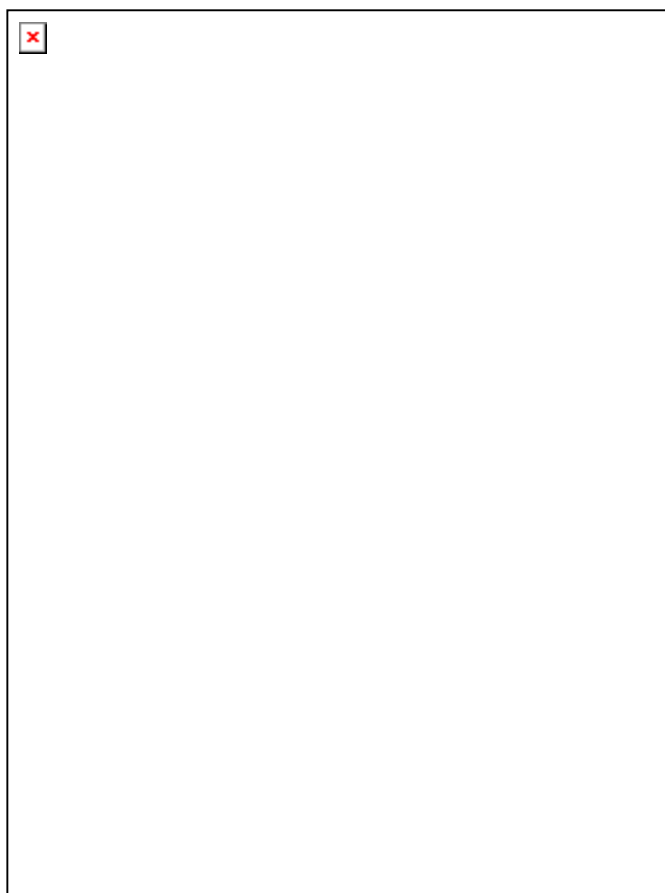
*Сельские работы. Ступа. Санчи.*



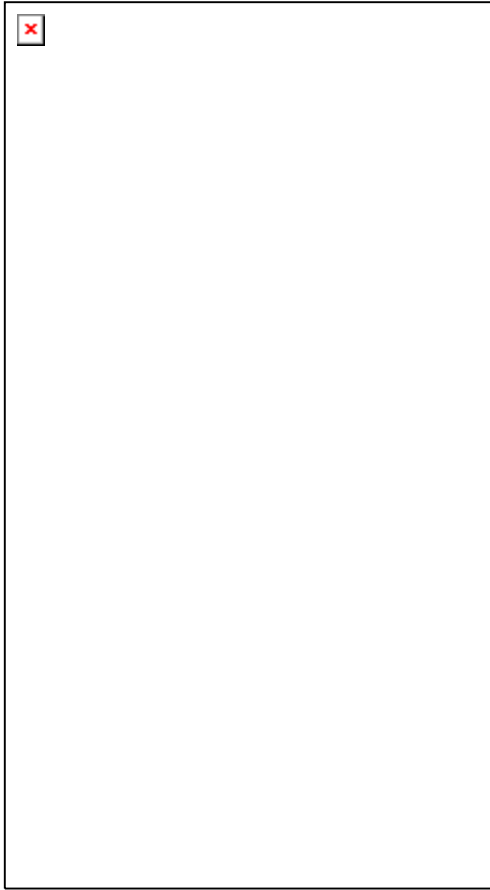
*Сцена из деревенской жизни. Нагарджуниконда.*



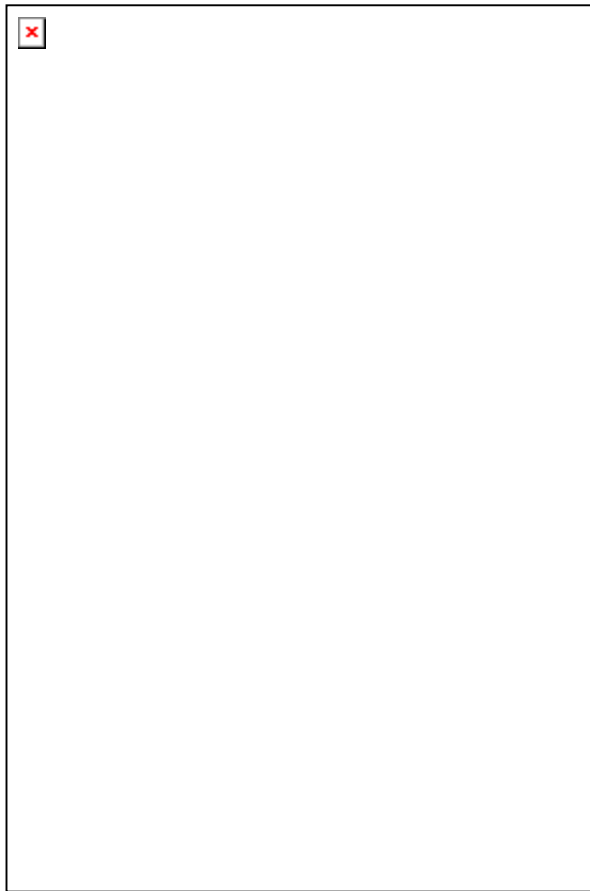
*Фрагмент рельефа из Бхархута.*



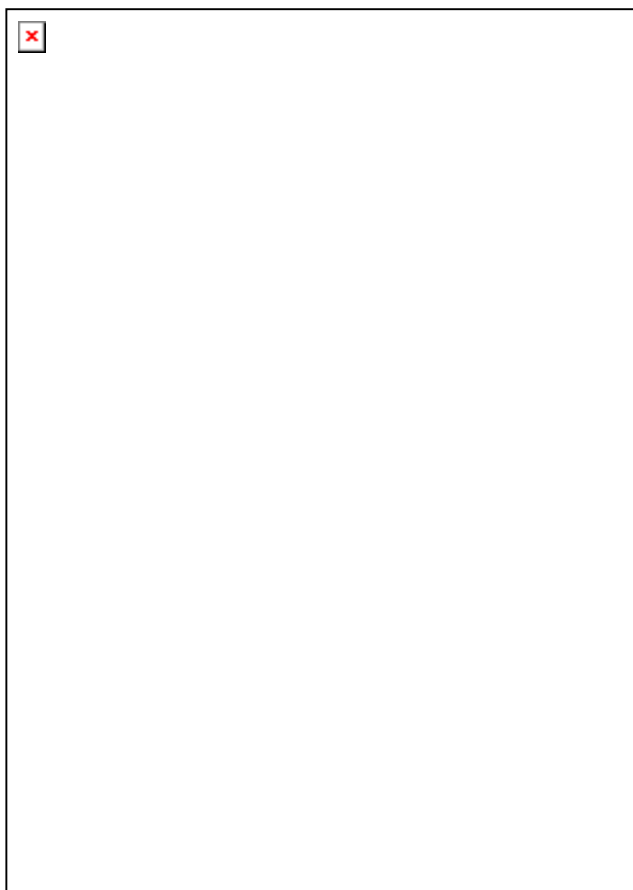
*Каменный рельеф из Бхархута.*



*Фигура льва из Кумрахара.*



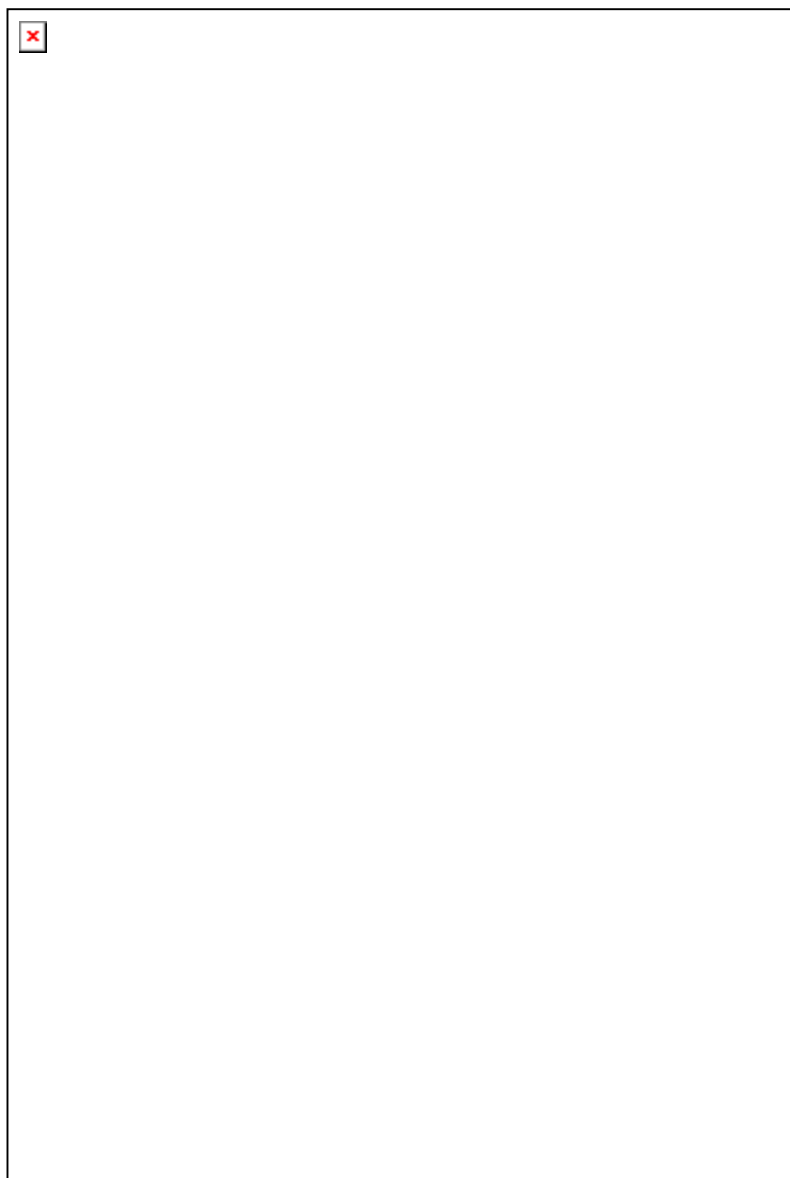
*Подношение дереву Бодхи. Санчи.*



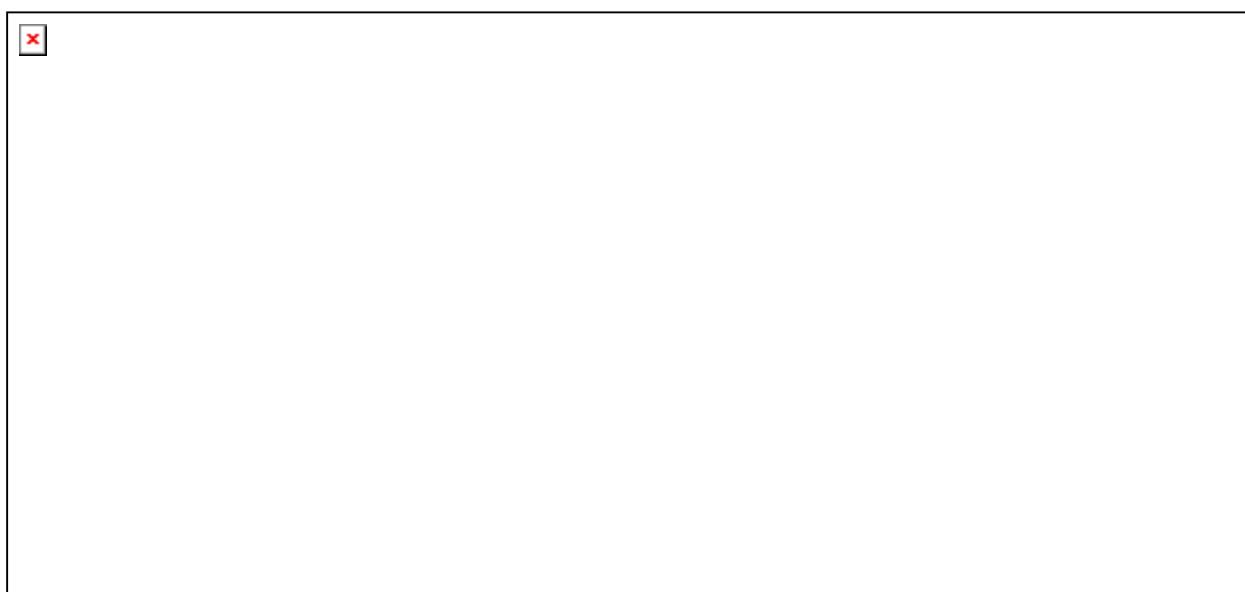
*Ворота ступы. Санчи.*



*Голова индо-сакского воина. Музей в Матхуре.*



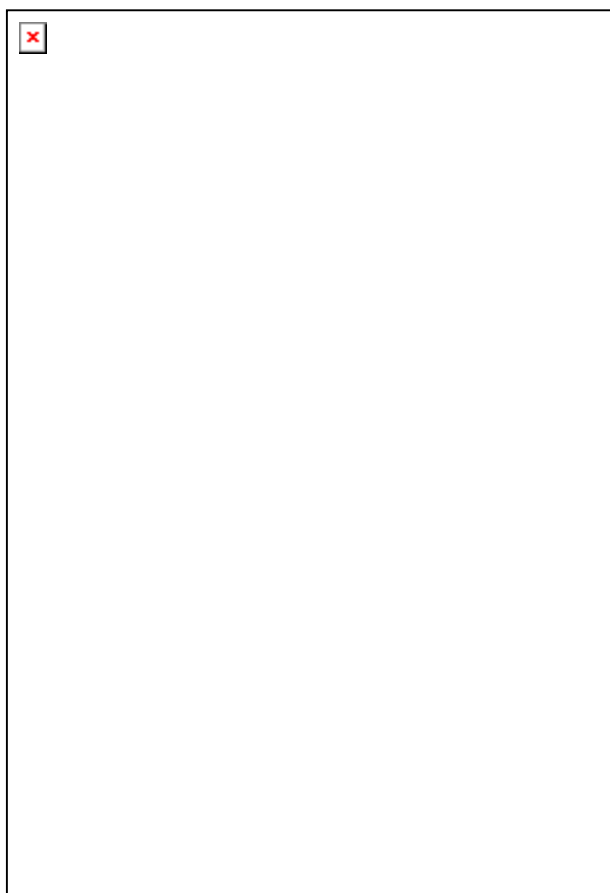
*Статуя Канишки. Музей в Матхуре.*



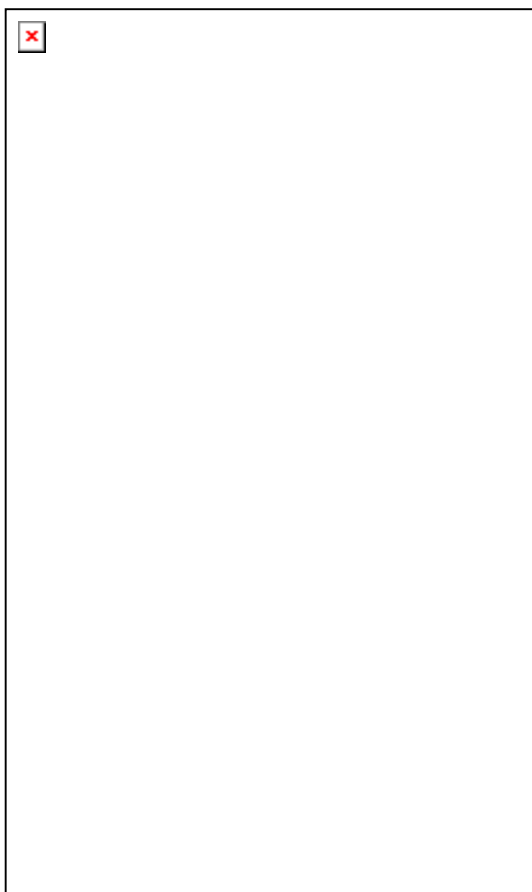
*Надпись кшатрапа Шодасы. Музей в Матхуре.*



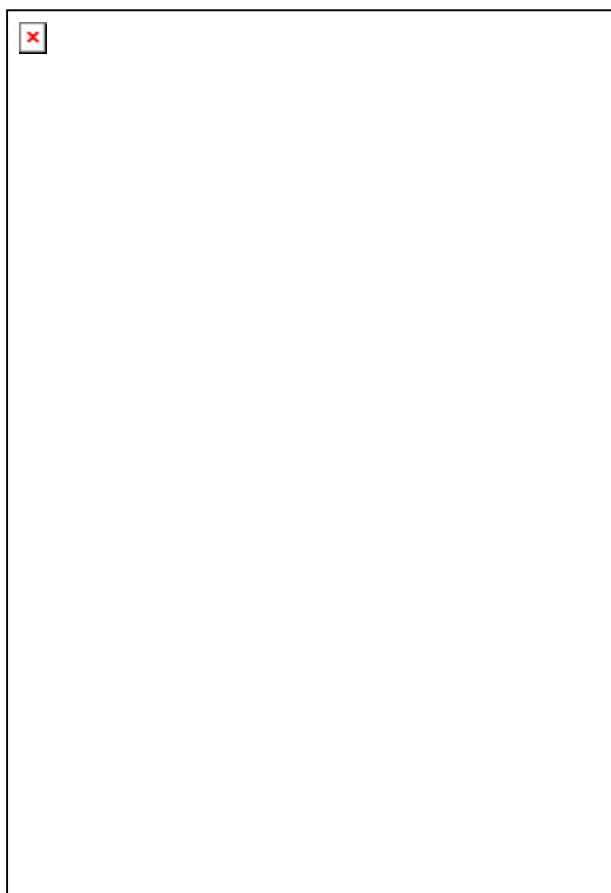
*Терракотовая фигурка «чужеземца» (II в. до н.э.). Музей в Матхуре.*



*Голова воина. Музей в Матхуре.*



*Сакский воин. Нагарджуниконда.*

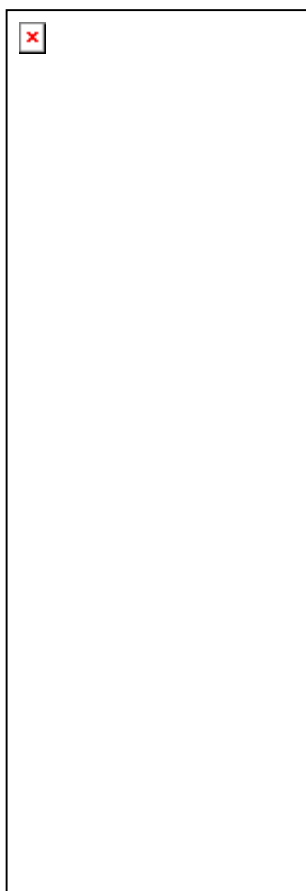


*Сон Майи — матери Будды. Амаравати.*

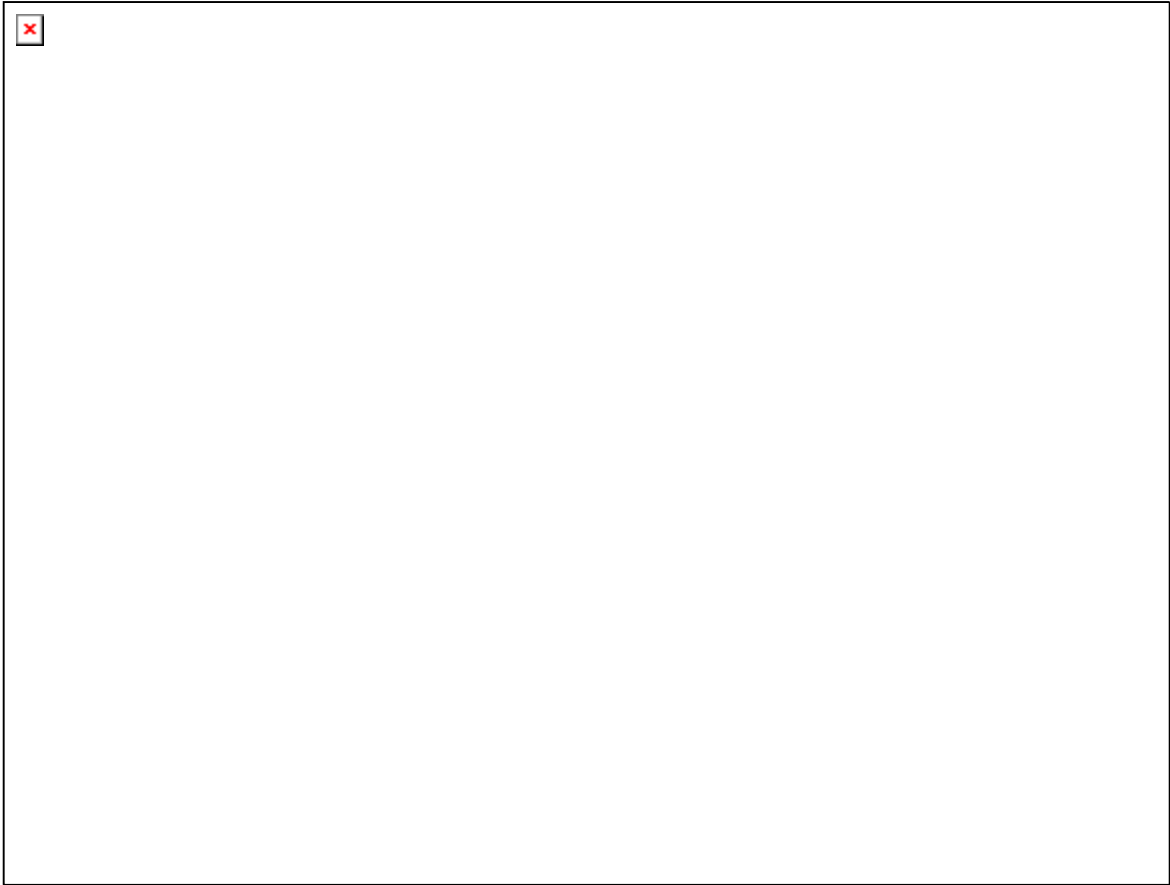




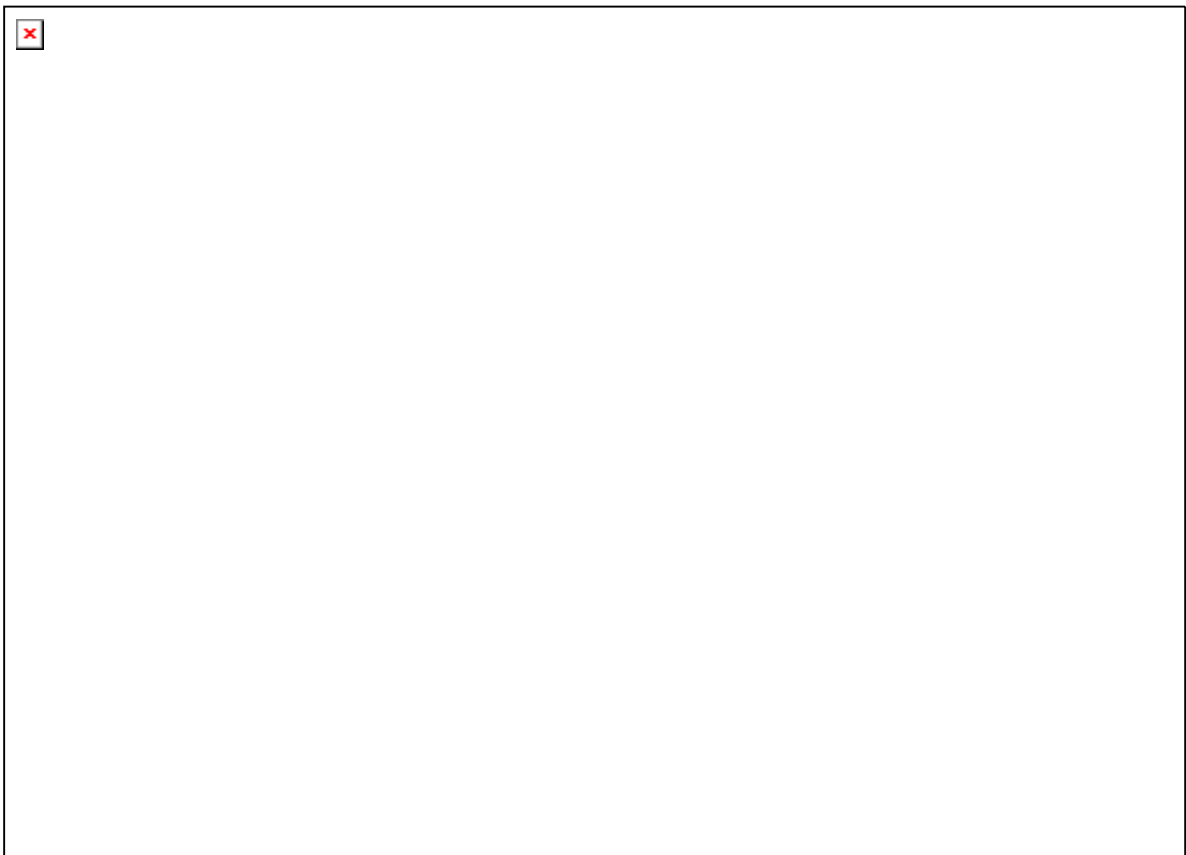
*Фигура воина. Эпоха Гупт. Музей в Аллахабаде.*



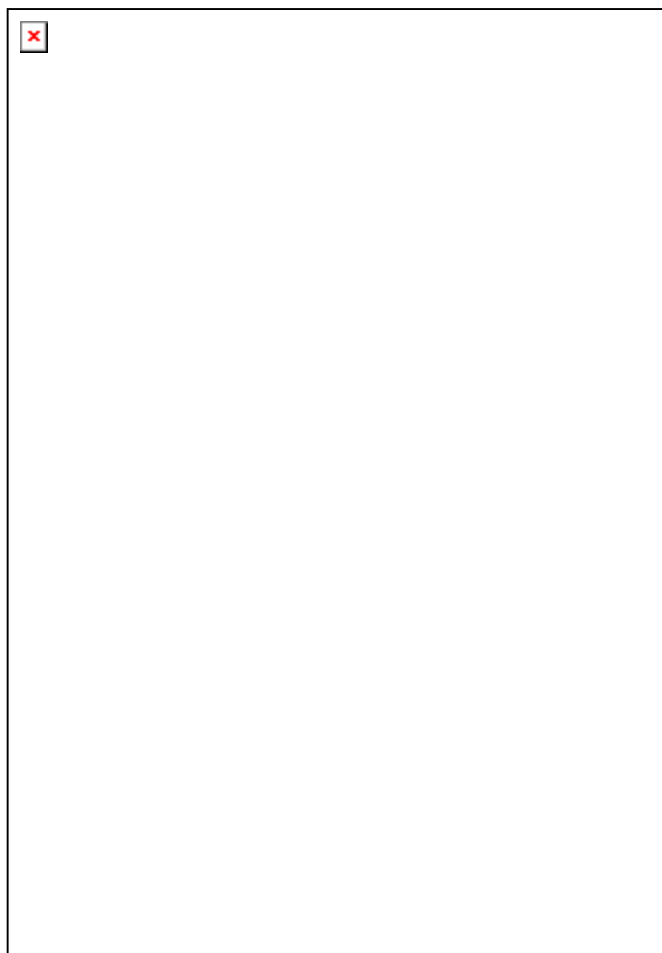
*Женщина с зеркалом (I-II вв.). Музей в Матхуре.*



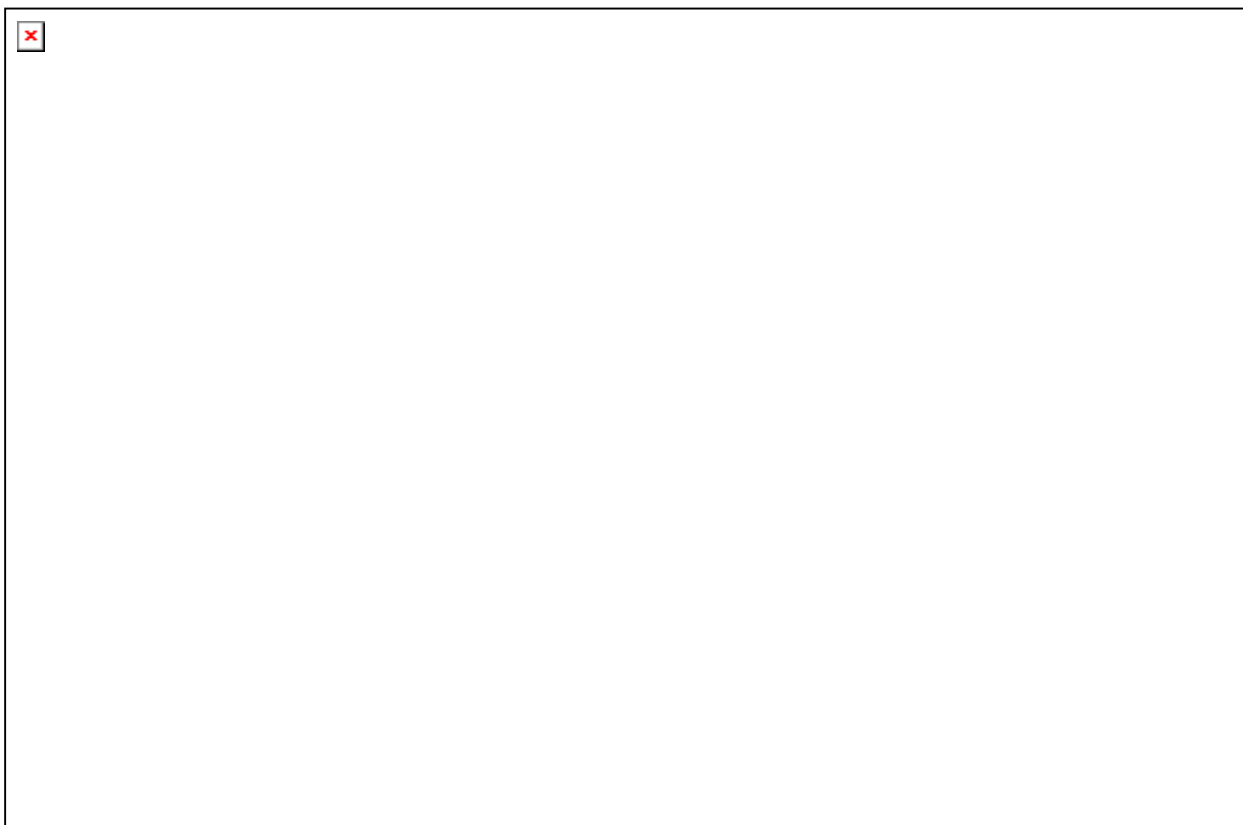
*Будда и воины Мары. Нагарджуниконда.*



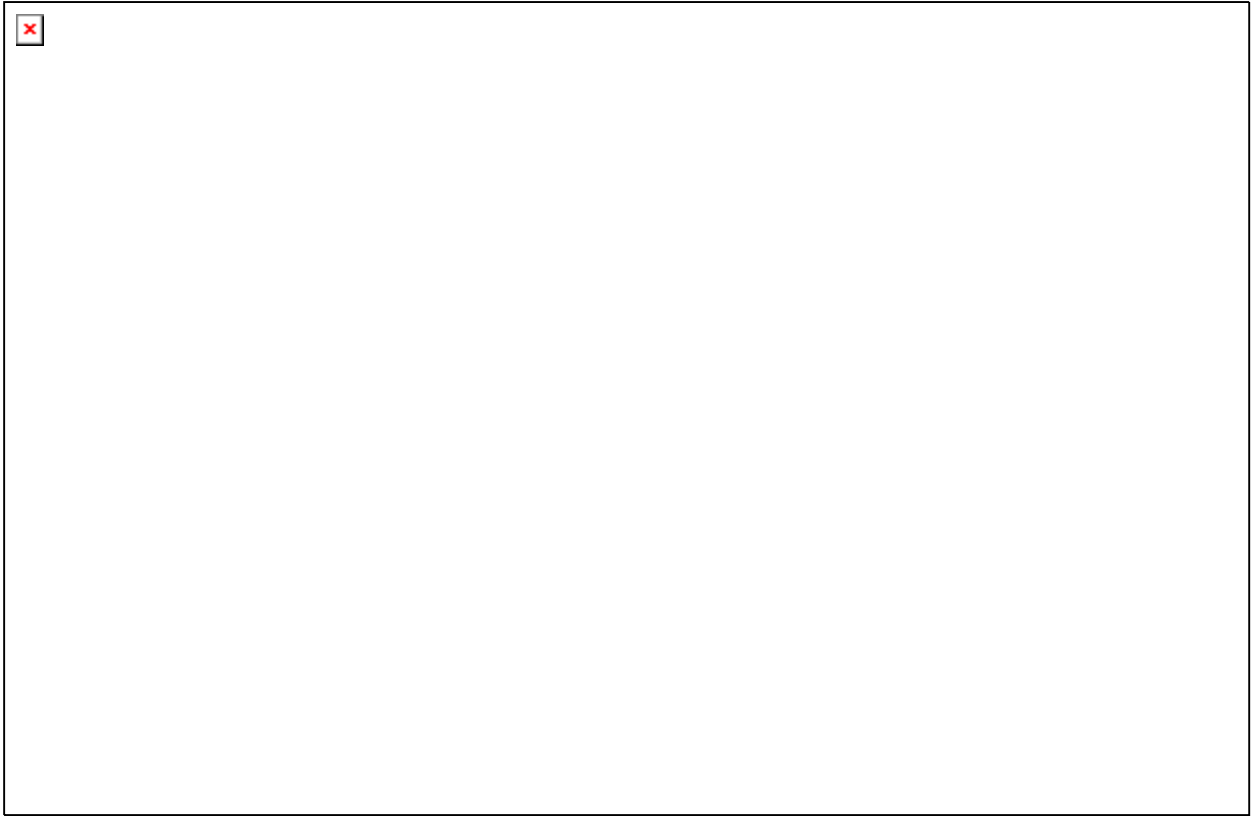
*Царевич Сиддхартха покидает Капилавасту. Нагарджуниконда.*



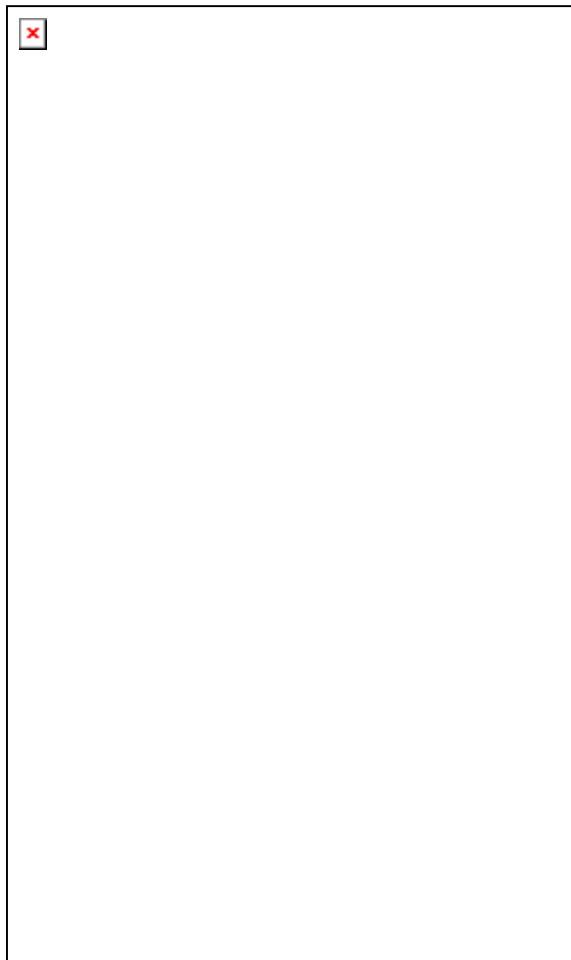
*Фигура бодхисаттвы. Канхери.*



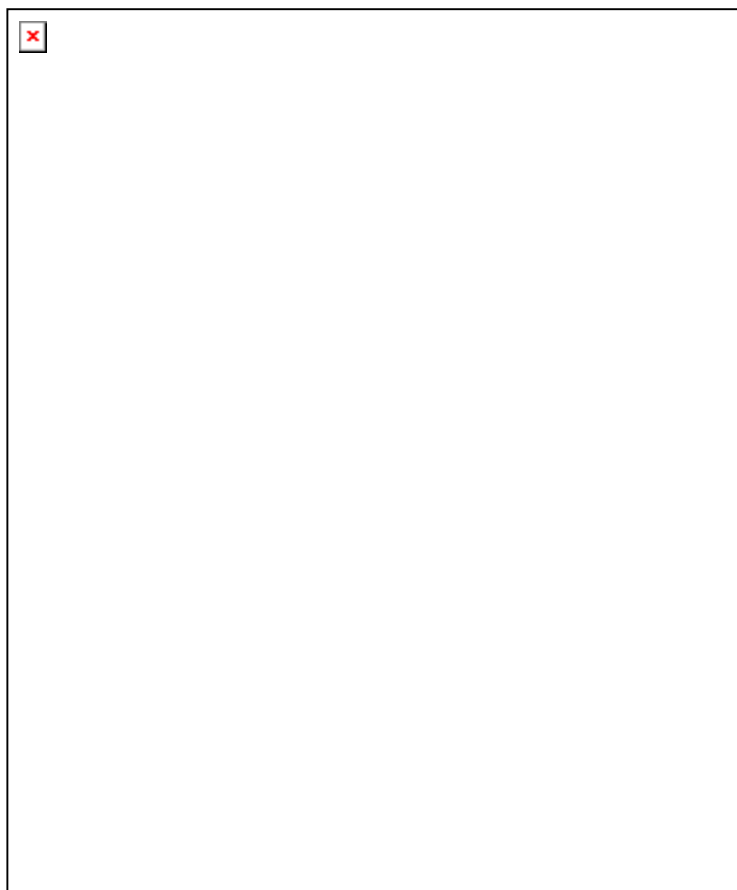
*Сцена сельской жизни (I-II вв.). Музей в Матхуре.*



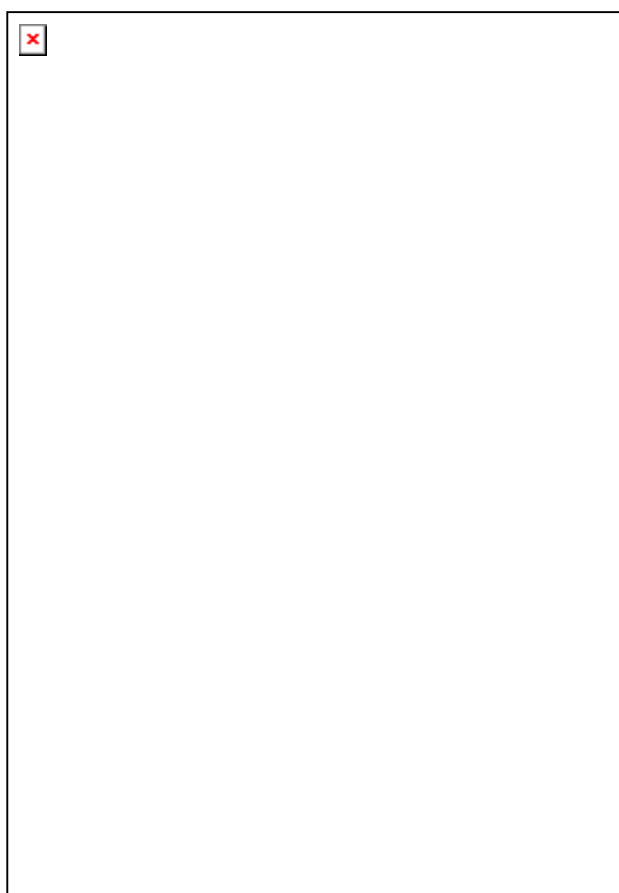
*Каменный рельеф. Музей в Лакхнау.*



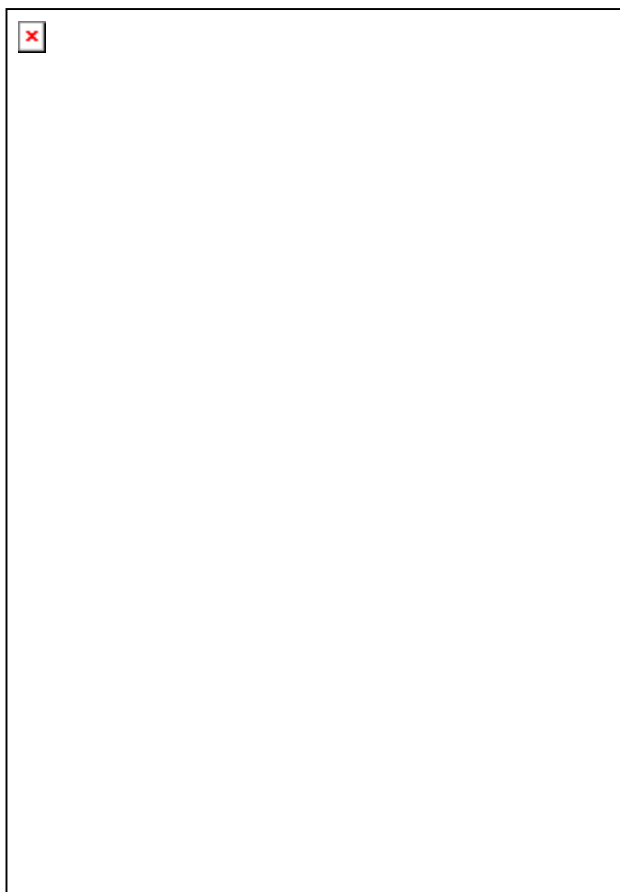
*Голова Будды. Гандхара.*



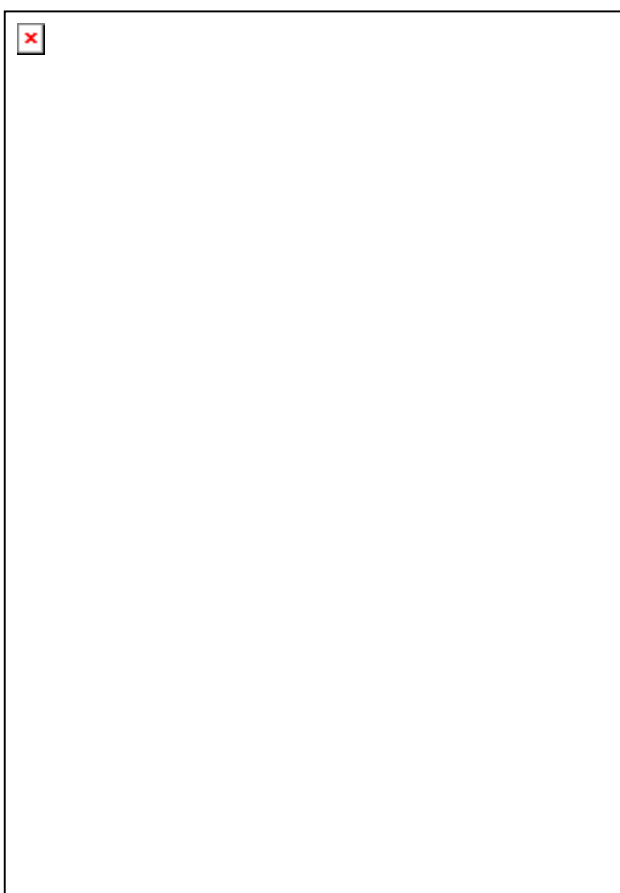
*Скульптура Будды. Кушанский период. Музей в Матхуре.*



*Нисхождение Ганги. Южная Индия.*



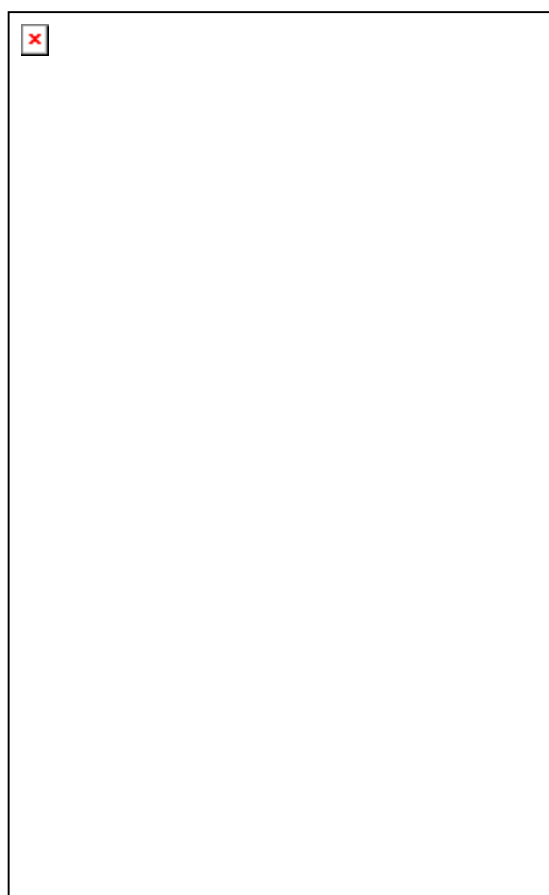
*Фрагмент Тримурти. Элефанта.*



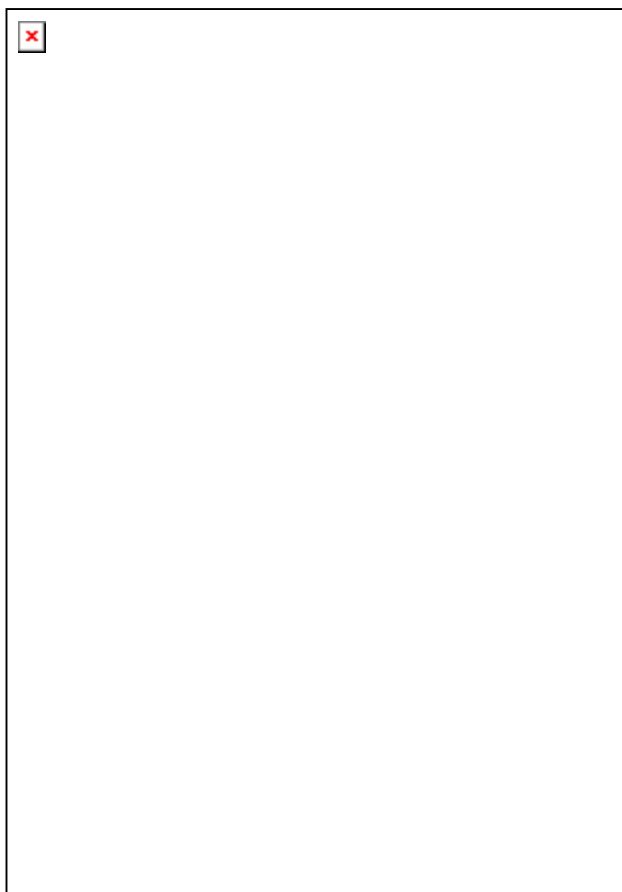
*Нарасимха (VII в.). Музей в Аллахабаде.*



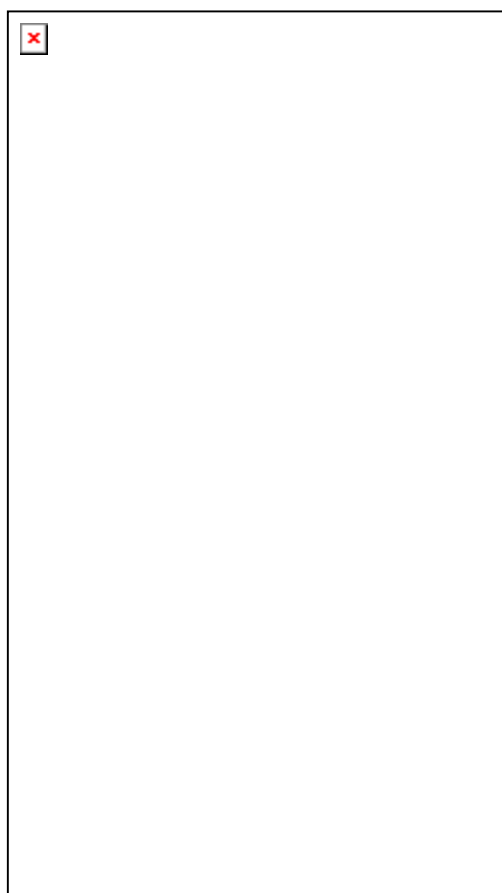
*Шива-линга (X в.).*



*Богиня Тара.*

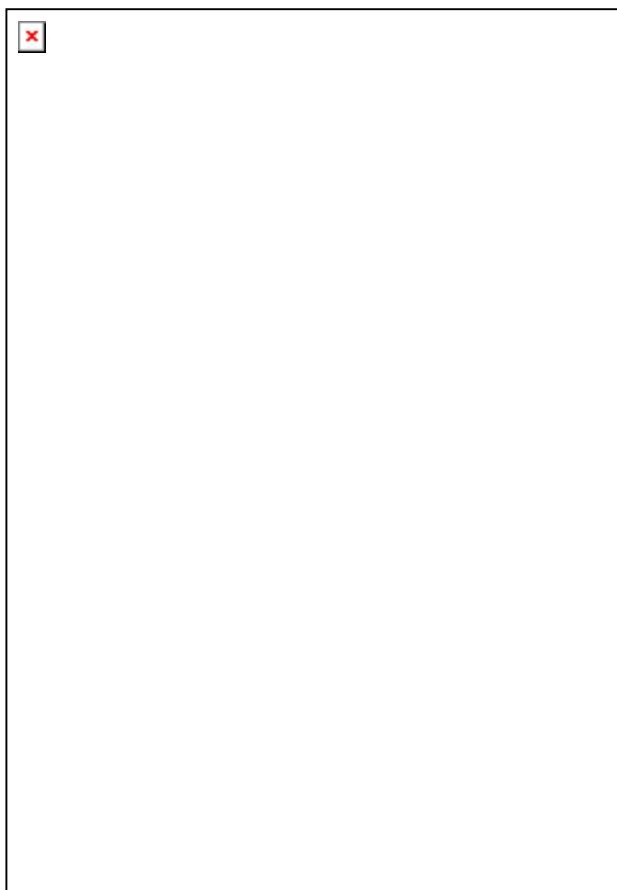


*Шива. Храм в Пушпагири.*

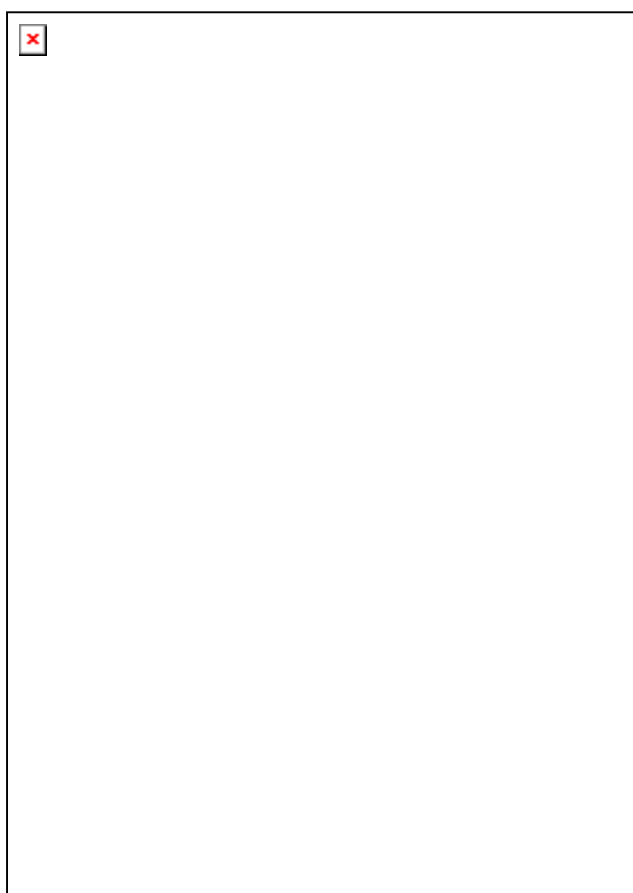


*Бюст якшини. Музей в Патне.*

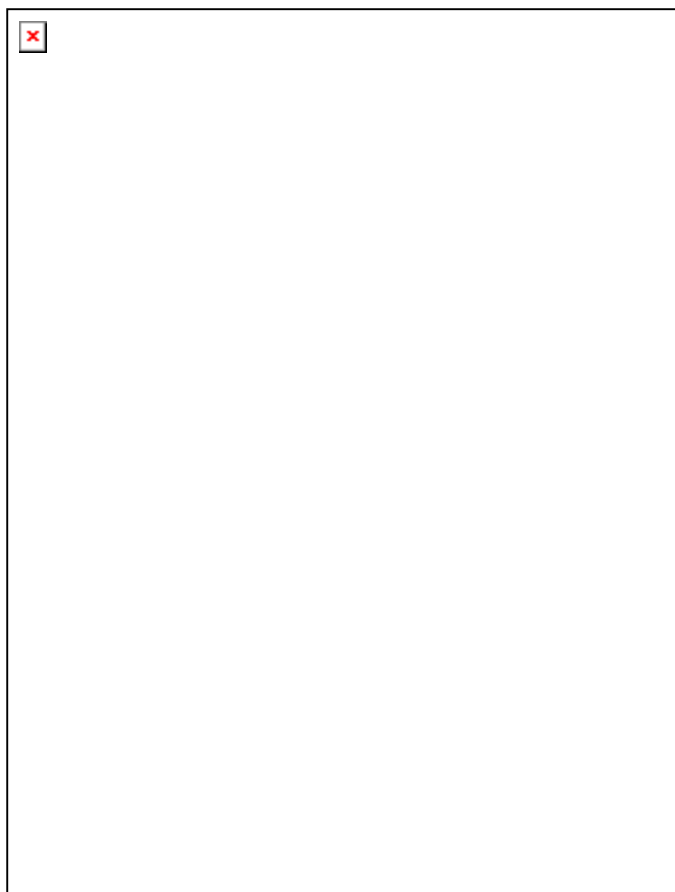




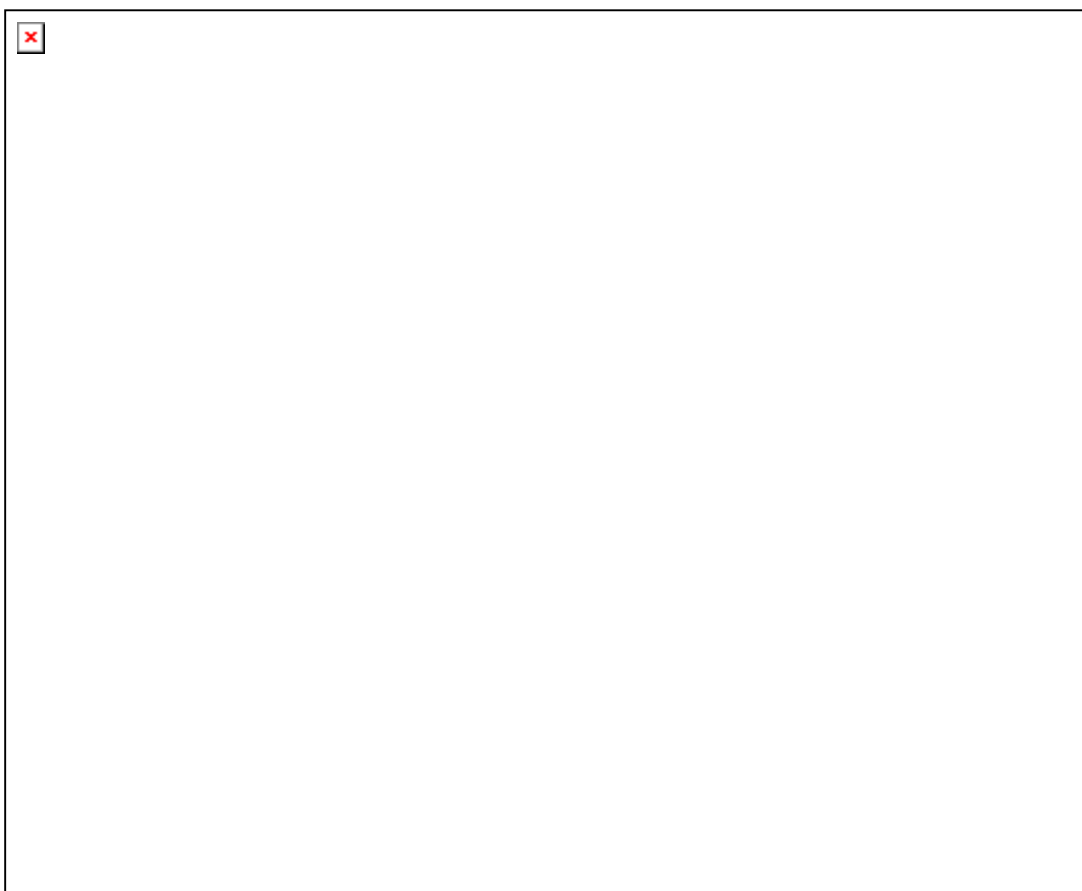
*Игры Кришны. Терракота.*



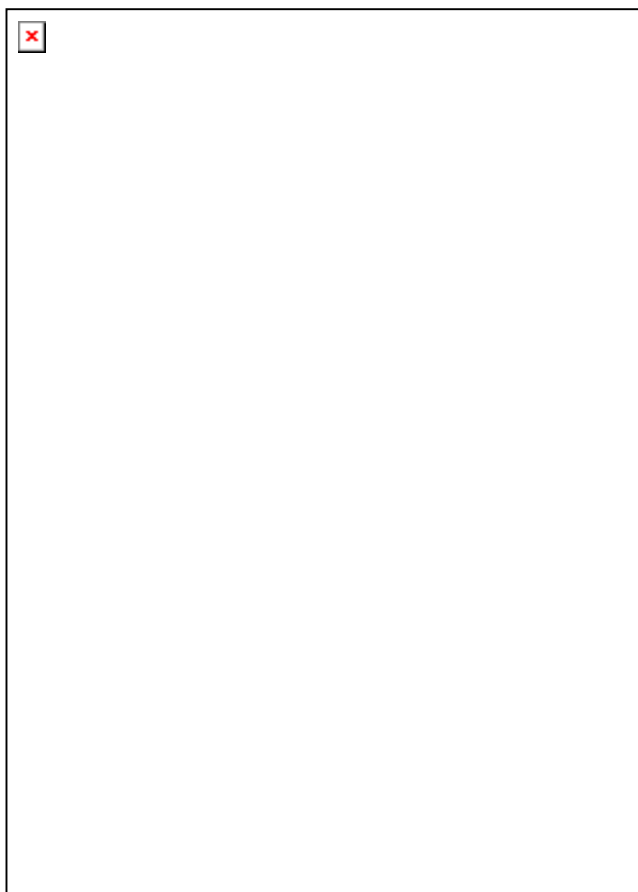
*Обращение к божеству. Пещера в Аурангабаде.*



*Голова якиши. Музей в Аллахабаде.*



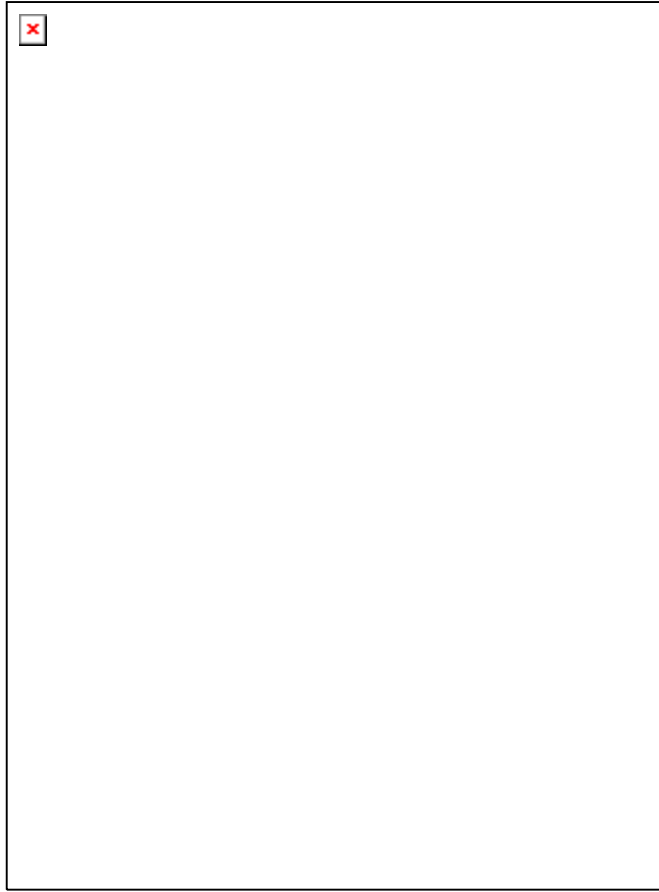
*Раскопки Гхошитарамского монастыря. Каушамби.*



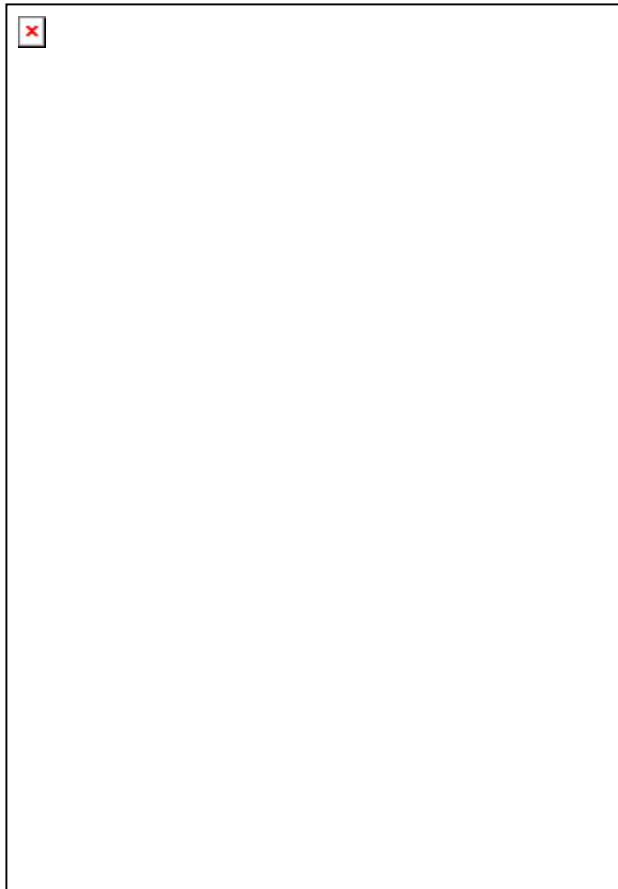
*Чайтъя в Аджанте.*



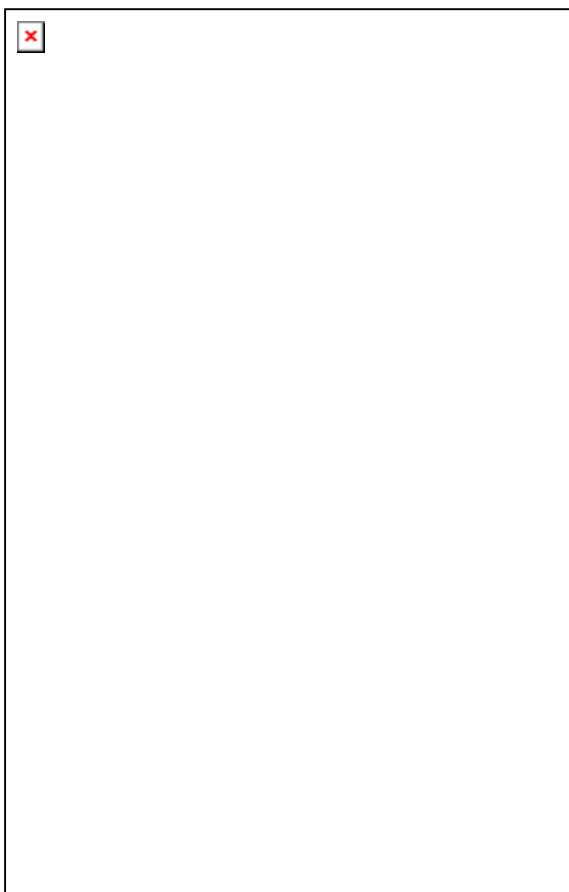
*Фасад пещеры. Аджанта.*



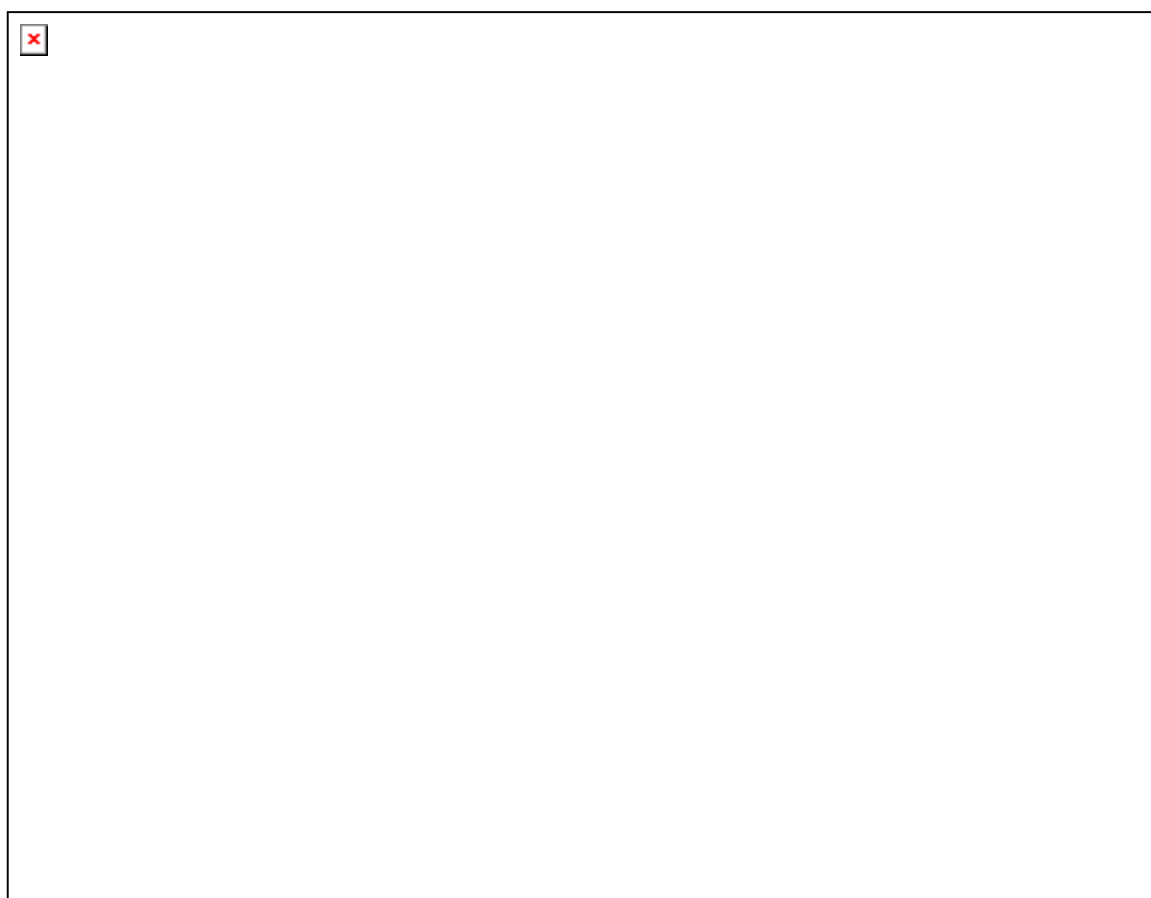
*Скульптура гандхарской школы.*



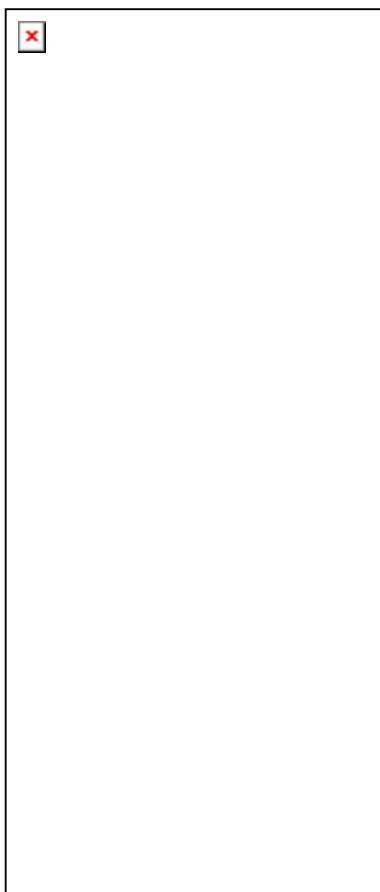
*Терракотовая головка. Музей в Патне.*



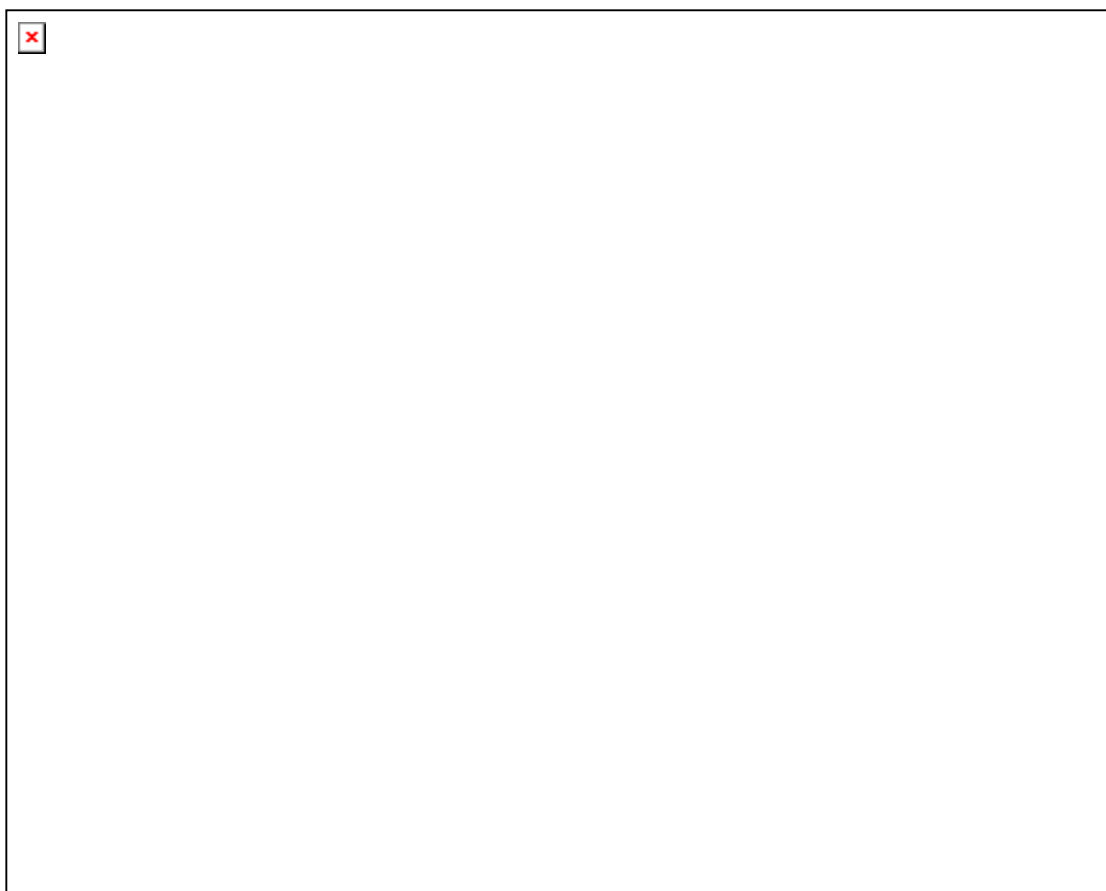
*Скульптура матхурской школы.*



*Буддийская чайтья. Карли.*



*Голова принца. Дальверзин-тепе.*



*Индийский гребень из Дальверзин-тепе (II-III вв.). Фрагмент.*



*Голова Будды из Аджина-тепе.*



*Индийская статуэтка, найденная при раскопках в Помпеях.*